

Una retórica de guerra: la destrucción del otro

A rhetoric of war: the destruction of the other

Carlos Castañeda Desales

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Cuernavaca, Morelos, México | carlos1979casta@hotmail.com

Resumen

El trabajo analiza el discurso de los primeros ciclos del mundo colonial, en específico, el que plantea el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. En dicho tratado aparece una retórica de la guerra justa que hace uso de figuras del lenguaje que justifican la toma de territorios, bienes, y la producción de cuerpos dóciles. La retórica de guerra justa fue la relación que el imperio asumió frente al problema del otro y ha implicado la destrucción de éste. Ésta tiene sus efectos en el mundo actual por lo que es importante rastrear sus primeras manifestaciones.

Palabras clave: guerra, retórica, otro, cristianismo, imperio

Abstract

The work analyzes the discourse of the first cycles of the colonial world, specifically, the one raised by the *Treaty on the just causes of the war against the Indians*. In this treaty appears a rhetoric of war that makes use of figures of speech that justify the taking of territories, goods and the production of docile bodies. The rhetoric of war was the relationship that the empire assumed in the face of the other's problem and has implied its destruction. This has its effects in today's world, so it is important to trace its first manifestations.

Keywords: war, rhetoric, other, Christianity, empire

*¡qué error tan normal es creer que quemando,
desgarrando o acuchillando
se penetra el cuerpo secreto del otro!*

J. M. Coetzee

La filosofía justifica el dominio

En 1550 se imprimió por primera vez en Roma el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, libro de Juan Ginés de Sepúlveda que provocó polémica en cuanto se dio a conocer entre eruditos e instituciones de la corona española, así como una fuerte reacción que obligó a pensar los procedimientos que el imperio utilizaba para dominar el mundo colonizado (lo otro) y erradicar las alteridades que éste representaba para la retórica¹ cristiana, la cual organizaba los poderes y era base del pensamiento filosófico. La conquista de América, como nos hace pensar Tzvetan Todorov, para el discurso filosófico, fue el momento en que se introdujo un problema radical: el problema del otro o lo diferente a la Europa cristiana² que se producía única y absoluta. En sus términos, sería el problema del desconocido: “[...] extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie” (13).

El imperio español del siglo XVI sostenía, en términos filosóficos, que lo que podía pensarse y asumirse como verdadero no estaba más allá de los límites del poder de los reyes católicos. Su imaginario fantástico no aceptaba que después de las geografías cristianas pudiera encontrarse otro mundo, pues más allá de éstas, estaba el fin del mundo y las aguas tenebrosas que habitaban quimeras y monstruos. Gonzalo Fernández de Oviedo, erudito y cortesano, buen conocedor de la épica renacentista y amante de las novelas de caballería, muestra en sus textos que ese otro mundo era la realización del imaginario fantástico que la cultura dominante había construido. En sus discursos sobre el mundo conquistado plantea la existencia de grifos, gatos monillos, pero siempre en el límite de las creaciones cristianas, pues “más puede Dios hacer que el entendimiento del hombre entender” (cit. en Rodríguez Monegal 63).

1 Por retórica en este texto entendemos el uso de figuras del lenguaje que, en los discursos que produjo la colonización, en específico el tratado de Sepúlveda, tienen un uso principalmente bélico y de destrucción de lo otro. Por ejemplo: *razón* se usa como metonimia para designar que el imperio es superior frente al mundo conquistado.

2 Sirva esta denominación para referirnos a un conjunto de reinos que organizaban estructuras de poder en lo que hoy llamamos Europa y que en tiempos de Cristóbal Colón buscaban su unificación a través del cristianismo.

El imperio pensaba y se organizaba con la idea de que sólo el hombre cristiano –blanco, fuerte, poderoso, representante de dios en la tierra– podía ser reconocido entre sus iguales, formar fraternidad; mientras que los otros no eran considerados seres plenos o estaban en un estado natural que los definía como bestias, y su desnudez daba cuenta de ello. En uno de sus primeros viajes, Cristóbal Colón se encuentra con gente desnuda, condición que asume como uno de los rasgos característicos de los habitantes de ese otro mundo, así como prueba de su falta de cultura y de su carencia de verdadera humanidad que sólo era posible pensar a través del discurso cristiano.

