



CÀTEDRA UNESCO D'ESTUDIS **INTERCULTURALS**  
Universitat Pompeu Fabra

[www.upf.edu/unesco](http://www.upf.edu/unesco)



Francisco Fernández Buey,

*Buscando un punto de vista sobre el choque cultural.*

Prólogo a *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Destino, Barcelona, 1996; luego en *El viejo topo*, Barcelona, 2000.



## 1

Recalé en el siglo XVI buscando un punto de vista sobre el choque entre culturas. Explicaré cómo.

En 1990 nacía un mundo nuevo. La disolución de la Unión Soviética y la caída del muro de Berlín señalan el final de una época. De esto nadie dudaba. Por un momento se pensó, mucha gente pensó, que aquel final iba a coincidir con el principio de la universalización del liberalismo y de la democracia representativa. La euforia política crecía en lo que un día se llamó "Occidente". La aldea global empezó a parecerse a la ciudad alegre y confiada de don Jacinto Benavente.

Pronto quedó claro que no había motivos para la euforia. No es la ampliación de la democracia precisamente lo que caracteriza el mundo actual. Y lo que navega con el nombre de liberalismo es más bien un maniqueo autoritario disfrazado de "mercado libre".

En los cinco años ya transcurridos de la nueva época se ha hecho evidente que las cosas van por otro lado. Y eso es sumamente llamativo. Muchas personas bondadosas están perplejas. La aceleración del tempo histórico desconcierta una vez más. Debemos reconocer que hay motivos para ello. Mediada la década de los sesenta los más escuchados dirigentes políticos e intelectuales de nuestro mundo pensaron y dijeron en voz alta que la vieja lucha de clases dejaba el ámbito de los estados para trasladarse al ámbito mundial. Luego, en cambio, se dijo y repitió hasta la saciedad que había acabado la época de la lucha entre las clases. Pero hubo más. Hoy en día los científicos sociales suelen considerar que la conflictividad social en el plano internacional ha quedado casi por completo subordinada a los *choques entre culturas*. A cualquier parte adonde uno dirija la mirada allí está la guerra entre etnias, la xenofobia, el racismo, el ataque cultural. La impresión que el mundo da es que las gentes tienden a subordinar los intereses económicos y sociales, que un día aproximaban a los individuos en el seno de las clases sociales, para volver a fijarse, una vez más, en los colores de sus pieles, en las diferencias entre sus costumbres, en los hábitos del otro, en la diversidad de las lenguas.

Y esto ocurre en un Imperio único. En un mercado único. Mientras el pensamiento hegemónico tiende también a la uniformidad.

## 2

Choque entre culturas, se ha dicho. Pero puesto que "cultura" es una de esas palabras ante las cuales unos sacan la pistola y otros vuelven la espalda conviene pararse un momento en ella.

"Cultura" es un término que ha llegado a tener significaciones distintas en nuestra lengua.

Decimos de alguien que "no tiene cultura", que es un inculto, cuando ignora los conocimientos básicos, elementales, que se adquieren hoy en día a través de la enseñanza general obligatoria y reglada; "culto" es, en cambio, para el lenguaje cotidiano en nuestras sociedades, el individuo informado, ilustrado, con luces.

Pero también usamos habitualmente el término "cultura" (o su plural) para referirnos a pueblos, etnias, sociedades estructuradas o grupos sociales muy



determinados, vinculados, por ejemplo, a ciertos gremios antiguos, o de origen campesino, cuyos miembros se han formado de modo casi autodidacta, o en el seno de tradiciones artesanales, o que no han pasado por la enseñanza general básica obligatoria; a pesar de lo cual se afirma de ellos, a veces con razón, que son más "cultos" que muchos de nuestros letrados. Se suele hablar así, no sin nostalgia, de la notable "cultura" técnica y literaria de los viejos linotipistas, de la particular "cultura" del campesino gallego, que, al decir de Cela, es "bachiller por antonomasia", o de la incomparable "cultura" del estar-en-el-mundo-con gracia propia del campesinado andaluz, o, más en general, de la vieja, persistente y muy respetable cultura de la supervivencia del campesinado europeo cuya voz se puede escuchar, ya entrecortada, en la emotiva y sugerente trilogía de John Berger titulada *De sus fatigas*.

Tal vez se me objete que "culturas" como la del "bachiller por antonomasia", o la del "estar-en-el-mundo-con-gracia", o la de la supervivencia campesina son en realidad restos en liquidación de una época pasada, y que, por tanto, no tiene interés traerlas a colación aquí, en un discurso que se pretende reflexivo sobre el choque cultural. No entraré ahora al toro de la polémica, porque lo que me interesa en este punto es sólo precisar el uso de las palabras. Pero sí quisiera avanzar ya un par de sugerencias al hilo de esta objeción.

Una: que algunos de los rasgos culturales a los que se había dado hace mucho tiempo la despedida definitiva (como si fueran mero folclore campesino pasado de moda) retornan por donde menos nos lo esperábamos. Dos: que la mayoría de la humanidad, en África, Asia, América Latina y parte de Europa, vive todavía en el marco de culturas de la supervivencia, o, por lo menos, inmersa en un complicadísimo proceso de transculturación en el que el peso de las viejas costumbres campesinas sigue siendo muy importante, cuando no decisivo. El siglo de las revoluciones acostumbró a los intelectuales a confundir los picos del cambio histórico con la Historia misma. Pero la historia real está hecha tanto de discontinuidades como de continuidades, y al lado mismo de aquellos lugares, pocos, en que los revolucionarios tocaban el cielo con sus manos, en 1789, en 1848, en 1871, en 1917, en 1921, en 1937, la vieja cultura campesina de la supervivencia aún seguía con el antiguo ritmo. Todavía hoy, después de la gran discontinuidad de 1990, sorprende la persistencia de tradiciones así en la Europa del Este. Esto puede explicar las meteduras de pata de tantos economistas y politólogos de nuestro tiempo obnubilados por las moderneces.

Así, pues, para evitar complicaciones y equívocos, que en este tema del choque cultural suelen tener consecuencias prácticas peligrosísimas, conviene que nos pongamos previamente de acuerdo sobre el uso que se va a hacer de las palabras.

Utilizaré aquí el término "cultura" en la acepción que se dio originalmente a esta palabra en la etnología y la antropología de lengua inglesa, desde Tylor; una acepción que luego se ha hecho habitual en la literatura antropológica contemporánea. Entenderé, pues, por "cultura" un conjunto o complejo de conocimientos y prácticas, creencias, costumbres, aptitudes y hábitos (incluyendo arte, moral y derecho) que el hombre adquiere como animal social, como miembro de la sociedad. Culturas son, por tanto, formas de comportamiento adquiridas y transmitidas, en nuestro caso, mediante símbolos, las cuales cristalizan en organizaciones e instituciones sociales; todos los sistemas o complejos culturales pueden ser considerados a la vez como productos de la acción humana en marcos históricos



concretos y como elementos condicionantes de la acción futura. Desde Kroeber y Kluckhohn suele aceptarse, además, que el núcleo central o duro de las culturas así entendidas son las ideas tradicionales (sobre arte, moral, derecho, etc.) y los valores vinculados a ellas. Es esta acepción del término "cultura" lo que por lo general permite a los antropólogos ser más comprensivos de la diversidad cultural que la mayoría de los intelectuales, los cuales acostumbran a identificar la cultura con los resultados de la enseñanza superior.

Para no complicar ahora este intento de precisar el uso de las palabras voy a dejar todavía entre paréntesis un par de matices. Primero: la existencia, en el seno de las culturas antropológicamente descritas, de subculturas diferenciadas, a veces tan importantes (por la cantidad o por la cualidad de sus agentes) como para requerir un discurso específico cuando hablamos de choque cultural: no hay más que pensar en la recurrente dialéctica que enfrenta a las subculturas propias de los sexos conformadas históricamente. Segundo: la persistencia, sobre todo en la literatura de lengua alemana de origen romántico y organicista, de una distinción fuerte entre *cultura* y *civilización*, según la cual la civilización sería algo así como el ocaso de las culturas en la necesaria decadencia otoñal; una distinción, esta, que, desde la primera guerra mundial sobre todo, ha servido para desplazar la preocupación por el choque entre culturas hacia otro tema igualmente inquietante: el de la crisis crítica de esta gran abstracción que es la cultura europea.

Por "choque" entiendo aquí la colisión o encontronazo, más o menos violento, entre culturas diferenciadas que se encuentran y entran en contacto inesperadamente, por lo general como consecuencia de grandes movimientos de población más allá de los límites fronterizos convencionalmente establecidos por los Estados. La dimensión de los encuentros entre culturas derivados de las emigraciones de los pueblos es muy variable. No todo encuentro entre culturas supone o implica por necesidad un choque y menos un ataque; pero, a pesar de esto, lo cierto es que la mayoría de ellos suelen ser percibidos por una parte también mayoritaria de las poblaciones implicadas como una invasión indeseada.

