

LINA MARCELA ÁLVAREZ VILLARREAL

ANTROPOFAGIA, GUERRA JUSTA Y BIOPOLÍTICA.

UNA LECTURA AGAMBENEANA DE LA CONQUISTA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 24 de julio de 2013

LINA MARCELA ÁLVAREZ VILLARREAL

ANTROPOFAGIA, GUERRA JUSTA Y BIOPOLÍTICA.

UNA LECTURA AGAMBENEANA DE LA CONQUISTA

Trabajo de grado presentado por Lina Marcela Álvarez Villarreal bajo la dirección del profesor Gustavo Chirolla Ospina, como requisito parcial para optar al título de Filósofa

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 24 de julio de 2013

¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las “cosas buenas”!

Nietzsche

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	<u>1</u>
<u>CAPÍTULO PRIMERO</u>	
<u>Biopolítica, máquina antropológica y arqueología en Agamben: el pensar a favor de la vida</u>	<u>5</u>
<u>I. De la biopolítica como ejercicio de poder sobre la población (Foucault) a la biopolítica como producción de nuda vida (Agamben)</u>	<u>5</u>
<u>1. La biopolítica en Foucault</u>	<u>6</u>
<u>2. La biopolítica en Agamben: retomando la soberanía</u>	<u>9</u>
<u>2.1 El nacimiento de la biopolítica en Platón</u>	<u>13</u>
<u>2.2. Soberanía y estado de excepción</u>	<u>16</u>
<u>3. La nuda vida: vínculo originario de la soberanía y el derecho</u>	<u>20</u>
<u>3.1 Genealogía de la relación de bando</u>	<u>23</u>
<u>3.2 Homo sacer</u>	<u>25</u>
<u>II. De la máquina biopolítica a la máquina antropológica</u>	<u>27</u>
<u>III. Arqueología</u>	<u>31</u>
<u>1. La arqueología como método</u>	<u>31</u>
<u>2. La arqueología como herramienta para desactivar máquinas</u>	<u>37</u>
<u>3. Ontología y epistemología : la arqueología como paradigmología</u>	<u>39</u>

CAPÍTULO SEGUNDO

Biopolítica e Identidad: América como un espacio libre para la violencia 42

I. Biopolítica e identidad: la afirmación de la identidad europea y la “inferioridad” de los indios 43

1. La producción de lo humano a partir del *logos* 48

2. La geografía como geopolítica 52

3. El “estado de naturaleza” y los *americani* (Hobbes y Locke) 58

II. La apropiación de América desde Europa: líneas de amistad y rayas de división 61

CAPÍTULO TERCERO

Guerra justa y máquina antropofágica 68

I. Guerra justa y poder soberano 68

1. Reconocer al indio para aniquilarlo: Francisco de Vitoria 70

1.1 *Los títulos ilegítimos* 73

1.2 *Los títulos justos* 78

2. La *Disputa de Valladolid*: entre el esclavo natural y el cristiano en potencia 84

2.1 *Juan Ginés de Sepúlveda* 86

2.2 *Bartolomé de Las Casas* 95

II. La violencia del pasado ensombrece nuestro presente. Restos de la Conquista en la actualidad 102

1. Guerra justa, culpa y venganza 102

2. De la guerra contra los indios a la guerra contra el terrorismo y al derecho internacional humanitario 107

3. Pragmática de la guerra “justa” 113

III. La máquina antropofágica: canibalismo y guerra justa 115

<u>1. El surgimiento del caníbal</u>	<u>116</u>
<u>2. El canibalismo como injuria contra la humanidad</u>	<u>120</u>
<u>CONCLUSIÓN</u>	<u>124</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>129</u>

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a las siguientes personas:

A *Rodrigo* por su paciencia y amor. Por impulsarme a descubrir nuevos mundos, cambiar mi mirada sobre el mundo y compartir esta aventura conmigo. “*Chaque jour plus fort.*”

A mis papás y hermanas por su apoyo y constante impulso. Por creer en mí.

A *Gustavo Chirolla* por su pasión, generosa lectura y agudos comentarios. Pocos son los que encarnan la potencia del pensamiento, yo tuve la fortuna de encontrarme con uno de ellos.

A *Adriana Urrea* por introducirme en el mundo de los caníbales, por emitir signos que abren el campo al pensamiento y formas de vida heterogéneas. Este trabajo se lo debo a ella.

A un gran maestro que me ha enseñado la potencia del pensamiento y el verdadero *ethos* filosófico: Franco Alirio Vergara. Agradezco sus horas de dedicación, su amistad y el haberme permitido descubrir las maravillas de Nietzsche, Marx, Hegel y Platón

A todos mis profesores de Filosofía, especialmente, a Juan Fernando Mejía, a Anna Brigante y Marcela Forero. Este trabajo está atravesado por sus voces.

A Daniel Villegas, por nuestras conversaciones, los conciertos y sus escritos. Por una maravillosa amistad antropófaga.