Los indios, físicamente desnudos, también son, para los ojos de Colón, seres despojados de toda propiedad cultural: se caracterizan, en cierta forma, por la ausencia de costumbres, ritos, religión (lo que tiene cierta lógica, puesto que los seres humanos se visten después de su expulsión del paraíso, que a su vez es el origen de su identidad cultural). Además, está también su costumbre de ver las cosas como le conviene, pero es significativo el hecho de que lo lleve a la desnudez espiritual. “Me pareció que era gente muy pobre de todo”, escribe en el primer encuentro, y también: “Me pareció que ninguna secta tenían” (12.10.1492). Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley” (4.11.1492) (Todorov 44).

Esta era la manera de pensar no sólo de Colón sino de toda la Europa cristiana, la cual asumía este imaginario como parte de su proceso civilizatorio. La filosofía funcionaba como un discurso colonizador con el que se producían verdades para los poderes que necesitaban justificar la toma del territorio, bienes y la producción de cuerpos dóciles. Esta lógica de dominio se inscribió en el *Tratado sobre las justas causas* mencionado al comienzo de este escrito. En dicho tratado se encuentran confirmadas muchas ideas que se habían desplegado con la colonización de América; por ejemplo, la que afirmaba que los habitantes del otro mundo no podían ser considerados seres humanos porque desconocían a dios.

La colonización produjo un discurso filosófico que, de la mano de la fuerza militar, reticuló los espacios del mundo colonizado y extinguió de manera feroz a sus múltiples alteridades. Los descubrimientos imperiales se organizaron en dos registros principalmente: por un lado, el registro del dominio militar que defendía la idea de que a través de la fuerza se garantizaba el sometimiento de cuerpos, bienes y territorios; por el otro, el registro discursivo o filosófico con el que se justificaban los procedimientos de la guerra justa.

La filosofía colonial fue un discurso performativo que distribuyó los cuerpos alrededor de un espacio político; los colocó en una relación de inferioridad y vulnerabilidad respecto del cuerpo

colonizador. Si algo muestra el discurso filosófico de la colonia es que sus tesis tenían una dimensión muy importante para la transformación y producción del mundo colonizado, sus metáforas provocaron efectos en prácticas y cuerpos. El tratado de Sepúlveda es una manifestación de ello. En cada una de sus páginas se piensa y polemiza sobre la manera en que el imperio español debía proceder para construir su política en torno a esos extraños: los indios y su mundo inconmensurable. La solución para este tratadista no sólo debía responder a la creación de un orden discursivo; éste articulaba una guerra que en términos cristianos se presentara como justa.

En este tenor, una guerra era justa conforme a las siguientes condiciones: cuando se trataba de repeler la fuerza con la fuerza, recobrar las cosas injustamente arrebatadas, castigar a los malhechores, y debido a la superioridad cultural de un pueblo. En el caso de la colonización de México, la condición más defendida para la guerra que arguye Sepúlveda en su tratado es la superioridad cultural. La causa de superioridad cultural para la guerra contra los indios es defendida por Sepúlveda porque, citando a Manuel García Pelayo:

[...] si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y renuncian a su imperio. El mismo Sepúlveda se encarga de explicarnos lo que entiende por servidumbre: “torpeza de entendimiento y costumbres inhumanas y bárbaras”. El fundamento de esto se encuentra en el Derecho Natural, que en su diversidad de matices se reduce a un solo principio: “lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto”. Por ello “será siempre justo que tales gentes se sometan al imperio de los príncipes y naciones más cultas y humanas, para merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes se reduzca a vida más humana y al culto de la virtud” (Sepúlveda 19).

La filosofía proporcionó a Ginés de Sepúlveda los elementos conceptuales para legitimar la guerra del imperio contra los indios y despojarlos de sus territorios y bienes. Sus estudios de filosofía grecolatina y admiración a los héroes griegos le hicieron pensar que era indudable la idea que sostiene: “lo perfecto debe gobernar lo imperfecto” (87). Es decir, la servidumbre de los colonizados –por medio de la guerra– era necesaria porque, para la mirada de este filósofo, estos carecían de cultura y sus costumbres eran bárbaras e inhumanas. Su torpeza era evidente y como dice Aristóteles en su *Política*: “[...] por naturaleza, unos son libres y los otros esclavos. Y que a éstos les conviene la esclavitud, y es justa” (126). El descubrimiento imperial colocó a los habitantes del mundo colonizado del lado de la esclavitud; era la estrategia para exterminar al otro, a sus culturas y filosofías. La filosofía sirvió como orden conceptual para el dominio imperial. En este sentido, el *Tratado sobre las justas causas* es la solución al problema del sometimiento del otro.