Describo. Todavía no valoro.

### 3

Parece natural que en un Imperio único caracterizado por un mercado único, y en el que las facilidades de transporte y comunicación son muy grandes, las variantes del encuentro entre culturas se multipliquen. Y así es realmente. Lo es hasta el punto de que el emigrante y el refugiado se han convertido en dos de las figuras más representativas de nuestra época. Babelia es la metrópolis del hombre del final del siglo XX. Una Babelia en la que se impone la espontaneidad ubérrima del mercado y la más irresponsable opinión respecto de las personas que quedan fuera o al margen del mercado establecido. Parece inconcebible pero es así: el número de los eufóricos detractores de la planificación aumenta tanto más cuanto más evidente resulta que la falta de planificación racional y democrática en el presente obligará a la planificación forzada y autoritaria mañana. No hay más que pensar en los océanos. O en la escasez de agua potable y para riego. O en el hecho de que se empiece a poner precio al aire que respiramos cuando ha de ser sano, o sea, sencillamente, respirable.



(Todas esas cosas eran no hace mucho nullius, que decían los antiguos, cosas que no son de nadie y, por tanto, cosas de todos sin propietario declarado). El liberalismo salvaje europeo no ha encontrado todavía su bozal y sigue especulando al borde del abismo con la posibilidad perversa de que se lo pongan otros.

El aumento en flecha de las migraciones está dando lugar a un nuevo tipo de racismo, aunque en la Europa occidental y central el encontronazo entre culturas aún se halla contenido por las leyes; por unas leyes que se promulgaron para impedir otro racismo, no el de hoy (que es un racismo diferencialista y culturalista). Pero las leyes vigentes en la comunidad internacional han quedado por completo desbordadas en otros casos de choque entre culturas en los que la identidad étnica, religiosa, nacional o tribal pasaban a primer plano, ya fuera porque comunidades próximas empujaban hacia la autoafirmación étnica, ya porque la escasez era mucha y creció el temor por la forma de distribución, o porque la actividad casi exclusiva de las poblaciones habían pasado a ser la reproducción mera y simple.

Pueblos en los que hace no muchos años convivían y se mezclaban gentes de diferentes culturas (con problemas, sí; con diferencias latentes, claro; y a través de no pocos sufrimientos por aquello del "estar vosotros en nosotros y nosotros en vosotros", desde luego) se han convertido de pronto en un infierno en el que, por ejemplo, sentirse dos o tres cosas sustanciales a la vez, o creer tener tres identidades al mismo tiempo, equivale a estar muerto; y muerto por aquellos mismos, un día prójimos, que niegan ahora, de repente, que se pueda ser más de una cosa en este mundo de culturas exclusivistas autoafirmadas. Etnias, religiones y naciones que por lo general observan con indiferencia o con discreto desprecio el crecimiento del Imperio único no pueden, en cambio, soportar la diversidad del vecino de al lado y sus implicaciones políticas.

No es este el lugar para la enumeración y el análisis de los encontronazos entre culturas que se han producido desde 1990. Pero sí se puede decir aquí que los horrores de la guerra y la barbarie del neoracismo planean de nuevo sobre Europa. Y que el horror y la barbarie de este final de siglo tienen su origen, una vez más, en la intolerancia que acompaña al choque entre culturas<sup>1</sup>.

#### 4

Lo que llamamos pensamiento racional, de formación ilustrada y progresista, suele declararse impotente ante el choque cultural. Lo ve sencillamente como un nuevo retorno del viejo primitivismo. Y apenas tiene palabras para explicar lo que hoy pasa en el mundo. Su actitud es el lamento, la jeremiada. Mira hacia Yugoslavia y repite: *Esto es increíble, esto es irracional*. Mira hacia Argelia y clama: *Esto es inexplicable en una sociedad que hace poco era predominantemente laica*. Mira hacia la antigua Unión Soviética y cree hacerse una idea suficiente de lo que allí pasa relacionando la barbarie de hoy en las nacionalidades con el viejo comunismo.

El pensamiento racional está perplejo. Pero lo peor no eso. Lo peor es que una parte del pensamiento racional está empezando a autoconvencerse de que el estado

---

<sup>1</sup> Me he referido a esto en los capítulos XIV a XIX de *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós, 1995.



de perplejidad es el *sumum* filosófico. El pensamiento racional se desliza hacia la duda eterna.

Yo soy de los que piensan que el pensamiento racional es lo mejor que ha dado la cultura de la especie de que formamos parte. Y que hace falta más ciencia, no menos ciencia. Y que vale la pena, por tanto, romper una lanza en su favor. Sobre todo en momentos como éste, en que muchos colegas y amigos se dejan llevar por los cantos de sirena del pensamiento mágico, del pensamiento *prelógico*, del pensamiento *prerracional* y del pensamiento *pre*filosófico. Curiosa división del alma, esta de nuestra cultura. En ella los sociólogos y politólogos, los que tratan de dar cuenta de lo que hay, sólo manejan un adverbio: *post*. Nuestro mundo es *post*moderno, nuestra sociedad *post*industrial, nuestra ideología *post*comunista y nuestro arte *post*vanguardista. Sintomáticamente, según parece, sólo la economía y las finanzas son lo que eran. Y, más sintomáticamente todavía, los filósofos normativos y normativistas dan la réplica: todo lo bueno, todo lo alternativo, todo lo que realmente interesa es *pre*algo.

Por eso el pensamiento racional vive en la perplejidad, camino de la duda eterna: en el pantano de separación entre el postodo y la prenatalada.

Lo que navega en nuestra cultura con el título de pensamiento racional se declara indefenso ante el primero y principal de los problemas socioculturales del cambio de siglo. El pensamiento racional no puede dar cuenta y razón de los encontronazos entre culturas de nuestro tiempo. Mira hacia las aguas turbulentas sin ver en ellas otra cosa que la turbulencia. Es como si estuviera a la espera de que las aguas de la razón vuelvan a su cauce por sí mismas una vez más. Pero esto no ocurrirá. Ni siquiera vale la pena hacer el esfuerzo de pensar cómo podría ser ese retorno después de Goya, después de Leopardi, después de Nietzsche, después de Marx.

## 5

Una manera sensata de abordar este asunto es, en mi opinión, tratar de explicar por qué los humanos seguimos sin tener conciencia de especie<sup>2</sup>.

¿Por qué los humanos vivimos y pensamos generalmente como si formáramos parte de subespecies enfrentadas? ¿Por qué los humanos nos comportamos a veces como perros que marcan su territorio contra otros perros? ¿Por qué los humanos preferimos en ocasiones lo malo por conocer y nos matamos con el vecino de al lado después de haber convivido con él durante siglos? ¿Por qué, en suma, es tan difícil, tan endemoniadamente difícil, comprender al extranjero, al que consideramos bárbaro y, casi siempre, inferior a los de nuestra cultura? ¿Por qué esa tendencia a considerar incultos a gentes que simplemente siguen representando en nuestro mundo la vieja cultura campesina de la supervivencia, una cultura que ha sido la nuestra hasta hace dos días? ¿Por qué esta tendencia absoluta a olvidar en tan poco tiempo que también nosotros éramos emigrantes y sufrimos por ello? ¿Por qué la repetida práctica consistente en tratar al otro pueblo, al que ahora consideramos inferior, con la misma

---

<sup>2</sup> Para el planteamiento del problema véase Erik H. Erikson, *Historia personal y circunstancia histórica*, traducción castellana: Madrid, Alianza, 1979, pág. 13.



brutalidad con un día nos trataron a nosotros otros pueblos que se creían superiores a nosotros? ¿Qué es esa fuerza que hace que en determinados momentos históricos el individuo se identifique más con el adversario ideológico de ayer que, sin embargo, habla la propia lengua o enuncia los rasgos de la propia cultura? ¿De dónde salen, en personas amantes de la razón esos odios irreprimibles a personas que están diciendo prácticamente lo mismo que ellos sólo que en otras lenguas, o en otros dialectos, o con otras entonaciones, con otros énfasis, o con otros sentidos de humor ¿Por qué hay tanto racismo verbalmente antirracista cuando tanta gente repite con los científicos que no hay razas?

La buena gente suele contestar a la retahíla del filósofo con un sola palabra: las tripas. Eso es cosa de las tripas. Y luego se ríe.

Las tripas, sí.

Pero ¿acaso no se puede conocer el funcionamiento de las tripas del alma?