A *María Paula Caballero, Ingrid Bernal, Juana Ospina, Juliana Álvarez, Alejandra Salazar, Margarita Bohórquez, Natalia Pineda y Sara Valdés*. Por su Diferencia. Por mostrarme que es posible vivir de diversas maneras, tener amistades que son verdaderos devenires que escapan a la lógica de la pertenencia. Sus posturas y acciones, así como nuestros debates, conversaciones y viajes han alimentado mis investigaciones.

INTRODUCCIÓN

En una suerte de continuación del proyecto nietzscheano explicitado en *La genealogía de la moral*, Michel Foucault y Giorgio Agamben dedican sus investigaciones a analizar –desde la arqueología y la genealogía– los mecanismos de poder que han llegado a producir las subjetividades contemporáneas, destruyendo los prejuicios que la tradición se ha encargado de naturalizar para posibilitar nuevas formas de vida y de pensar. En los dos autores el pensamiento filosófico es concebido como un *ethos* necesariamente crítico que se encarga, sirviéndose de la historia, de señalar el lado oscuro de diversas prácticas de las que el hombre moderno se vanagloria y que sólo muestran el empobrecimiento mismo de la vida.

El presente trabajo parte de esta sospecha nietzscheana, sigue la moción metodológica de ampliar la mirada y, en un movimiento que Agamben ha caracterizado como propio del pensamiento contemporáneo, intenta tomar distancia del presente con el ánimo de comprenderlo y de percibir no sus luces sino sus sombras (Agamben, 2009:§3). En concreto, esta investigación busca dilucidar la violencia que esconden los discursos sobre la guerra justa y algunos elementos del actual derecho internacional humanitario; discursos que ocupan un lugar fundamental en el desarrollo de la política actual. A través de un estudio arqueológico de los discursos que posibilitaron la Conquista, mostraré la máquina biopolítica que allí operó y, en consecuencia, la forma como el poder imperial produjo nudas vidas haciendo uso de lo que Agamben denomina una *máquina antropológica*; esto es, a partir de la construcción de lo humano como aquello opuesto a lo animal. Los conceptos de biopolítica y máquina antropológica desarrollados por Agamben, así como el método que el italiano emplea (la arqueología), constituyen herramientas conceptuales idóneas para llevar a cabo una investigación de la biopolítica en la Conquista que nos permita comprender la continuidad entre aquella época y la nuestra. En el capítulo primero me concentro en explicar estos tres conceptos filosóficos (biopolítica, máquina antropológica y arqueología), señalando la especificidad de la biopolítica agambeneana, en tanto ésta se entiende como ligada a la soberanía y a la producción de nudas vidas; al tiempo que demuestro que sus orígenes

pueden ser rastreados en el pensamiento de Platón, antes que en el de Aristóteles. Adicionalmente, aclaro la relación entre la máquina biopolítica y la antropológica. Finalmente, hago explícita la importancia del método arqueológico, aclarando las nociones de dispositivo, paradigma y figura límite, dejando clara la importancia para el presente trabajo del análisis de algunos tratados del siglo XV y XVI, así como de las teorías de la guerra justa de Francisco de Vitoria (1483-1546), Bartolomé de las Casas (1484-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573). Todos estos, como se verá, constituyen archivos en el sentido foucaulteano; es decir, documentos en donde es posible rastrear un origen contingente, un origen como emergencia. Su análisis nos permitirá comprender que la Conquista de América constituye un paradigma de la biopolítica actual que continúa funcionando en los discursos sobre la guerra justa y el derecho internacional humanitario.

La configuración de una biopolítica en la Conquista que posibilitara no sólo la aniquilación de millones de indígenas sino también de creencias, así como la producción de una organización social y política jerárquica en donde los españoles ocuparon el lugar de amos y los indios el de siervos por considerar que eran inferiores, sólo pudo efectuarse a partir de presupuestos fuertemente identitarios. El segundo capítulo se encarga de hacer explícita esta relación entre biopolítica e Identidad en el marco de la Conquista. Partiendo de estudios realizados por pensadores tan disímiles como Carl Schmitt, Lewis Hanke, Walter Mignolo y Edmundo O’Gorman, muestro cómo se terminó por configurar una clasificación de la humanidad con base en presupuestos racistas que señalan el funcionamiento de una máquina antropológica. En concreto, sostengo que dos elementos posibilitaron el ejercicio del poder soberano sobre los indígenas y uno que justificó su conservación: (i) la filosofía aristotélica que estableció al *logos* como lo propio del ser humano y que influyó en el desprecio de las prácticas indígenas, pues se veían como muy cercanas al cuerpo; (ii) la división del mundo que se realiza desde la Antigüedad en Europa y que introduce una gradación al interior de los seres humanos según el continente de donde provengan; y (iii) el pensamiento contractualista de Hobbes y Locke que es, simultáneamente, causa y producto del imaginario europeo sobre los indígenas como seres humanos inferiores. En este último punto prolongo las investigaciones de Agamben que relacionaban el pensamiento de Hobbes con la biopolítica y señalo su estrecho vínculo con la justificación de ese espacio libre para la violencia que fue América.