La solución es la guerra

El *Tratado sobre las justas causas* está construido a través de dos personajes: Demócrates es uno, Leopoldo, otro; cada uno representa el imaginario que el imperio reproducía en torno al problema de la conquista de América. El diálogo que abren estos personajes se encierra en una comunicación entre iguales. Es el pensamiento de los libres que resuelven cómo debe tratarse al mundo conquistado y, para adelantar un poco, la solución que defienden en todo el tratado es la guerra: la guerra como estrategia para el gobierno del otro.

¿Por qué la guerra es el principal argumento de Demócrates frente a la caridad cristiana que defiende Leopoldo? Porque con lo imperfecto no se puede negociar, no es posible establecer acuerdos en otros términos que no sean los de las armas y la destrucción. Incluso esto lo plantea Demócrates como un aspecto del derecho natural. En un momento de su argumentación dice lo siguiente:

Por otra parte, debes recordar que el dominio y potestad no es de un sólo género sino de muchos, porque de un modo, y con una especie de derecho, manda el padre a sus hijos, de otro el marido a su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado a los ciudadanos, de otro el rey a los pueblos y a los mortales que están sujetos a su imperio, y siendo todas estas potestades tan diversas, todas ellas, sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural, que aunque parezca vario, se reduce, como lo enseñan los sabios, a un solo principio, es a saber: que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario. Y es esto tan natural, que en todas las cosas que constan de otras muchas, ya continuas, ya divididas, vemos que hay una que tiene el imperio, según los filósofos declaran (Sepúlveda 83).

Más adelante Demócrates le hace ver a Leopoldo que la guerra no sólo es una cuestión ontológica que deben ejercer unos pueblos sobre otros, la plantea como un compromiso ético al que están destinados los gobiernos perfectos. En este sentido, la misión de los imperios al hacer la guerra tiene como afán hacer virtuosos y dotar de un poco de humanidad a los que por naturaleza carecen de esta. De esta manera se justificaría la guerra: debe emprenderse por el propio bien de los sometidos. Si la guerra no forma parte del proyecto imperial, según Demócrates, se pone en riesgo la vida del pueblo sometido, ya que al carecer de cultura, historia, leyes, y practicar sacrificios y canibalismo, es una amenaza para sí mismo. Así es como la guerra, además, se vuelve justa, cuando se considera un compromiso cristiano para llevar el bien más allá de los lindes del imperio.

La visión anterior ya estaba en las primeras incursiones de Colón a América, quien pensaba que su misión más importante no era descubrir nuevas rutas comerciales para la corona, sino llevar más allá de las tierras conocidas la fe cristiana, el bien. De no ser así, el mal, que ya había experimentado España por la presencia del mundo musulmán, extendería su reino. Por su propio bien, el mundo colonizado tenía que volverse súbdito de la corona. Es así que la lucha se traducía en términos de la batalla entre el bien y el mal, y el orden teológico del mundo cristiano se jugaba en ello. Para Sepúlveda la guerra contra los indios representaba el triunfo del bien sobre el mal y por esto era una cuestión de justicia.

Demócrates tenía bien claro que la teología bíblica justificaba el sometimiento. En el *Tratado*, cuando Leopoldo defiende que no es de cristianos pensar en hacer la guerra para enseñar la fe, Demócrates retoma sus argumentos con ejemplos de varios tipos; algunos de ellos vienen de su formación clásica y otros de sus creencias bíblicas. Por lo que respecta a los primeros, es evidente que son menores en comparación con los que vienen de la palabra de los padres de la iglesia o de pasajes bíblicos. Parece que a este personaje le causa timidez pensar en esa cultura que lindaba con la herejía, por lo que suele dejar a un lado este tipo de ejemplos.

La interpretación que Sepúlveda hace de la cultura cristiana tiende a confirmar los dogmas de la iglesia, es un cristiano que piensa que la única forma de extender los dominios del imperio es por medio de políticas contundentes como la guerra. El suyo es un pensamiento pragmático que extrae metáforas de su cultura para sostener que la solución a las empresas del imperio no tiene que ver con buenas intenciones sino con estrategias y posicionamientos de lucha. Por ello, cuando cita a San Agustín lo hace para sostener que éste defendía la guerra si su fin consistía en establecer la paz, y cuando piensa en pasajes de Jesús sostiene que éste no puso la otra mejilla de manera incondicional, sino que recriminó a su agresor. Sepúlveda dice, a través de Demócrates, que “Cristo, abofeteado del mismo modo, tampoco presentó la otra mejilla, sino que para que el agresor no extremase la injuria, le reprendió con graves razones [...]” (61).