Con otras palabras esa es la pregunta que le hizo Einstein a Freud en otro momento malo para la historia de la humanidad. En su carta de respuesta Freud se declaró, modestamente, insolvente. Y se remitió al futuro de la psicología profunda. Otro dato, pues, para la perplejidad y el cultivo atormentado de la duda eterna.

Para intentar salir de ella, mientras la búsqueda científica del alma da el resultado por todos anhelado, sólo conozco un camino. Un tortuoso, pedregoso, lento y enlodado camino. No, no es el humor. El humor es sólo el reconocimiento de que en esto no hay camino. El humor que empuja al científico o al filósofo a considerarse hoy paciente numerario del Gran Manicomio y mañana loquero por vacación es, a lo sumo, el estado de gracia que corresponde a la transición entre dos guerras. Con el humor no basta en estas cosas.

El camino tortuoso, pedregoso, lento y enlodado para llegar a entender el sentido de los choques culturales del presente y el por qué de nuestras perplejidades es, me parece, la historiografía, la historia razonada.

Pero, a estas alturas, se me dirá, historiografías, sendas historiográficas, hay ya muchas. Cierto. No sirven las que presentan la evolución de la humanidad como una mera sucesión en ascenso de modos de producción. Eso va en contra de la evidencia empírica disponible. No sirven tampoco las que postulan una hipotética superación sin resto de las contradicciones que hoy vivimos. Además de la protesta del ángel benjaminiano de la historia, hay por lo menos dos datos en su contra: lo que conocimos como superación del capitalismo con el nombre de socialismo y lo que estamos conociendo como superación del socialismo con el nombre de retorno al capitalismo. Opino que sigue sirviendo, en cambio, un viejo camino de herradura trazado, en los comienzos de la modernidad, por un egregio derrotado de la política que amaba la historia, y comunicado, por carta, a un padre fundador de la historiografía por entonces metido a político y diplomático.

Se lo dijo Maquiavelo a Guicciardini:

*Io credo que questo serrebe il vero modo ad andare in Paradiso:  
imparare la via dell 'Inferno per fuggirla*



Una senda historiogràfica que discorre paralela a los infiernos para evitarlos, pues. Ahí estamos todavía. Y ahí estaremos mientras la búsqueda científica del alma no se haya concluido.

## 6

Para introducirse en la problemática histórico-sociológica del choque cultural hay dos estrategias, tal vez complementarias, que han sido sugeridas por distintos autores contemporáneos. Una de ellas consiste, claro está, en el estudio interdisciplinar de las grandes migraciones en curso. Algo que se está haciendo ya con buenos resultados teóricos. La otra (más modesta, aunque quizás no menos interesante y, desde luego, más al alcance de mis pocas fuerzas) consiste en mirar hacia atrás, con espíritu histórico-crítico, para estudiar la dimensión y las consecuencias de otros choques culturales anteriores.

No siendo yo psicólogo, ni neurólogo, ni antropólogo, ni sociólogo, me pareció que, al tratarse de choque entre culturas, de incomprendiones étnicas, de xenofobias y racismos, había de regresar al hogar clásico de la modernidad en que se cocieron todas esas cosas. Me he fijado en un choque cultural, de gran importancia, que todavía nos sigue tocando de cerca: el que se produjo en América durante la conquista y colonización del continente por los europeos (españoles, portugueses, franceses y anglos).

Vale la pena recordar a este respecto que en la base de las leyendas elaboradas por todas las grandes culturas históricas está siempre presente *la gran peregrinación, la gran errancia*, esto es, una gran migración que abre una nueva era y que, en mayor o menor medida, supone para estas culturas la reelaboración de los orígenes. Es posible, por tanto, que una revisión del pensamiento moderno en sus orígenes en torno al importante choque entre culturas que se produce a partir de 1492 tenga algo que enseñar a la filosofía moral y política del "posmodernismo" que se debate entre la autocrítica del eurocentrismo y la consideración del racismo cultural como ideología funcional al capitalismo tardío.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas hay razones de peso para volver a fijarse preferentemente en ese momento histórico.

Una de estas razones procede de la dialéctica negativa. El mero retorno del pensamiento racional a la razón ilustrada, tantas veces postulado en los últimos tiempos, es insuficiente para tratar de explicar qué pueda ser la conciencia de especie ante el choque entre culturas. La historiografía general, la antropología y la historia de la ciencia de la época de Einstein y de Freud han puesto de manifiesto cómo el concepto mismo de *tolerancia* elaborado por los ilustrados europeos revela el etnocentrismo de éstos, su consideración del *otro* (esto es, del africano, del americano o del asiático, pero también del europeo oriental) como simple infante, primitivo o bárbaro al que hay que educar en nuestra cultura: su pretensión, en suma, de la permanente superioridad cultural de nuestro "dar lumbre" a los otros.

En efecto, la mayoría de los filósofos morales y de los científicos sociales de la Europa ilustrada aprobaron, sin más crítica que la objeción utilitarista o egoísta, el expolio colonizador de América, África y Asia por sus paisanos, por nuestros paisanos. El análisis particularizado de los escritos de Adam Smith, James Mill, Jeremy Bentham,



John Stuart Mill y el primer Marx deja pocas dudas al respecto<sup>3</sup>. La aceptación de esta idea de la inferioridad del otro es patente en Buffon, cuando habla de la debilidad o de la inmadurez de los habitantes del continente americano; se encuentra también en Hume, cuando trata de los caracteres nacionales de los habitantes de los trópicos; se repite igualmente en los Essai sur les moeurs de Voltaire, donde el ilustrado tergiversa a Las Casas y se representa a los americanos como hombres tiernos y tímidos, de un temperamento débil que les hace naturalmente esclavos.

En Europa el interés por los problemas derivados del choque entre culturas fue más bien asunto del pensamiento romántico. Pero hecho el reconocimiento, hay que llamar también la atención sobre la insuficiencia del romanticismo europeo a este respecto. Ante todo por la tendencia, fácilmente observable, a tensar el arco para disparar en la dirección contraria a la del pensamiento ilustrado. Goethe, que vivió aquel exceso, hace el elogio de la joven América pero acaba prefiriendo el reencuentro con la Naturaleza a las nuevas fábulas medievalizantes que enlazan la atracción romántica por la pasión de la juventud con el gusto por lo fantasmagórico<sup>4</sup>:

*Tú, América, lo pasas mejor  
que nuestro viejo continente:  
ni tienes castillos en ruinas  
ni tienes basaltos  
No te turban en lo interior  
cuando es tiempo de vivir  
las inútiles memorias  
las contiendas vanas  
¡Gozad vuestra hora con fortuna!  
Y si dan en poetizar vuestros hijos  
librelos el hado propicio  
de fábulas de hidalgos, bandidos y fantasmas*

No obstante, también hay razones de tipo positivo para recalcar en los orígenes de la modernidad, en el siglo XVI, en busca de argumentos para entender el choque

<sup>3</sup> Véase *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, edición citada, capítulo XI, “Ilustración, tolerancia, incompreensión”. Y para el detalle: Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica: 1750-1900* (traducción castellana de Antonio Alatorre). FCE, México, 1982 (2ª edición corregida y aumentada); Carlos Rodríguez Braun, *La cuestión colonial y la economía clásica. De Adam Smith y Jeremy Bentham a Karl Marx*. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

<sup>4</sup> He copiado aquí la traducción que hizo Alfonso Reyes. Cansinos Assens prefiere: “Y si a tus hijos también/ les da por romancear/ que la suerte binhechora/ los libre, para su bien, /de cultivar argumentos/ de caballeros, bandidos/ y pavorosos espectros”. Y sobre cómo entender aquella afortunada circunstancia de que no haya basaltos en el nuevo mundo, trae Cansinos Assens a colación esta curiosa nota de Goethe (que conviene leer como sugerencia de lo insatisfactorio que es cualquier retorno a los grandes): “Debemos reputar dichoso a este continente, exento de efectos volcánicos, por lo que la geología del nuevo mundo presenta un carácter más sólido que la del antiguo, donde nada se tiene ya en pie con firmeza, según parece”. En Johann W, Goethe, *Obras completas*. Madrid, Aguilar, tomo I, pág. 1424.



cultural y la conformación de una conciencia de especie. Lo que llamamos racismo surgió en Europa de una combinación de factores, dos de los cuales al menos tienen directamente que ver con esta historia nuestra. Uno fue el racismo "culturalista" antijudío; el otro fue el intento endógeno de racionalizar o legitimar el primer colonialismo a partir del encuentro con los amerindios poniendo el acento en la superioridad cultural de los europeos cristianos. Pero la controversia a la que entonces dio lugar este intento produjo, entre otras cosas, un acercamiento a los problemas del paria y un concepto de la comprensión de la alteridad que han quedado en la historia como auténticos cabos sueltos que nos conviene recuperar en esta hora difícil. Tanto más cuanto que aquellos cabos sueltos fueron en un principio parte de la conformación autocrítica de la propia cultura europea y, sin embargo, por razones de peso, y que no son ahora del caso, se les ha prestado muy escaso interés en el marco de la filosofía política laica producida en los pueblos hispánicos.