De igual forma, en el segundo capítulo, me dedico a mostrar las consecuencias biopolíticas a nivel “inter-imperial” de los mencionados presupuestos identitarios. Basándome en el *Nomos de la tierra* de Schmitt, muestro que la concepción de los europeos como superiores dio pie para que los reinos europeos constituyeran a América en un espacio libre para la violencia en donde el Derecho de Gentes no era aplicable y, en consecuencia, se dividieran el mal llamado “Nuevo continente”. Esto se efectuó a través de decisiones soberanas que se materializaron en tratados, en donde está presente la lógica soberana de la exclusión-inclusiva.

Mientras que en el capítulo segundo me centro en la configuración de una biopolítica desde el ámbito “inter-imperial”, en el tercero me enfoco en los discursos que ayudaron a su conformación y legitimación desde el ámbito “intra-imperial”. Al analizar las teorías de la guerra justa de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas, teorías que justificaron la dominación española sobre América y se dedicaron a pensar la forma en que la Conquista debía llevarse a cabo, se va haciendo explícita la máquina antropológica que allí operó y la producción de los indios como seres humanos a los que podía quitarse la vida no sólo con impunidad sino con justicia. De igual forma, establezco la relación entre las máquinas biopolítica y antropológica que operaron en los discursos de la guerra justa del siglo XVI con los actuales discursos que defienden la aplicación de esta teoría en la política internacional, así como con ciertos aspectos del derecho internacional humanitario contemporáneo. Dejo claro de esta forma, el elemento diacrónico de estos discursos, aquel que surgió en un momento diferente al presente, pero que sigue operando en él.

Tal vez, el resultado más sorprendente que arroja este análisis consiste en que tales discursos aparece por primera vez la “humanidad” como sujeto jurídico que debe ser protegido por el poder soberano. Surge con ello la paradoja según la cual para proteger a ese sujeto abstracto se legitima la muerte de millones de individuos. Un segundo elemento se erige como fundamental en esta investigación: en el pensamiento de Vitoria aparece por primera vez la justificación de una guerra por razones estrictamente biológicas como lo es una práctica alimenticia. En efecto, tanto Vitoria como Sepúlveda justifican la guerra contra los indios bajo el argumento de que los indios tienen prácticas antropófagas, con lo que un elemento que tradicionalmente había hecho parte del ámbito privado es politizado y ubicado en el centro de las decisiones soberanas. La figura del caníbal se presenta entonces como central para una comprensión de la

Conquista de América; en ella el funcionamiento de la máquina antropológica y de la biopolítica es llevada al extremo, en tanto se le construye como un ser bestial, prácticamente indistinguible del animal y que debe ser aniquilado sin que esto conlleve a un castigo.

Uno de las conclusiones que arrojará esta investigación es que la Conquista, y no sólo el campo de concentración, constituye un paradigma de la biopolítica moderna. Su figura límite es el caníbal y en ella se efectúa lo que he denominado la “máquina antropofágica”. La especificidad de este dispositivo o máquina consiste en que la producción de lo humano y la biopolítica se entrelazan de tal forma que posibilitan la dominación sobre todo un continente, la esclavitud y la aniquilación de millones de vidas; y esto se hace a partir de la animalización de seres humanos a los que se les atribuían prácticas antropófagas.

A pesar de que esta época de la historia, así como los discursos jurídico-filosóficos que la soportaron, aparecen ante nuestros ojos como política y éticamente rechazables, la mirada arqueológica nos permitirá ver que las sombras de ese pasado se extienden hasta nuestro presente y que la violencia de los discursos del siglo XVI sobre la guerra se encuentra aún presente en nuestro actual derecho internacional humanitario y, sobre todo, que el resurgimiento de las teorías de la guerra justa en la actualidad tienen una alta dosis de violencia en tanto tienden a excluir del ámbito político ciertas formas de vida, dejándolas desprotegidas y justificando el uso de la fuerza contra las mismas, como sucede en los discursos contra el terrorismo. No se trata con esto de afirmar una absoluta equivalencia entre el siglo XVI y la actualidad, es claro que muchos elementos han cambiado (para empezar, la aparición de un nuevo orden mundial estructurado con base en la soberanía de los Estados a partir de la Paz de Westfalia a mediados del siglo XVII). Hacer una transposición entre uno y otro periodo sería caer en un reduccionismo inaceptable, pero la distancia que nos separa de la Conquista puede servir para darnos cuenta de que lo que nos horroriza de aquella época continúa operando en nuestro presente, de modo que al interrogar arqueológicamente este presente, podemos preguntar si es posible pensar, vivir y desear de nuevas formas.