En el despliegue de sus argumentos, se observa a un personaje que defiende la guerra justa como única relación con los otros. Los argumentos de Leopoldo nada pueden contra las razones de quien representa a una cultura superior. Incluso en ocasiones los planteamientos de Leopoldo lo hacen ver como un ingenuo que, a pesar de pertenecer a una cultura superior, no es capaz de entender que con los inferiores no se debe tener ningún tipo de piedad porque es un inconveniente para quienes necesitan ser civilizados por las armas. Como se menciona en párrafos anteriores, para Sepúlveda hay una distribución de lo humano en la que algunos pueblos son superiores a otros. Si bien no plantea esto en términos de un discurso biológico –que será el dispositivo de poder del siglo XVIII– sí lo hace desde un

discurso que sostiene dotes de superioridad moral. Respecto a los colonizadores dice: “Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad” (105).

Frente a esta superioridad que plantea Demócrates poco se puede decir de los atributos morales de los *hombrecillos* que son un agravio para los triunfos de las culturas centrales. Éstos para el *Tratado* son cobardes, tímidos y caníbales, y sus costumbres son un peligro para cualquier rasgo de cultura digna. Aunque en el texto se menciona algún personaje destacado como el rey Moctezuma, inmediatamente se le quita cualquier dote moral. Al respecto del rey azteca dice Demócrates:

Habiendo ocupado Cortés la ciudad de este modo, hizo tanto desprecio de la cobardía, inercia y rudeza de estos hombres, que no sólo obligó por medio del terror al rey y a los príncipes que le estaban sujetos a recibir el yugo y señorío de los reyes de España, sino que al mismo rey Moctezuma, por sospecha que tuvo de que en cierta provincia había tramado la muerte de algunos españoles, le puso en la cárcel, llenándose los ciudadanos de terror y sobresalto, pero sin atreverse siquiera a tomar las armas para liberar a su rey (Sepúlveda 107).

Para este personaje la palabra *rey* no es propia del mundo colonizado, porque a pesar de tener instituciones públicas, ciudades racionalmente edificadas (que de acuerdo con uno de los soldados de Cortés, Bernal Díaz del Castillo, eran tan extraordinarias como las de las grandes civilizaciones que habían explorado), reinos no hereditarios y un comercio ordenado de manera ejemplar, carecían de leyes y de la noción de propiedad. Por lo que no podían asumir todo ello como evidencias de un mundo racional sino como resultado de la necesidad natural y daba cuenta de un mundo en el que la anarquía campeaba sin límite. En ese otro mundo no puede haber rey, según esta retórica, porque los habitantes viven a través de sus caprichos, no tienen testamentos, sus dirigentes son elegidos de manera popular y no buscan la perfección. En todo caso esos gestos del mundo conquistado sólo dan cuenta, para el colonizador, que no “son osos, ni monos” (Sepúlveda 109) y que necesitan servir a un rey verdadero que pueda gobernar sus cuerpos a través de la guerra.

Demócrates señala que por carecer de un “rey verdadero” ese otro mundo tiende naturalmente a servir. Esta es la razón por la que no es difícil que el mundo cristiano, que porta virtudes humanas y una religión verdadera, los someta a través de armas, y que los colonizados terminen por aceptar que la violencia que ese mundo pueda desplegar es por su bien. El mundo colonizador sólo puede ver del otro mundo prácticas de corrupción que en ningún momento es el espíritu que vivifica (según palabras bíblicas). Para éste, la palabra y el mundo colonizado sólo manifiestan cosas y

prácticas que matan. El mundo de los indios es, para su discurso, salvaje, necio, practica el sacrificio humano y arranca corazones que ofrenda a dioses falsos y perversos.

El pecado, que es propio (moralmente) del mundo colonizado³, debe ser aplacado por la ira de dios a través de las armas, incluso, en el argumento, esto constituye la causa principal para hacer la guerra contra los indios. Como todo cruzado, Sepúlveda considera que los pueblos impíos deben ser castigados por dios y, citando el discurso bíblico, recuerda que el mismo dios enfurecido contra los pueblos nefandos y aborrecidos (imperfectos) mandó un diluvio universal para destruirlos. Noé, hijo de dios, y otros inocentes (alude a los colonizadores) fueron los únicos que se salvaron porque frente a una tierra llena de iniquidad quedaron con vida sólo los que tuvieron una forma de ser como los cristianos del rey y su nación humanista; es decir, perfecta.