## 7

¿Puede el estudio de la percepción de la alteridad cultural en el caso de un choque tan intenso como el que enfrentó a europeos y amerindios ser útil para analizar problemas de indefinición y anomia que se dan en el presente? ¿No equivalen nuestras indefinición y perplejidad actuales al nepantlismo de los indios americanos de 1500 que sufrían por estar en medio, atormentados por su percepción de que no podían aceptar los dioses del otro a sabiendas de que los propios dioses habían muerto? ¿Puede alguna de las versiones del relativismo cultural que fueron formuladas a partir del debate filosófico, teológico y jurídico del siglo XVI valer todavía para entender comportamientos culturalmente contradictorios en una época caracterizada por la mundialización del mercado, la mercantilización universal, las grandes migraciones y la crisis, ya muy patente, del estado-nación? ¿Es posible derivar del debate europeo sobre los indios americanos un concepto de tolerancia todavía aceptable en estos nuevos tiempos de xenofobia y de reafirmación del racismo en la Europa central, occidental y del sur?

Alguna respuesta a estas preguntas es posible avanzar ya aquí. No sin antes advertir que el que escribe cree saber que está obligado a dar algunos pasos previos al objeto de evitar la impresión de salto en el vacío, la sensación de que nos adentramos en la mera especulación, o incluso el defecto del anacronismo. Pues el apresurado traslado desde los hechos y las ideas de los inicios del siglo XVI a los problemas y las discusiones de las postrimerías del siglo XX puede producir en el lector amable una comprensible sensación de mareo intelectual (aun en el supuesto de que hayan sido superados los otrora comprensibles prejuicios acerca de analogías históricas que habitualmente se desprecian pero que se siguen practicando cuando conviene: ¿qué es si no la broma, tan generalmente aceptada, según la cual la historia nos repite como farsa lo que un día, antes, fue tragedia?).

Se sabe también que el interés de todo estudio en el que las analogías ocupen algún lugar de importancia es siempre heurístico. Desde una perspectiva exclusivamente teórico-metodológica no es exagerado decir que el análisis comparativo de choques culturales diferentes puede ayudar a comprender la persistencia o reiteración de algunas incomprensiones culturales del presente. Una de



las enseñanzas que aporta el estudio comparativo de diferentes choques culturales intensos es la siguiente. Por lo general, la lengua de la cultura invasora ha traducido en forma tal los conceptos básicos de la otra cultura que ya esta traducción tiende a fundamentar lo que en seguida se expresará como inferioridad cultural del otro. Ocurrió en el siglo XVI con la versión de términos expresivos de las culturas maya, inca o mexica y está ocurriendo hoy en día con la retraducción apresurada al inglés de términos de culturas colonizadas que no son vertibles sin más a la forma inglesa de la cultura del capitalismo tardío. Ciertamente es que la etnología comparada y la antropología permiten hoy en día llamar la atención de los gobiernos y de las poblaciones acerca de tales excesos, pero esas llamadas de atención, casi siempre muy limitadas y minoritarias, no pueden tapar el hecho de que el problema se sigue ampliando a todo el mundo. Tal es la razón de que hoy se sientan *nepantla* muchos europeos cuyos antepasados mostraban sin reticencias su prepotencia hace cinco siglos.

## 8

Por lo que conocemos de la historia de la humanidad (que, ciertamente, no es mucho, puesto que todavía al final del siglo XX nuestros libros de texto siguen denominando "invasión de los bárbaros" a las grandes migraciones que tuvieron lugar en el continente europeo), el choque cultural suele traer aparejado el etnocidio (la muerte cultural) o el genocidio (la muerte física) de una de las culturas que se enfrentan. Esta repetida experiencia entre los humanos explicaría, sin necesidad de más consideraciones, la reiteración y la magnitud de un fenómeno social tan extendido como la xenofobia, particularmente en casi todos aquellos momentos históricos en que, debido a la existencia de grandes movimientos migratorios, una cultura se siente atacada por otra o se percibe a sí misma como víctima potencial de una relación demasiado intensa con otra cultura.

La literatura universal ha construido a partir de esta percepción, y en todas las lenguas, algunas de sus piezas más hermosas, aunque tal vez ninguna tan sencillamente dramática como aquella, de origen mexicana, que relaciona el genocidio con la muerte de los propios dioses y esta última, de manera más materialista, con los inconvenientes del estar *nepantla*, sin identidad, por el forzado o no querido "estar vosotros entre nosotros y nosotros entre vosotros", que le dicen a Felipe II los notables indígenas de Tacoplan (Tacuba), en una célebre carta en la cual solicitan, además, del rey de las Españas el apoyo de Bartolomé de las Casas.

Si la historia del choque entre culturas hubiera de quedar reducida a una monótona sucesión de genocidios y de etnocidios, en la que las culturas o sociedades denominadas "frías" siempre acaban siendo destruidas por aquellas otras culturas o sociedades "cálidas" (técnicamente evolucionadas, capaces de autoconsciencia y de autodesarrollo) con las que entraron en contacto, como parecía sugerir la antropología estructuralista de hace unas décadas, entonces este volver ahora sobre el asunto, preocupados por lo que vaya a ser nuestro fin de siglo, estaría de más, saldría sobrando. Pues el futuro de los choques culturales que estamos empezando a vivir no pasaría de ser una crónica, otra más, de las varias muertes anunciadas.



Pero ni esto ha sido siempre así, ni tiene por qué serlo necesariamente en el futuro. Manuel Sacristán<sup>5</sup> esbozó hace dos décadas un punto de vista a este respecto al que creo que nos convendría atenernos. Discutiendo la construcción teórica de Lévi-Strauss y, más en general, el punto de vista estructuralista, entonces muy extendido, Sacristán negaba, por exagerada, la división dicotómica entre “sociedades frías” y “sociedades cálidas” al tiempo que objetaba también la presentación, a veces hipócrita e interesada, de casos históricos de “adaptaciones rápidas y beneficiosas” de poblaciones cuyas culturas han chocado con la europea. Su conclusión en este punto era que, en el choque cultural, han existido y existen combinaciones variables que van del genocidio a la adaptación beneficiosa pasando por el etnocidio y el genocidio *frustrados*.

En cualquier caso, no está dicho que todo cambio alógeno de una cultura sea mortal para ella (o para sus individuos) en el sentido de implicar la pérdida de la consciencia de la continuidad. Esta crítica en paralelo del progresismo estructuralista y de los remordimientos de los europeos, de su conciencia desgraciada (que ha llegado a la autoatribución de los orígenes de una práctica como la *scalpación*) permitía a Sacristán esbozar algunas interesantes sugerencias filosófico-antropológicas. Una de ellas es la que se refiere a la correlación existente entre resistencia de la cultura indígena al genocidio y asimilación de las fuerzas e instrumentos de producción de la cultura invasora por parte de la cultura invadida.

En las páginas que siguen he tenido muy en cuenta la hipótesis de Sacristán según la cual *la dimensión del genocidio y del etnocidio ha dependido históricamente no tanto de la bondad o maldad de los individuos de la cultura invasora cuanto de la capacidad de producir muerte inherente a su sistema u organización económico-social*. Esta hipótesis abre camino a una concepción dialéctica, y tal vez trágica, pero no lineal-progresista, de la relación entre desarrollo técnico-económico y posibilidades civilizatorias en el choque cultural. Al contemplar las fuerzas productivas como potencialmente portadoras *también* de destructividad, la hipótesis nos acerca, de paso, a una explicación del por qué, más allá de la bondad o maldad de los miembros de una cultura invasora y de sus ignorancias, ésta ha hecho históricamente más daño, desde el punto de vista etnográfico, cuanto más desarrollado estaba su sistema tecnoeconómico, como se ve en el continente americano. Por último, y por lo que hace a la colonización española en América, esta idea de Sacristán permite, en mi opinión, abrir camino en esa selva de los tópicos que son las leyendas rosa y negra para dar una explicación plausible de lo que ya en el último tercio del siglo XVI se empezó a ver como un genocidio tal vez querido pero, en muchos aspectos, frustrado.