CAPÍTULO PRIMERO

BIOPOLÍTICA, MÁQUINA ANTROPOLÓGICA Y ARQUEOLOGÍA EN AGAMBEN: EL PENSAR EN FAVOR DE LA VIDA

La proliferación de los discursos de la guerra justa para justificar el uso de la fuerza por parte de ciertos Estados y deslegitimar su uso por parte de movimientos insurgentes y de Estados calificados de ilegítimos; así como la cada vez más evidente paradoja que envuelve el uso del derecho internacional humanitario para justificar la muerte de miles de civiles en la actualidad, son dos de los elementos de los que parte esta investigación. Elementos que se ven como sospechosos y que exigen un distanciamiento para poder comprender su lado oscuro y abrir la posibilidad a nuevas formas de pensar y estar en la política. Con el ánimo de entender la lógica del poder que atraviesa estos discursos este trabajo se dedicará a analizar los discursos que se sirvieron de los mismos términos para llevar a cabo y justificar la conquista de América. Varios de los conceptos desarrollados por el filósofo Giorgio Agamben brindan las herramientas para llevar a cabo esta tarea filosófica. Es así como en el presente capítulo me centraré en mostrar en qué consiste la biopolítica en el pensamiento del filósofo italiano. En un segundo momento, explicaré el concepto de *máquina antropológica*, señalando la relación entre ésta y la máquina biopolítica. Finalmente, me referiré al método arqueológico en Agamben y su relación con el presente trabajo.

I. De la biopolítica como ejercicio de poder sobre la población (Foucault) a la biopolítica como producción de nuda vida (Agamben)

El concepto de biopolítica ha sufrido una serie de desplazamientos semánticos desde su creación por parte de Rudolf Kjéllen a finales del siglo XIX, hasta las investigaciones que han acogido este término en el ámbito de la medicina y la tecnología, pasando por los desarrollos filosóficos que tomó en manos de Michel Foucault, Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito. El término ha terminado por ser empleado en discursos tan diversos que, en ocasiones, su significado ha quedado vacío o sus usos han terminado por ser contradictorios (Castro, 2011:16; Lemke, 2011:xi). Es por esto que se hace necesario determinar en qué sentido es empleado el término “biopolítica” en este

trabajo. No realizaré entonces un recuento detallado de las transformaciones que el concepto ha sufrido¹ sino que delimitaré el campo de estudio al desarrollo que le dio Giorgio Agamben, específicamente, en su obra *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (en adelante “*Homo Sacer I*”). Sin embargo, teniendo en cuenta que el autor italiano realiza su propia comprensión de la biopolítica partiendo de los planteamientos de Foucault para después distanciarse del francés, antes de entrar en la postura de Agamben, realizaré una breve explicación del significado de este concepto en Foucault. Esta delimitación conceptual aportará la clave de lectura de las teorías de la guerra justa desarrolladas en el siglo XVI en Europa con ocasión de la Conquista de América, para así visibilizar la biopolítica que allí tuvo lugar. Al mismo tiempo, nos permitirá comprender que los actuales discursos político-jurídicos que incluyen conceptos como “guerra justa” o “intervención humanitaria” encuentran su arcano en ese gran acontecimiento que fue el encuentro con América, al tiempo que nos permitirá dilucidar los problemas políticos que esto conlleva. En ese sentido, no nos detendremos en los estudios sobre la gubernamentalidad realizados por Agamben en *El reino y la gloria*, en donde su noción de biopolítica incorpora nuevos elementos al señalar la articulación entre soberanía y gubernamentalidad.

1. La biopolítica en Foucault

El término *biopolítica* fue empleado por primera vez por el sueco Rudolf Kjellén para abordar sus estudios sobre el Estado y, específicamente, para referirse a la vida de la sociedad (Castro, 2011:28,31). Para Kjellén el Estado no debe ser comprendido como el producto artificial de la voluntad libre y racional de un grupo de individuos, sino como un organismo viviente que nace, crece y muere; esto es, como forma viviente “provista, en cuanto tal, de instintos y pulsiones naturales” (Esposito, 2006:28). La biopolítica es comprendida en su *Esbozo para un sistema de la política* como una de las partes de la ciencia política que se encargará de estudiar la vida de la sociedad, entendiendo “vida” no en términos estrictamente biológicos – como lo harán Foucault y Agamben – sino

¹ Este trabajo ha sido ^{realizado} por Roberto Esposito en Bíos: biopolítica y filosofía. Adicionalmente, Lemke y Edgardo Castro han realizado un estudio del término biopolítica y sus diferentes desarrollos, aunque cada uno desde perspectivas diferentes. Véase: Lemke (2011) y Castro (2011).

como la vida cultural, señalando una continuación entre *physis* y *nomos*, y obviando la distinción en la cual se apoyará Agamben entre *zoé* y *bíos*. Frente a esta concepción de la biopolítica que configura la primera etapa de este concepto, los estudios de Foucault abren la segunda etapa al darle un uso diferente en tanto sirve “para dar cuentas del modo en que el estado, la política y el gobierno se hacen cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre” (Castro, 2011:33).