Para Sepúlveda, la guerra es el único tipo de relación que se puede pensar con el mundo colonizado; ésta es la política que el imperio debe tener contra lo otro, de lo contrario el mismo imperio estaría puesto en cuestión y su superioridad se vería cuestionada. Los indios en todo momento son inferiores: ética, ontológica y culturalmente con respecto al mundo colonizador que hace gala de producir virtudes morales (de un imperio humanista) y una cultura superior. La guerra como solución también es una tesis que defiende al discurso cristiano como centro, porque es evidente que sus causas son justas y son los designios de dios.

El cristianismo como retórica de guerra justa

El tratado de Sepúlveda es un vestigio de retórica de guerra justa que construyó la cultura cristiana en el siglo XVI. En éste hay una discusión en torno al entendimiento del imperio sobre qué es un ser humano y del cual estaban excluidos los colonizados, principalmente porque carecían de religión. Para el imaginario del imperio, no profesar una religión significaba estar del lado de lo imperfecto, del mal. Como dice Ramón Grosfoguel:

En el imaginario cristiano de la época todos los humanos tienen religión. Puede ser el Dios o los Dioses equivocados, puede haber guerras y matarse en la lucha contra el Dios equivocado, pero la humanidad del otro, como regla y como forma de dominación, no es puesta en cuestión. Esto se

³ En la colonia, el pecado del mundo indio no se podía negociar a través de prácticas religiosas, como solían hacerlo los cristianos a través de donaciones a la iglesia o conversión. Al ser su identidad, la única forma, para la retórica de Sepúlveda, era el exterminio de este mundo.

modifica radicalmente con la conquista de las Américas a partir de 1492 y la caracterización de los indígenas por Colón como “pueblos sin religión”. Una lectura anacrónica de esta frase nos haría pensar que Colón se refería a “pueblos ateos”. Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, ser expulsado del “reino de lo humano” hacia el “reino animal” (90).

La retórica de guerra justa que desplegó el cristianismo produjo la destrucción del mundo que no era cristiano; lo colocó, en términos políticos, del lado de lo no humano que correspondía a los pueblos sin religión, lo cual equivalía, sostiene Grosfoguel, a no tener alma, a carecer de humanidad. La relación disimétrica de poder que impuso el mundo colonizador se configuró a través de la oposición “pueblos con religión” contra “pueblos sin religión”. Por ello, en el *Tratado* la guerra contra los indios era la guerra de un pueblo que estaba del lado de dios (ser) frente a uno que carecía de ello, y por lo tanto estaba expulsado de lo humano (no-ser). El texto forma parte del debate (sin duda antropológico, pero también ontológico) de los primeros cincuenta años del siglo XVI español en el que se discutía si los indios tenían alma o no.

La categoría *indio* fue una producción del pensamiento imperialista para eliminar la incommensurabilidad de las diferencias de los habitantes del nuevo mundo. Ésta, producto del poder imperial, sirvió para someter al mundo desconocido al que se enfrentaron. La tesis de O’Gorman que sostiene que “américa fue una invención” (30) es certera si la pensamos como un ejercicio de poder, en donde el mundo del otro fue reconocido como inferior, carente de ser. Los colonizadores construyeron lo que se puede llamar una de las primeras identidades de la modernidad que sirvió para destruir y torturar al cuerpo del otro. Y es que la discusión en torno a si los indios tenían alma o no era crucial para determinar las repercusiones políticas que el imperio debía instrumentar en el mundo nuevo; justificar a los ojos del cristianismo su esclavitud y destrozar sus cuerpos.

En esa discusión localizamos los argumentos del *Tratado sobre las justas causas*; aunque, como ya se mencionó en anteriormente, la postura que su autor sostiene despoja a los indios de todo gesto de humanidad y su fin consiste en darle argumentos a la monarquía española para emprender la guerra contra estos y producir una cartografía para el proyecto imperial. La guerra estaba justificada porque los indios eran inferiores y necesitaban un gobierno que les salvara de su inferioridad. Por eso casi al final del *Tratado* aparece la idea de que hay comunidades a las que les conviene tener un gobierno heril⁴ porque desconocen el gobierno civil que es de hombres libres e inteligentes.