## 9

La idea que he querido documentar en los capítulos que componen este ensayo se podría formular así: para cumplir la tarea de esta hora, para hacer frente a la barbarie del neo-racismo, más que un regreso genérico a la Ilustración, al pensamiento ilustrado, es menester atender no sólo al espíritu de tolerancia de los ilustrados clásicos (de Locke y de Voltaire), sino recuperar a la vez lo que podríamos

---

<sup>5</sup> Al ir anotando el libro de S.M. Barrett (Ed.), *Gerónimo. Historia de su vida*. Barcelona, Grijalbo, colección Hipótesis, 1975. Aquellas notas inauguraban una fase nueva en el marxismo de Sacristán.



llamar "la variante latina" en la reflexión sobre el choque entre culturas; una variante de la comprensión de la alteridad y de la tolerancia que se inicia con el pensamiento filosófico-moral en la España del siglo XVI (Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas) y que tal vez tuvo luego sus principales continuadores en Michel de Montaigne, en Ferdinando Galiani, en Giacomo Leopardi. Me inspira esta propuesta una aguda reflexión de Anthony Pagden sobre los dos enfoques modernos al problema del relativismo cultural; reflexión que enlaza, además, con algunas consideraciones paralelas de Todorov sobre el problema del otro<sup>6</sup>.

La que he llamado "variante latina" de la filosofía moral europea se fue configurando a partir de la reflexión crítica acerca del encontronazo entre culturas que supuso 1492, y más concretamente en torno a esta pregunta: ¿En qué sentido influyó en Europa el conocimiento de otros hábitos y de otras costumbres que obligaban a romper con una concepción absolutizadora de los valores? ¿Cómo fueron interpretadas las diferencias culturales más llamativas entonces descubiertas? La respuesta más cortante y conocida a esta pregunta fue la de Montaigne:

*El hecho de que ciertos pueblos vuelvan la espalda en señal de saludo y se coman a los padres en señal de respeto basta para perder cualquier confianza en leyes vinculantes universalmente.*

Pero para llegar a ella, a una respuesta así, hacía falta o un debilitamiento del propio código moral o la autocritica de una cultura que hasta entonces había afirmado siempre, sin vacilaciones dignas de nota, la propia superioridad. Atendiendo a esta última disyuntiva es posible establecer tal vez una distinción de importancia entre un relativismo que camina hacia el escepticismo moderno y un relativismo cultural que no se considera escéptico, que no se quiere escéptico, o, mejor, que pretende todavía dar la batalla teórica contra los escollos prácticos del escepticismo estándar del tipo todo vale.

Esta otra relativización de lo cultural hizo camino en la controversia sobre la naturaleza de los indios americanos que tuvo lugar en España entre 1500 y 1560. La variante latina de la relativización cultural trata de entender el por qué de los hábitos del otro pero al mismo tiempo cree que, aceptada la diversidad, aún tenemos motivos racionales fundados para preferir moralmente entre comportamientos: o sea, que puede haber motivos existenciales racionalmente argüibles para establecer algún tipo de jerarquía entre los valores morales.

La "variante latina" disiente en esto de pensadores que, como Grotius, Pufendorf, Smith y Robertson, pusieron las bases de la teoría de los cuatro estadios en el desarrollo evolutivo de las culturas. Y se caracteriza por su intento de dar una explicación positiva de la diversidad cultural a partir del análisis de la diferencia que representaban los indios americanos. Aunque este punto de vista parte del inicial respeto al marco de la tradición aristotélico-tomista acaba (en sus puntas más elaboradas) desbordándolo al tener que comparar algunos dogmas de la tradición con las implicaciones prácticas del reconocimiento del derecho del otro a la diferencia.

---

<sup>6</sup>A. Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, traducción castellana de B. Urrutia: Madrid, Alianza, 1988; T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, traducción castellana de F. Botton: México, Siglo XXI, 2ª edición, 1989.



La variante latina del relativismo cultural arranca, como la otra, del intento de explicar y comprender la diversidad cultural. Y lo hace admitiendo la experiencia repetida, según la cual no por entender los hábitos o costumbres de los otros, de la otra cultura, proponemos éstos indiscriminadamente como modelo a los miembros de la propia cultura. Ese, y no otro, es el contexto histórico y teórico en el que hay que leer las afirmaciones comprensivas de Las Casas o de Montaigne sobre la antropofagia y sobre los sacrificios humanos. Este punto de vista entiende que determinados comportamientos culturales distintos a los propios, por lo general considerados aberrantes por los contemporáneos de la propia cultura, son sólo errores "probables". Lo que quiere decir: errores moralmente justificables o disculpables en el marco de una determinada comunidad que comparte, mayoritariamente o en su totalidad, aquel código de conducta; aunque, eso sí, modificables por instrucción (por evangelización, se dirá en el siglo XVI).

Esta filosofía de la alteridad defiende el punto de vista cristiano igualitario y, consecuentemente con ello, asume la comprensión del hacer del otro. Pero, al observar las diferencias, se resiste a debilitar el propio código moral rebajando el anterior universalismo a la categoría de filosofía moral mínima. En esto último se diferencia de la corriente que une a Grotius, Pufendorf, Adam Smith y Robertson. La "variante latina" se mantiene, pues, como una filosofía moral en sentido fuerte, inspirada, como la otra, en la tradición cristiana o, mejor, aristotélico-tomista; pero, en cambio, al entrar en conflicto con la forma que tomó la legitimación, también cristiana, del primer colonialismo acaba poniendo en duda piezas sustanciales de la propia tradición e invirtiendo incluso, en ciertos momentos, su signo cultural. Se hace así discurso en favor del otro, discurso a contrario en el marco de la cultura propia. En la medida en que el otro, en este caso los indios americanos, es equiparable al paria, al marginado, al desposeído o al excluido de nuestra cultura, se ha dicho, creo que con razón, que la variante latina en su forma más radical hereda el talante de Girolamo Savonarola y sus partidarios florentinos. Porque, en efecto, en su reafirmación del cristianismo da la primacía al ejemplo individual, a la afirmación de la libertad de la persona y a la búsqueda de la coherencia entre el decir y el hacer.

La variante latina empieza a configurarse en el debate en torno a la jurisdicción y el ámbito del poder de la propia cultura. Es, además, una teoría de la excepcionalidad (en la medida en que su preocupación básica será si la guerra que se hace a los otros, a los indios americanos, es justa o no. Sigue suponiendo una teoría moral en sentido fuerte (o sea, en el sentido de distinguir con mucha claridad y, sin discusión previa, lo justo de lo injusto). Mientras que la filosofía moral mínima del choque cultural suele practicar la crítica interna, por la vía de las comprobaciones sucesivas y la reducción cada vez más acentuada del carácter minimilista de su propio código en función de la utilidad (con lo que desemboca, en última instancia, o sea, en los momentos de excepcionalidad histórica y choque cultural agudo, en el cinismo civil escéptico), la variante latina que nace en el siglo XVI no parece tener más sistema de autocorrección que la vía de *la comprobación trágica*, el patetismo y la compasión.

Concluyo en este punto: ha existido un tipo de comprensión de la diversidad y de la alteridad que es anterior a la tolerancia ilustrada-liberal, un tipo de comprensión del otro que tiene raíz clásica (aristotélica) aunque modificada por el igualitarismo cristiano. Pero que, al perfilarse a través de la reflexión acerca del choque cultural en



el siglo XVI, echó un tronco que recuerda ya poco las raíces. La realidad de este concepto de tolerancia preilustrado no ha sido suficientemente bien percibida por el pensamiento filosófico-político europeo hasta ahora, porque este último sólo se ha fijado en el asunto del contrato social atendiendo muy poco al choque entre culturas. Es interesante subrayar, frente a esta insuficiencia, cómo reflexionando en el marco de una tradición sobre un problema nuevo se puede ir lejos (incluso más lejos que quienes se creen originales) siempre que se tenga pensamiento propio y se supere el miedo a dar cuenta, con verdad, de lo nuevo.

La *tolerancia ilustrada* es tolerancia hacia adentro, entre gentes formalmente iguales, en el marco de una cultura considerada por la generalidad que se afirma tolerante como superior precisamente por el nivel de formación alcanzado en comparación con el de las otras culturas. La tolerancia ilustrado-liberal es asimilacionista; es tolerancia en el marco de la doble moral, lo cual, en el plano de las relaciones internacionales, quiere decir: autoritaria con todas aquellas manifestaciones culturales externas previamente definidas como inferiores. Por eso los ilustrados liberales son generalmente partidarios del mantenimiento del colonialismo o no hacen problema de su existencia.