Es conocida la postura crítica del autor de *Vigilar y Castigar* respecto a los análisis tradicionales del poder que lo abordan desde representaciones como *la Ley, el Estado y la soberanía*, y que, en consecuencia, lo conciben como aquello que simplemente reprime o prohíbe. Para el autor francés el hecho de que tradicionalmente el poder se haya analizado desde esta perspectiva tiene una explicación histórica que consiste en que los grandes sistemas de Occidente se construyeron a partir del recurso al derecho. Específicamente, durante la Edad Media la monarquía habría comenzado a disputarse el poder con los demás poderes feudales valiéndose del derecho y creando, temporalmente, un sistema judicial y de poder que remitía a un centro y que permitía unificar las disputas privadas y reenviarlas a un mismo aparato que las solucionaría (Foucault, 1999:237). Esto condujo a concebir el poder como aquello que se ejerce soberanamente y para resolver o evitar conflictos. Este mismo recurso habría sido empleado por la burguesía en las luchas contra la monarquía, lo cual habría perpetuado la representación del poder a la manera tradicional (Foucault, 1999:238). Sin embargo, Foucault señala que esta es una aproximación pobre al poder, pues se queda en la representación del mismo sin llegar a su funcionamiento real (Foucault, 1999:239)

En consecuencia, el autor francés “corta la cabeza al rey” (Foucault, 2005:108), afirmando que el poder se caracteriza por ser productivo más que negativo; por ser no un poder unitario sino una red de poderes heterogéneos; por operar de manera específica y regional desde diferentes centros, en lugar de derivar de un único centro y sobre algunos individuos que lo padecerían; finalmente, los mecanismos de poder son técnicas o procesos que no cesan de cambiar y de perfeccionarse, en lugar de tener una esencia imperturbable (Foucault, 1999:239-241). En ese sentido, para Foucault, es a partir de los poderes regionales y localizados que es posible que surjan los grandes aparatos de Estado. El Estado y, en consecuencia, la soberanía son efecto del poder, mas no su esencia: “la unidad estatal es, en el fondo, secundaria con relación a estos poderes regionales y específicos que aparecen en primer lugar” (Foucault, 1999:240). Es por

esto que el estudio del poder debe ser una *analítica del poder*, esto es, debe hacerse de manera capilar, a partir de las prácticas, viendo cómo opera en lo localizado; y para ello es necesaria una metodología específica: la genealogía.

Es a través de su analítica del poder que Foucault encuentra que hay dos tecnologías de poder inventadas en Occidente durante los siglos XVII y XVIII, que permiten que el poder controle en el detalle y que lo haga de tal manera que produzca e impulse el flujo económico antes que bloquearlo. Estas tecnologías son la *disciplina* y la *biopolítica*. La disciplina es la tecnología del poder creada durante el siglo XVII y es definida en *Las mallas del poder* como:

[E]l mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar en que sea más útil. (Foucault, 1999:243)

Por su parte, la biopolítica es el grupo de tecnologías del poder que aparece hacia la segunda mitad del siglo XVIII, especialmente en Inglaterra, cuya característica principal es que ya no tienen como objeto tanto al individuo en tanto individuo sino a la población; es decir, a un grupo de *seres vivos* que comparten procesos biológicos. Se trata del ingreso de la *zoé* a la política como su centro. En palabras de Foucault:

[E]l siglo XVIII descubrió algo capital: que el poder no se ejerce simplemente sobre los súbditos, esta era la tesis fundamental de la monarquía, según la cual existe el soberano y los súbditos. Se descubre que sobre lo que se ejerce el poder es sobre la población. ¿Qué quiere decir población? No quiere simplemente decir un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y, regidos por procesos y leyes biológicas. Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse. (1999:245)

El interés en la vida biológica implica un desplazamiento del poder como derecho de muerte (*tanatopolítica*), propio del poder soberano, a un poder que se interesa en la administración de la vida con el ánimo de hacerla productiva, de “incitar, monitorear, reinformar y optimizar las fuerzas bajo su control” (Lemke 2005:35). Hay entonces una economía del poder en la biopolítica y, a su vez, producción de economía desde el poder, en la medida en que el control estratégico de las fuerzas biológicas de la

población permite su uso como una “máquina para producir riquezas, bienes, producir otros individuos” (Foucault, 1999:246).

En resumen, podemos decir que la biopolítica en Foucault tiene tres características fundamentales. En primer lugar, es una forma de ejercer el poder que sólo aparece hasta el siglo XVIII. En segundo lugar, y esto explica lo anterior, esta nueva forma de ejercer el control se interesa por las *poblaciones*; es decir, es sólo hasta el siglo XVIII que surge un interés por controlar y regular los procesos *biológicos* (como la natalidad, la salud, la morbilidad) que atraviesan a todo un grupo de individuos. Finalmente, este control se hace posible gracias a la aparición de saberes como la estadística. La biopolítica entonces se interesa no tanto por el derecho de muerte sobre los individuos, como sucedía con el poder soberano, sino por la vida, por cómo hacer vivir y que esa vida sea productiva (Foucault, 1999:246). Así, soberanía, disciplina y biopolítica son tres formas diferentes de ejercer el control para Foucault; cada una surge en un momento determinado de la historia de Occidente y, sin embargo, no son formas excluyentes sino complementarias, aunque siempre hay un mecanismo que prevalece sobre los otros: “No hay una época de lo legal, una época de lo disciplinario, una época de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que vienen a ocupar el lugar de los mecanismos disciplinarios, los que a su vez habrían venido a ocupar el lugar de los mecanismos jurídico-legales” (Foucault, 2006 :23).