4 Orden social que sostiene que es necesario tener un amo.

El tratado de Sepúlveda muestra que la vía de la guerra es la que debe constituir la relación con lo otro, pues sólo de esta manera se establece la superioridad de una cultura sobre otra que, por naturaleza y designios de dios, es inferior. Este gesto retórico fue un acontecimiento crucial para la historia de las culturas, pues a partir de ese momento las cartografías se organizaron despojando de su estatus de ser humano a los que no participaban de la cultura cristiana. Fue el comienzo de lo que Ramón Grosfoguel llama “cristocentrismo” (92), de la persecución y destrucción de aquellas culturas que no participaban de ello.

El otro mundo como figura de la guerra justa

El otro mundo en el imaginario de Sepúlveda se produjo como una figura de la guerra. Éste debía ser civilizado a través de la fuerza y las armas, de otra manera el mundo de dios y la verdad estaba en peligro de alterarse por lo imperfecto. Su discurso era una estrategia para impedir el reconocimiento de las diferencias; ese mundo desconocido que implicaban los otros fue destruido y producido por la mirada del conquistador. Cuando afirmaba que los indios carecían de alma imprimía en el cuerpo de estos categorías que su cultura tenía y funcionaban para establecer relaciones de dominio y destrucción. Por eso se puede pensar que *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* fue una epistemología de conquista en la que se produjo, a través de una retórica de guerra justa, el mundo otro.

Lo que se cuestiona, entonces, es el reconocimiento de lo otro, pues pareciera que en realidad no existió, si consideramos que para ello necesitaba verse en su alteridad y eso no sucedió. Lo que sí sucedió fue que por medio de la figura de guerra justa se proyectó el imaginario del imperio y se politizó la supremacía cultural. Pensar en términos de figuras es pensar, como dice Erika Lindig Cisneros, en “aquellos términos y expresiones que inventan y reproducen una interpretación específica del otro -individuo o colectividad, humano o no humano- y con ello lo colocan en posiciones de sometimiento o subordinación en las relaciones sociales” (15).

El tratado de Sepúlveda produjo al otro como una figura de la guerra justa, a través de la cual se le colocó en una posición de sometimiento y subordinación con respecto a las relaciones que el imperio había organizado. Figuró un mundo que no podía ser parte del civilizado porque era imperfecto y no podía integrarse de otro modo que no fuera la guerra, la destrucción. Quizás sea momento de detenernos un poco y pensar qué tanto hemos transformado nuestras relaciones respecto al otro o si seguimos envueltos en las lógicas de dominio que nos legaron los descubrimientos imperiales.

A este respecto, el movimiento zapatista de liberación nacional ha planteado que los procedimientos de colonización en el mundo actual se han reorganizado desde la retórica de una economía política neoliberal. La cual, si bien camuflajea sus prácticas de destrucción, porque alude a los derechos humanos y reconoce la humanidad del otro (aunque es sabido que en muchas ocasiones no sucede), continúa cartografiando a través de una guerra de conquista que tienen como ejes “la DESTRUCCIÓN/DESPOBLAMIENTO, por un lado, y la RECONSTRUCCIÓN/REORDENAMIENTO, por otro, de regiones y de naciones para reabrir nuevos mercados y modernizar los existentes” (Subcomandante 6).

El mundo indio en el actual sistema de conquista es el mundo prescindible; representa aquello que es inútil para la economía de mercado. Habría que preguntarnos, entonces, ¿está vigente la retórica de guerra justa que plantea el tratado de Sepúlveda?

Referencias

- Aristóteles. *Política*. España: Tecnos, 2008. Impreso.
- García-Pelayo, Manuel, “Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América”. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Juan Ginés de Sepúlveda. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. Impreso.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. Impreso.
- Grosfoguel, Ramón. “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. *Tabula Rasa* 16 (2012): 79-102. Web.
- Lindig Cisneros, Erika. “Introducción. Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica”. *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política*. Coords. Villegas, Armando, Natalia Talavera, Roberto Monroy. México: Bonilla Artigas, 2017: 15-26. Impreso.
- Marcos, Subcomandante. *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*. México: Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, 1997. Impreso.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de américa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.
- Rodríguez Monegal, Emir, ed. *Noticias secretas y públicas de América*. España: Tusquets, 1984. Impreso.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2008. Impreso.