La "tolerancia" de la variante latina, en su versión lascasiana, empieza siendo piedad, compasión del otro; pero, al discutir con la propia cultura, se va haciendo radicalmente crítica de la doble moral, de la existencia de dos varas para medir las (supuestas) barbarie e ilustración de los hombres; es, pues, comprensión del otro globalmente considerado, tolerancia referida a la cultura que la generalidad considera bárbara; comprende las otras costumbres aunque las considere bárbaras y no pueda compartir el comportamiento de los miembros de la otra cultura; es "tolerancia" en la duda, pues pone entre paréntesis la creencia generalizada según la cual el bárbaro es sólo el otro; mantiene el mismo criterio de valoración en la estimación de todas las costumbres, pero tiene, además conciencia histórica, que utiliza en la argumentación a favor de la comprensión de la otra cultura y en contra de los olvidos interesados relacionados con la barbarie o la crueldad de la cultura propia; no es, pues, una tolerancia relativista o cínica en el sentido de estar dispuesta a pasar por alto los aspectos deplorables de la cultura otra que trata de comprender o justificar en todo contexto, en toda discusión; al contrario: distingue y da mucha importancia a las circunstancias de la discusión, porque afirma al mismo tiempo la necesidad moral de una jerarquización de los valores y la primacía moral del ponerse a favor de los generalmente considerados inferiores; en última instancia, también la tolerancia preilustrada se hace intolerante en ciertos momentos cruciales: cuando no debate con los otros, esta tolerancia se hace autoritaria contra los miembros de la propia cultura que están demasiado seguros de la propia superioridad; es, en suma, tolerancia en nombre de los (comparativamente) oprimidos, de los de abajo.

Es verdad que en el concepto de tolerancia/compasión inaugurado por Bartolomé de Las Casas quedan muchos restos teocráticos, propios de una lectura tomista de la ética aristotélica. También es verdad que el lado oscuro de este concepto de tolerancia compasiva es la tendencia al paternalismo. Tales restos teocráticos y paternalistas obligan a considerar a Las Casas como un autor de transición, como un pensador entre dos aguas, que poco a poco va haciendo a un lado el bagaje aristotélico-tomista para sustituirlo por un análisis muy empírico de la realidad



americana y por una comparación muy ajustada con la realidad de la cultura castellana de la época. Se podría emplear la expresión pasoliniana de *empirismo herético* para calificar el punto de vista que funda este concepto lascasiano de tolerancia.

## 10

El discurso del indio metropolitano, el discurso lascasiano, es la primera manifestación histórica del remordimiento producido por los daños causados a la otra cultura, la primera manifestación histórica de la conciencia desgraciada del eurocentrismo: una autocrítica que se hace desde dentro de lo que hemos dado en llamar "cultura europea", y, más específicamente, desde dentro de la variante de esta cultura europea desarrollada en aquel "extremo occidente" de Europa (Pierre Vilar) que es España, donde se pusieron las bases del primer colonialismo moderno y se produjo la primera controversia teórica interesante al respecto.

Todo estudioso o aficionado a la batalla de las ideas que tuvo lugar en el siglo XVI queda, antes o después, prendado de la personalidad incomparable de Bartolomé de las Casas: activista, historiador, jurista, político, teólogo y, por encima de todo, clarividente testigo memorialista de la *gran perturbación*. Fray Antonio de Remesal, uno de los primeros grandes historiadores de aquellos hechos, sintió ya esta atracción de la que hablo. Al llegar al capítulo noveno del libro segundo de su *Historia general de las Indias occidentales* se pregunta Remesal "por qué se escribe tan por extenso de la vida del señor Bartolomé de las Casas". Y da esta respuesta, que sigue valiendo al cabo de los siglos: "Porque la mayor parte de su vida fue gastada en bien y provecho de las almas, así de los españoles como de los naturales de estas partes, y en procurar el buen gobierno de este Nuevo Mundo".

También yo he sentido la vieja atracción. La idea de hacer un discurso del indio metropolitano se inspira, naturalmente, en el pensamiento y en la acción de aquel hombre inolvidable. Y pretende recordar al mismo tiempo una broma, casi olvidada ya (y, por tanto, vista desde el olvido de hoy, sin las aristas polémicas que un día tuvo) de los estudiantes universitarios italianos del 77 que, al declararse "indios metropolitanos", trataban de enlazar la protesta del 68 con la afirmación radical de la autonomía de las organizaciones alternativas de la sociedad civil, basadas en el trabajo voluntario, frente al Estado, con la dignidad del indio que no se rinde ante las trompetas de la modernidad sólo mercantil.

El móvil de la autocrítica que para un europeo del último tercio del siglo XX representa el discurso del indio metropolitano es, claro está, una consideración de esas que llaman de filosofía moral; aunque no exclusivamente moral. La autocrítica deplora precisamente el sentido hipócritamente "moral" de las declaraciones papales con motivo de los fastos del V Centenario del Descubrimiento de América.

"En el aspecto evangelizador", ha escrito Juan Pablo II en *la Carta apostólica a los religiosos y religiosas de América Latina*, "el Descubrimiento señalaba la puesta en marcha de un despliegue misionero sin precedentes, que, partiendo de la Península Ibérica, daría pronto una nueva configuración al mapa eclesial. Y en un momento en que las convulsiones religiosas en Europa provocaban luchas y visiones parciales que



necesitaron de nuevas tierras para volcar en ellas la creatividad de la fe [...] Era el prorrumper vigoroso de la universalidad querida por Cristo [...]. La Iglesia no quiere desconocer la interdependencia que hubo entre la cruz y la espada en la fase de la primera penetración misionera. Pero tampoco quiere desconocer que la expansión de la cristiandad ibérica trajo a los nuevos pueblos el don que estaba en los orígenes de Europa, la fe cristiana, con su poder de humanidad y salvación, de dignidad y fraternidad, de justicia y amor al nuevo mundo".

He ahí nuevamente el lenguaje del Poder: la verdad a medias y a destiempo; el reconocimiento de la interdependencia entre la cruz y la espada, la defensa tardía de las víctimas del genocidio que tuvo lugar en América, la justificación simultánea de los victimarios cristianos del siglo XVI para criticar, de nuevo, en las circunstancias actuales, a aquellos que, cristianos o no, hacen algo por mejorar la suerte de las pobres gentes en el umbral del siglo XXI desde las comunidades de base inspiradas en la filosofía de la liberación <sup>7</sup>.

La motivación del discurso que aquí propongo tampoco es exclusivamente científica, al menos en la acepción dominante que esta palabra ha tomado entre los científicos sociales académicos del final de siglo: no quiere tener, pues, el sentido cínicamente laico de los científicos sociales utilitaristas que se distancian del colonialismo y de la explotación europea de los indígenas con el argumento, sólo económico, según el cual ni colonialismo ni esclavización de los otros han sido rentables para nuestra cultura, olvidando que dichas prácticas dejaron de ser rentables para el cálculo económico europeo precisamente en el momento en que los costes sociales que había que pagar por la resistencia indígena no compensaba ya el cálculo económico previo.

No; el *discurso del indio metropolitano* trata de moverse por otros derroteros: aduce razones morales y científicas al mismo tiempo, se inspira en el escándalo moral de Bartolomé de las Casas pero viendo en su herencia sobre todo un *empirismo herético*, esto es, una percepción de los hechos que en su tiempo fue considerada exagerada por la mayoría de los compatriotas y que ahora, cinco siglos después, empieza a verse ya como una descripción precisa, apasionada y moralmente motivada, eso sí, de lo que realmente estaba pasando en los orígenes de la colonización de América.

Todo eso no quita para que todavía hoy siga habiendo mucha incompreensión al respecto. La obra de Las Casas, que fue altamente apreciada y comprendida en la España de 1530 a 1560, se convertiría en pieza despreciada y despreciable en el siglo XVII. Desde entonces aquella obra que nació del escándalo moral del cristiano consecuente iba a convertirse en piedra de escándalo del patriotismo españolista. Esto último tiene su explicación: muy pocos escritores conocidos han sido, en España y fuera de España, tan crudamente veraces al criticar los hechos de los propios, y precisamente aquellos hechos de los que los propios suelen mostrarse más orgullosos. El orgullo patrio, tan interrelacionado con el nacimiento y persistencia del concepto de barbarie como extranjería cultural, no puede soportar críticas así.

---

<sup>7</sup> Para la crítica véase Giulio Girardi, *La conquista, ¿con qué derecho?*. Nueva Utopía, Madrid, 1992, págs. 22 y 103-104. Y para la recuperación positiva del talante lascasiano desde el cristianismo: Gustavo Gutiérrez: *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Editorial Sígueme. Salamanca, 1993, un trabajo que junta buena documentación y punto de vista.



Necesita hacerse violencia para soportar tanta luz, para ponerse ante la puerta del espejo que refleja lo que realmente somos en la historia interminable.

Por eso no es fácil, ni siquiera hoy, cinco siglos después, medirse con Las Casas.