2. La biopolítica en Agamben: retomando la soberanía

Agamben parte de las investigaciones de Foucault y comparte con él la concepción de la biopolítica como un poder que se ejerce sobre la vida, entendida como *zoé* y no como *bíos*; es decir, un poder que se interesa por la vida como dato biológico. Sin embargo, distanciándose del proceder foucaultiano que evitaba el estudio del poder desde modelos jurídico-institucionales, Agamben construye en el *Homo sacer I* el problema biopolítico a partir del concepto institucional por excelencia, la soberanía; pero no para legitimarlo sino con el ánimo de mostrar su violencia y vacuidad, para mostrar que poder soberano y biopolítica son indisociables y que, de hecho, lo más característico del soberano es la producción de nudas vidas. La novedad de sus investigaciones radica entonces en hacer visible el punto de intersección entre la biopolítica como es pensada por Foucault y los Estados totalitarios analizados de manera profunda por Hannah Arendt; punto de intersección que se da en el cuerpo biopolítico que es la *nuda vida*

producido a partir de una decisión soberana y que constituye la esencia misma del poder político de Occidente (Agamben, 2010:16). De esta forma, en el *Homo sacer I* se pone en evidencia el fuerte componente de violencia y muerte (tanatopolítica) de la biopolítica.

Se hace necesario insistir en que esta aproximación al poder desde figuras jurídico-institucionales no implica que Agamben defienda la postura según la cual Estado y soberanía son esencias de las que lo político no podrá jamás liberarse. Por el contrario, su propuesta se concentra en mostrar que la soberanía y la biopolítica constituyen una máquina y, como tal, está vacía; no remite a esencias sino que está conformada por relaciones de fuerzas que, combinadas, producen efectos reales; por lo que de lo que se trataría con sus investigaciones es de desactivar esa máquina y posibilitar otras formas de pensar y estar en lo político. He ahí la potencia de los análisis de Agamben y el lugar donde se encuentra la respuesta a las críticas que le han planteado autores como Thomas Lemke y Katia Genel² al señalar que Agamben cae en lo que Foucault habría criticado al volver a análisis jurídico-teóricos del poder. Al igual que Foucault, Agamben critica las aproximaciones institucionales y jurídicas del poder porque precisamente no han llegado a dilucidar su estructura misma, la de la excepción; y mientras esto ocurra en el pensamiento, mientras no sea develado el punto límite entre derecho y poder, el ordenamiento soberano no será jamás puesto en cuestión: “el problema de la soberanía se reducía entonces a identificar quién, en el interior del orden jurídico, estaba investido de unos poderes determinados, sin que eso supusiera que el propio umbral del ordenamiento fuera puesto en ningún momento en tela de juicio” (Agamben, 2010: 22). Con esto en mente, podemos ahora ver en qué consiste la especificidad de la biopolítica agambeneana.

Al reconceptualizar la noción de biopolítica y relacionarla con la soberanía, el filósofo italiano se aparta de la tesis de Foucault, afirmando que ésta no es una forma de poder propia del siglo XVIII y que su surgimiento no está estrictamente relacionado con la aparición de un saber como la estadística. El italiano rastrea los orígenes de la biopolítica en dos ámbitos diferentes: uno “conceptual-metafísico” que, a partir de la

² Véase, por ejemplo, LEMKE, Thomas (2005) y GENEL, Katia (2003)

escisión originaria de la vida, da al pensamiento las categorías necesarias para pensar la política y que se encuentra presente en Aristóteles; y otro que podríamos llamar “político-jurídico”, que es ubicado en el derecho romano arcaico con la figura del *homo sacer*, en donde efectivamente se ejerce la soberanía. La biopolítica “es tan antigua al menos como el poder soberano” (Agamben, 2010:16), pues la especificidad de esta forma de poder consiste en la división entre una vida biológica (*zoé*) a la que puede darse muerte con impunidad y que llama *nuda vida*, y una vida cualificada (*bíos*) que se ve como lo que posibilita el goce de los derechos y la protección jurídica; división que se logra a través de la excepción soberana. Aristóteles habría sido el primer pensador en expresar la relación de exclusión entre *zoé* y *bíos* al afirmar que la *zoé* – que designaba para los griegos “el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses)” (Agamben, 2010:9) – debía ser excluida de la *polis* y relegada al ámbito del *oikos*; mientras que en el ámbito público o de la política se trataba de convertir ese vivir en un *vivir bien* o *bíos*, esto es, “la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”, que en el caso de los seres humanos implicaba vivir de acuerdo al *logos* (Agamben, 2010:16-17). En palabras del italiano:

La singular fórmula <<generada con vistas al vivir, existente con vistas al vivir bien>> puede ser leída [...] también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zoè* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en el que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la *nuda vida* lo que siempre debe ser politizado. (Agamben, 2010:16-17)

Así, el Estagirita habría aportado la distinción categorial entre *bíos* y *zoè* de la cual se sirve la biopolítica para producir nudas vidas (vidas aniquilables con impunidad y sin sacrificio). En ese sentido, en *La obra del hombre* se sostiene que, al determinar que lo propio de los hombres es un cierto tipo de vida, la vida según el *logos*, Aristóteles habría dejado un legado a la política que Agamben no duda en calificar de aporético:

La determinación aristotélica de la obra del hombre implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) en tanto se define en relación a un *érgon*, la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *érgon* es, sin embargo, en último término “una cierta vida”, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.