Y por eso mismo me he tomado con mucha paciencia, en los capítulos centrales de este ensayo, la búsqueda de una explicación para lo que empezó pareciéndome una paradoja histórica, a saber: el que aquella crítica temprana de la primera forma moderna de colonialismo haya tenido que pasar, en un lapso relativamente breve de tiempo, del beneplácito casi generalizado al aislamiento, y del aislamiento a ser objeto del más feroz de los odios. Explicar pormenorizadamente por qué ocurrió esto sigue siendo una tarea apasionante. Tanto más cuanto que el declive y aislamiento de Bartolomé de las Casas en la España de 1550 coincide con la crisis financiera del Imperio y ésta con la configuración de un clima espiritual insoportable cuyo hito fue la detención y procesamiento, en 1558, del Arzobispo de Toledo.

Por un momento, entre la mole monumental de las declaraciones ante la Inquisición a que dio lugar este proceso memorable, se entrecruzan dos misterios históricos a cual más fascinante: el del viejo Las Casas, cuya visión del mundo se va radicalizando con la edad, y el de un hombre que todavía era Arzobispo de Toledo y al mismo tiempo paciente preferente de la Inquisición, Carranza de Miranda, amigo del otro Bartolomé y destinatario de una de las cartas más notables que se hayan escrito en aquellos tiempos sobre el choque entre culturas, la "carta grande" de Las Casas. Pensando en el destino de estos dos personajes me he permitido meterme en camisa de onces varas y establecer aquí una hipótesis sobre la relación entre la crisis financiera del Imperio, el proyecto de perpetuar las encomiendas y la crisis espiritual de 1558, que explica, o que querría que explicase, el entrecruzarse de aquellas dos tragedias en un momento absolutamente clave de la historia de España.

## 11

La incapacidad nuestra para un acercamiento sereno y distanciado a la obra de Las Casas es sólo el síntoma de otra incapacidad mayor: la de remirar aquella historia que comenzó el 12 de octubre de 1492 con ojos limpios, autocríticos, con criterios que no sean simples variaciones de la *leyenda rosa* a acomodaciones de la misma a los nuevos tiempos<sup>8</sup>.

Se me puede contestar, claro está, que incapacidades así no son exclusivas de las gentes que componemos este mosaico de nacionalidades y culturas que hemos dado en llamar España. Pues el exceso del orgullo nacional es un sentimiento muy arraigado en todos los rincones del planeta Tierra, como se está viendo, una vez más, en los últimos tiempos. Este exceso se da, particularmente, en la geografía europea, donde una y otra vez se elaboran variantes de los viejos etnocentrismos con pretensiones universalistas y, si alguna vez se reconocen humildemente las brutalidades de la propia tribu en el pasado, casi siempre es para acabar justificando ideológicamente la próxima barbaridad aún innominada.

---

<sup>8</sup> Se comprende la insatisfacción de Domínguez Ortíz, quien, en un balance de la discusión española durante el V Centenario, ha lamentado la escasa presencia de los historiadores en las comisiones organizadoras.



Tales orgullos desmedidos, tan extendidos, no dejan ver lo que fuimos, lo que fueron los otros. Dificilísimo asunto, éste de librarse de los propios orgullos nacionales desmedidos. Lo hemos visto, por activa y por pasiva, durante el año de los milagros<sup>9</sup>. Y es que, como decía Bertolt Brecht, pocas cosas hay tan contagiosas como esto de la demasía en la autoafirmación de los orgullos patrios. Aunque su forma de contagio no sea la más habitual en las epidemias: se produce casi siempre por reacción a otros orgullos patrios desbocados, como si los humanos fuéramos parte de un gran péndulo del que colgaran, inermes, los sentimientos colectivos.

Mal de muchos consuelo de tontos. Escasa razón para la consolación, por tanto.

Como suele ocurrir con los grandes personajes polémicos, la historia de nuestras relaciones colectivas con Bartolomé de las Casas ha sido paradójica, nada unidireccional. Ha sido, además, una historia cruzada y recruzada por la existencia de afinidades electivas e ideológicas, entre los estudiosos y el personaje, que rompe casi todos los esquemas interpretativos habituales. Basta consultar con algún detalle la literatura sobre Las Casas producida en España desde los años treinta de este siglo hasta 1976 para darse cuenta en seguida de esa complicación. Que es seguramente el resultado de la particular forma ibérica --si se me permite mentar una cosa así-- de entender la relación entre tradición y modernidad, algo que se verá, intuyó ya vagamente uno de los primeros editores ingleses de la Brevísima relación de la destrucción de las Indias. La consulta del material publicado durante la larga noche que fue la Dictadura<sup>10</sup> es muy aconsejable ahora, y puede servir (cuando se logra superar el desánimo que siempre produce el anacronismo ideológico) para hacerse una idea inmediata, plástica y económica, del camaleonismo de la ideología franquista en estas cosas.

Pero la complicación ideológico-sentimental en nuestras relaciones con Las Casas había empezado mucho antes. Ya en vida del personaje. Querido de los reyes y de los príncipes cuando maduraba su vida entre México y Castilla, entre Guatemala y Andalucía, Las Casas se quedó casi solo, y derrotado, en su vejez. La transición del reinado de Carlos V al de Felipe II, aquella década decisiva de 1550 a 1560, tan bien estudiada últimamente por M.J. Rodríguez Salgado<sup>11</sup>, marca de manera emblemática el declive de su estrella en la Corte.

## 12

---

<sup>9</sup> Hay excepciones, naturalmente: la mayoría entre los historiadores (Antonio Elorza, los colaboradores de John Elliot en *El mundo hispánico*, Miquel Izard, etc.); pero también entre los filósofos y ensayistas: Rafael Sánchez Ferlosio, Eduardo Subirats.

<sup>10</sup> Venancio Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Madrid, 1944 y 1951; R. Menéndez Pidal, *La doble personalidad de Bartolomé de las Casas*. Espasa Calpe, Madrid, 1963; A. Losada, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Tecnos, Madrid, 1970: representan diferentes formas del patriotismo españolista al tratar de la obra de Las Casas. Han contribuido a corregir aquella visión: J. Pérez de Tudela, Giménez Fernández, L.Hanke, M. Bataillon, J.A. Antonio Maravall, J. Goytisolo, M.M. Martínez, A. Elorza, A. Saint-Lu, León-Portilla, Alcina Franch, Pérez Fernández, etc.

<sup>11</sup> *Un imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo*. Barcelona, Crítica, 1992.



Se puede fechar el comienzo de la soledad de Las Casas: 1555. Es el momento en que el príncipe Felipe escribe a su hermana Juana dándole cuenta de los acuerdos de la Junta de Londres por los que la Corona decidía enajenar a los indios del Perú dándoselos definitivamente en propiedad a los encomenderos y aceptando así lo que Las Casas consideró siempre como el peor de los crímenes posibles: la encomienda perpetua. Felipe había decidido aceptar la propuesta hecha por don Antonio de Ribera, comisionado de los encomenderos del Perú, aduciendo razones de mucho peso: la quiebra económica del Reino. Habían pasado menos de cinco años desde que terminara la célebre controversia de Las Casas con Sepúlveda en Valladolid. No suele decirse, porque es un decir que complica la cosas de las ideologías y de la historia de las ideas, pero es importante decirlo ahora: todavía en 1550-1551 el amigo de la Corte, el amigo del Poder en la España de Carlos V, era Las Casas; el prohibido, el censurado, Ginés de Sepúlveda.

Esto es parte de la paradoja histórica: por razones que tienen que ver con la complicada transición del medievo a la modernidad, lo que habitualmente suele presentarse como la primera justificación moderna del colonialismo, es decir, la obra de Sepúlveda, fue censurada por el Emperador, mientras que, en cambio, el defensor de los indios, el más acérrimo crítico del genocidio, Bartolomé de las Casas, gozaba del favor de la Corona y del apoyo de los académicos universitarios, y publicaba (en 1552, sin complicaciones con la censura) la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Así fue. Y seguramente porque fue así, y porque esto no cabe en los esquemas simples de quienes ven los senderos de bosque históricos como autopistas o como líneas de ferrocarril de dirección única, casi todas las discusiones generales habidas hasta ahora sobre Bartolomé de las Casas, basadas en presupuestos ideológicos más que en la pasión por conocer que es propia del espíritu historiográfico, suelen acabar navegando entre tópicos, como ha ocurrido nuevamente en tantos de los actos convocados a favor y en contra del Quinto Centenario.