Éste es el legado que el pensamiento aristotélico le deja a la política occidental. Legado aporético, porque 1) liga el destino de la política a una obra, que permanece inasignable con respecto a las actividades humanas singulares (tocar la cítara,

hacer estatuas, producir zapatos), y 2) su única determinación es, en último análisis, biopolítica, en tanto descansa sobre una división y una articulación de la *zoé*. Lo político, como obra del hombre en tanto hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica. (Agamben II, 2007:472)

En cuanto al ámbito que hemos llamado “histórico-jurídico”, el *Homo Sacer I* muestra las mutaciones que la biopolítica ha sufrido en nuestra cultura y las fuerzas que continúan trabajando en nuestro presente, encontrando figuras paradigmáticas en el derecho romano arcaico y el derecho germano, en las revoluciones burguesas del siglo XVIII y en la formación de los Estados totalitarios del siglo XX, siendo el campo de concentración el paradigma de la biopolítica actual.³

Por otra parte, en el *Homo Sacer I* se presenta un concepto de biopolítica en donde el ingreso de la vida biológica en la política no se da tanto para hacerla productiva como para posibilitar su aniquilación, lo que ha llevado a Lemke a afirmar que “Agamben está menos interesado en la vida que en lo que está en su <<desnudez>>, de allí que su consideración no se centre en la normalización de la vida sino en la muerte como la materialización de un límite” (Lemke, 2005:5). A pesar de que esto puede ser cierto, sólo lo es hasta cierto punto. Y es que la interpretación que hace Agamben de la soberanía lo lleva a afirmar un carácter positivo o productivo de la biopolítica al menos en tres aspectos: (i) produce nudas vidas; (ii) establece nuevo ordenamiento jurídicos y territoriales, así como formas de organización sociales (Agamben, 2010:32); y, (iii) al politizar la nuda vida, la biopolítica “decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre” (Agamben, 2010:18).

En relación con el último elemento positivo de la biopolítica es importante aclarar que, para nuestro autor, hay una relación directa entre biopolítica y producción de lo humano, a pesar de que esto último no se limite al ámbito de la soberanía sino que lo

³ Así, la crítica de Derrida según la cual Agamben se contradice al afirmar que la biopolítica está desde la Antigüedad para después afirmar su carácter moderno, no tiene sentido. Una lectura atenta deja ver que la biopolítica ya existía en la Antigüedad por que el poder soberano producía vidas que podían ser aniquiladas con impunidad (homo sacer). Lo propio de la biopolítica moderna radica en que el espacio de excepción que crea nudas vidas pasa a ser permanente (campos de concentración) y, por otra parte, lo estrictamente biológico ocupa el centro de las decisiones políticas (hábeas corpus). (Derrida, 2010:370)

excede. En otras palabras, la biopolítica opera a través de la determinación de lo que se considera humano y la exclusión de lo que se asume como inhumano, señalando un “ideal de humanidad” que intenta acallar la vida como tal. Es esa la separación a la que, en últimas, se refiere Agamben cuando habla de división entre *zoé* y *bíos*. De allí que la noción de *máquina antropológica* sea fundamental para comprender su propuesta biopolítica, concepto que es desarrollado en una obra posterior al *Homo Sacer I*, en *Lo Abierto*. En lo personal, considero que esta clave de lectura permite afirmar que Agamben no se queda en un pensamiento de lo político como lo que se produce exclusivamente en el ámbito jurídico-institucional, sino que se entrelaza con prácticas localizadas, como lo son los discursos de la biología, de la antropología, de la filosofía, etcétera. Debido al objetivo de este trabajo, no desarrollaré en extenso esta tesis, sino que me limitaré a señalar la relación entre biopolítica y máquina antropológica.

En breve, es posible afirmar que “biopolítica”, desde Agamben, se dice de diversas maneras dependiendo del objeto de estudio. Por un lado, se encuentra la biopolítica en el ámbito conceptual-metafísico, cuyo origen Agamben ubica en Aristóteles y que, como mostraré en el siguiente apartado, yo prolongo hasta Platón. Por el otro, se encuentra el ámbito jurídico-político, en donde se piensan figuras jurídico-históricas en donde aparece la soberanía. Como mostraré, la Conquista de América constituye un caso paradigmático en donde los dos ámbitos confluyen, pues los discursos teológico-jurídicos y las normas expedidas por la Corona española se apoyan explícitamente en teorías filosóficas que dividen la vida y posibilitan la violencia contra la misma. A continuación sostendré que, con anterioridad a Aristóteles, podemos ubicar el surgimiento de la biopolítica en Platón.