*Contra España toda  
él sólo  
de pelea*

escribió Martí en uno de sus homenajes a Las Casas. Así se le veía, desde América, al cabo de los siglos, cuando ya la Historia de aquella historia había empezado a ser enfrentamiento entre leyendas. Verdad a medias, ésta de Martí, como tantas otras de las verdades grandes. Verdad, sin duda, si se piensa en el último combate de Las Casas, el que libró contra todos, efectivamente, entre 1555 y el momento de su muerte en el convento de Atocha. El proyecto de Felipe II consistente en enajenar el Perú a cambio de los dineros de los "peruleros" (que decía el maestro Vitoria) no se llevó a cabo, finalmente. Y en ello, en que el plan de Felipe se frustrara, volvió a tener, como siempre, un papel esencial el propio Las Casas, el cual movilizó contra el proyecto a los pocos amigos que le quedaban en la corte, en particular Bartolomé Carranza.

Pero todo lector atento que compare las intervenciones de Las Casas posteriores a 1555 con lo que él mismo había escrito hasta entonces (incluida la *Brevísima relación*) se dará cuenta en seguida de su radicalización. Sobre todo en dos



puntos: el alejamiento crítico respecto de las actuaciones de la Corona y la insistencia en la idea de la *restitución* a los indios americanos de lo que en justicia era suyo. Esta radicalización *en el siempre llorar duelos ajenos* (como escribe al Rey en 1559) es lo propio, lo que le toca al activista político que en su vejez, pese a la soledad y a pesar de los reveses de la vida, sigue convencido de la razón de su causa y no está dispuesto a arrepentirse de nada, ni a dar su brazo a torcer en aquello que juzgó fundamento de su existencia.

El único arrepentimiento de Las Casas en su último combate fue también para radicalizar su discurso de indio metropolitano que un día descubrió, al otro lado del Atlántico, que aquellas gentes pobres, casi desnudas, *tenían mucho ser*. Se arrepintió de haber aceptado en su juventud el tráfico de negros en América para con ello tratar de detener la hecatombe de indios que llevó consigo la conquista de los españoles. Un arrepentimiento que no hay por qué considerar, como quiere el clásico, un doble error, sino, al menos en este caso, como título que honra al viejo pensador y hombre de acción que fue Las Casas. Vale la pena reproducir sus palabras porque todavía ahora se difunde por ahí aquella mancha en su biografía sin este recuerdo:

*Este aviso de que se diese licencia para traer negros esclavos a esta tierras dio primero el clérigo Las Casas no advirtiendo la injusticia con que los portugueses les toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera <el aviso> por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios*<sup>12</sup>.

Todavía hoy el último Las Casas, aquel Las Casas que combatió con todas las fuerzas que le quedaron en su vejez contra la permanencia de la encomienda en Perú y que empezaba a sufrir, también él, las consecuencias del endurecimiento de la censura inquisitorial posterior al Concilio de Trento, sigue siendo un desconocido para la opinión pública española y americana. El texto de la Apología que leyó contra Sepúlveda en la controversia vallisoletana de 1550-1551 no fue publicado hasta 1975, en la Editora Nacional de la época franquista, después de hallado por Ángel Losada en la Biblioteca Nacional de París. Apareció en un lugar y en una circunstancia que no han favorecido nada su difusión y conocimiento, pues la Editora Nacional fue cerrada, paradójicamente, en la década de los 80, cuando más interesante empezaba a ser su producción, de manera que aquel libro excelente ha

<sup>12</sup> La juvenil admisión de la posibilidad de llevar esclavos negros a las Indias está en *Apologética historia*, en la edición de *Obras Escogidas* de la BAE, volumen III, págs. 93-94. La rectificación, en el libro tercero de la *Historia de las Indias*. Una muestra de la persistencia del tópico entre los intérpretes es la introducción de A.E. Pérez Luño al tratado *De regia potestate* en la edición de las *Obras Completas* por Alianza: Madrid, 1988; reproducido en *La polémica sobre el Nuevo Mundo (Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho)*, Trotta, Madrid, 1992. Y para un análisis detallado y ecuánime de la evolución de Las Casas en este punto véase el estudio preliminar a la recopilación publicada por I. Pérez Fernández: Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de Africa. Preludio de la destrucción de las Indias* <Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización>. Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias/Instituto Bartolomé de las Casas de Lima, Editorial san Esteban, Salamanca, 1989.



estado fuera de la circulación durante años<sup>13</sup>. El tratado *De regia potestate*, una obra insólita que Las Casas no pudo ya publicar en la España del Inquisidor General Fernando Valdés y de Felipe II, recuperada para el Corpus Hispanorum de Pace a finales de los setenta por Luciano Pereña y J. M. Prendes, parece haberse quedado para discusiones entre eruditos, a pesar del llamativo subtítulo que le pusieron sus editores: *Derecho de autodeterminación*<sup>14</sup>. Y la *Quaestio Theologalis* (un interesantísimo documento para el conocimiento de la relación entre Las Casas y el arzobispo Carranza) ha permanecido inédito hasta hace muy poco<sup>15</sup>.

Y, sin embargo, a diferencia de la *Brevísima destrucción*, que es el libro más conocido de Las Casas, la *Apología*, los tratados escritos en los últimos años y esa pieza notabilísima del discurso lascasiano que es la carta (de agosto de 1555) a Bartolomé de Carranza ponen de manifiesto que nuestro hombre no era sólo, como se dice a veces, un voluntarioso defensor de los indios y un activista político sin igual, sino también un agudo polemista, culto y leído, que supo mezclar tradición y modernidad en un discurso tan híbrido como libre. De estos escritos, y de la gran *Historia*<sup>16</sup> que él mismo no llegó a publicar, brota un Bartolomé de Las Casas con pensamiento propio, con un concepto original de la tolerancia y con una capacidad para la comprensión de la cultura del *otro* en el choque cultural que invierte el tradicional argumento eurocéntrico para contribuir así, en última instancia, a la inicial conformación de la moderna conciencia de especie.

Este es el Las Casas que deberíamos proponer como lectura a nuestros jóvenes cuando hayan pasado ya definitivamente las resacas del *año de los milagros* y cuando las leyendas y contraleyendas que siempre traen las conmemoraciones indeseadas por tantos empiezan a ser sustituidas por llamamientos a la austeridad nacional de todos. Un Las Casas, por fin, del que pueda decirse una vez más lo que de él dijo Neruda:

<sup>13</sup> Hasta 1988, año en que la *Apología* se reeditó como volumen noveno de las *Obras Completas* de Bartolomé de las Casas, también al cuidado de A. Losada: Madrid, Alianza Editorial con la colaboración de la Junta de Andalucía. Dirige la edición crítica Paulino Castañeda Delgado. Y sobre el cierre de la Editora Nacional sigue valiendo la protesta de Rafael Sánchez Ferlosio en *Diario 16* del 17/VII/1994: “En aquestos escalones...(A la atención del nuevo ministro de Cultura)”, donde considera el hecho como “el más funesto y execrable entuerto” cometido por el inmediato antecesor de Jorge Semprún.

<sup>14</sup> *De regia potestate* (o derecho de autodeterminación), edición bilingüe por L. Pereña, J.M. Prendes, Vidal Abril y J. Azcárraga: CSIC, Madrid, 1969. Ahora, en una nueva edición al cuidado de Jaime González Rodríguez y con introducción de Antonio-Enrique Pérez Luño, ha sido incluida, junto con la *Quaestio theologalis*, en el volumen 12 de las *Obras Completas* (Alianza Editorial, Madrid, 1990).

<sup>15</sup> *Quaestio Theologalis*, edición de Antonio Larios Ramos y Antonio García del Moral Garrido, en *Obras Completas*, volumen 12. Alianza Editorial, Madrid, 1990. La fecha de redacción de este escrito ha dado lugar a una polémica de cierta importancia. Cf. al respecto: Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman, *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*. FCE, México, 1992 (que traduce y amplía: Helen-Rand Parish, *Las Casas as a Bishop*. Library of Congress, Washington, 1980).

<sup>16</sup> Según el plan para la edición crítica de las *Obras completas*, la *Historia de las Indias* ocupará los volúmenes 3, 4 y 5. Por el momento la *Historia* se puede leer en una de estas otras tres ediciones: Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-México, 1951, 3 volúmenes al cuidado de Agustín Millares Carlo; Editorial Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 2 volúmenes, al cuidado de Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto, Madrid, 1957 y 1961; Editorial Ayacucho, edición, prólogo, notas y cronología de André Saint-Lu, Caracas, 1986.



*Todo bajo tu sombra renace.  
Desde el límite de la agonía  
fundas la esperanza.*

Hará falta renovar un pensamiento así, un discurso del indio metropolitano, para tiempos en los que, descubierto ya por la modernidad que la caridad es insuficiente para cambiar de base un mundo de injusticias y desigualdades, los pobres "posmodernos" empezamos a descubrir que la crítica de la caridad, sin más, tampoco.