2.1 El nacimiento de la biopolítica en Platón

Agamben ubica, tanto en el *Homo Sacer I* como en *La obra del hombre*, el origen de las categorías conceptuales de la biopolítica en Aristóteles; sin embargo, es posible extender hacia atrás la *arché* de esta forma de ejercer el poder y ubicarlo en el pensamiento de su maestro Platón, en donde no sólo hay una división entre *zoè* y *bìos* sino que, además, la *zoè* deja de ser ese elemento no politizable para entrar a ser objeto de regulación jurídica. Curiosamente, Agamben hace referencia al autor de *La República* en el *Homo Sacer I* pero no para señalar el elemento biopolítico de su pensamiento, sino para mostrar que en él hay un esfuerzo por disolver la dicotomía

physis-nomos y su articulación mediante la violencia defendida por los sofistas y propia, en último término, del poder soberano y el derecho (Agamben, 2010:49-51). Por otra parte, en *Lo abierto* no se menciona en ningún lugar los escritos de Platón y, sin embargo, allí vemos trabajando, como en Aristóteles, una máquina antropológica en donde la vida no deja de ser dividida y articulada entre *zoè* y *bìos*. En *Las Leyes* (libro citado explícitamente por el autor italiano en el *Homo sacer I*) observamos que los tres personajes del diálogo – Clinias, Megilo y el Ateniense – legislan, aunque de una manera muy particular, sobre elementos de la vida biológica considerados como propios de la vida animal, como lo son la comida, la bebida y el deseo sexual; elementos que son necesarios para la especie humana pero que deben ser controlados por el *Logos* (Platón, 1999:783a) para evitar que dominen lo propio del hombre que es la razón y que impidan el desarrollo adecuado (racional) de la *polis*. Con el ánimo de demostrar esta tesis, me detendré en la regulación que de las prácticas sexuales realiza el Ateniense, pues allí encontramos un claro ejemplo de la regulación de un aspecto de la vida que, para Platón, hace parte de la vida meramente biológica y su incorporación en el ámbito de la *polis*, lo que exige a su vez su exclusión.

En el Libro VIII de las *Leyes* el Ateniense y sus interlocutores legislan acerca de los ritos religiosos que deberán llevar a cabo los magnesios (el nuevo pueblo para el que legislan), estableciendo la regularidad de los mismos y la forma de su ejecución. Estos ritos deberán ser realizados todos los días del año, en honor a los dioses y a través de danzas y cantos que, por un lado, simularán la guerra y, por el otro, alabarán a los dioses y a las acciones buenas de los hombres. El tratamiento de este tema conduce a los personajes del diálogo a preguntarse por la conveniencia para la *polis* de las relaciones eróticas que podrían presentarse fuera del matrimonio y entre individuos del mismo sexo, pues la dedicación continua y exclusiva de los magnesios a los sacrificios, las fiestas y los coros podría conducir a prácticas sexuales desmesuradas por parte de los ciudadanos. De esta forma, surge el problema de la conveniencia de las relaciones homosexuales.

En primer lugar, es importante resaltar que los interlocutores del diálogo tratan este tema no a la manera de leyes en sentido estricto, esto es, de normas de obligatorio cumplimiento con sus respectivos castigos, sino que el tema es tratado a la manera de una disertación que busca mostrar una forma de comportarse *como si* fuera obligatoria, con el fin de lograr imponer costumbres en los magnesios. Existen dos razones para que

este tema sea tratado de esta forma. Por un lado, estas conductas pertenecen al ámbito privado y, por lo tanto, resulta imposible mantener una vigilancia constante sobre los individuos. Por el otro lado, y teniendo en cuenta la concepción generalizada acerca de lo familiar en las *polis* griegas, una regulación en el ámbito de las relaciones privadas similar a la pública sería difícilmente aceptada por los futuros ciudadanos, pues lo verían como una transgresión de un ámbito que se concibe como libre de la injerencia estatal, el *oikos*⁴ y el Ateniese es consciente de las dificultades que esto traería en la realización efectiva de su proyecto (Platón, 1999: 790a-b; 840b-d).

Para el Ateniese es claro que el tema que está tratando hace parte del ámbito privado y los argumentos que da en defensa de la heterosexualidad se mantienen en el ámbito de la utilidad; sin embargo, hay una resistencia a esta división tajante entre lo público y lo privado tan común para los griegos,⁵ pues la educación del ciudadano no puede estar limitada ni temporal ni espacialmente. De lo que se trata es de acostumbrar al alma a ciertas conductas y pasiones a través de mecanismos miméticos que beneficiarán a la *polis*. Y es que la virtud y la mesura deben estar presentes en todos los momentos y ámbitos de la vida de los ciudadanos; debe haber una coherencia entre lo privado y lo público, pues las acciones privadas repercuten irremediablemente en el destino de la *polis*:

En efecto, muchas cosas pequeñas y no evidentes que les acaecen a todos en la intimidad de sus casas, otras, que se agregan contra los consejos del legislador a causa del dolor, el placer y el deseo de cada uno, podrían con facilidad tener como consecuencia que la forma de ser de los ciudadanos se hiciera muy variada y disímil. Esto es malo para las ciudades, pues, aunque por su pequeñez y frecuencia es inconveniente y a la vez humillante que el legislador dicte leyes y aplique castigos, esas minucias destruyen incluso las leyes promulgadas por escrito, porque la gente se acostumbra a infringir la norma en los asuntos pequeños y frecuentes. (Platón, 1999: 788b-c)

Así, el Ateniese afirma que lo sexual en el hombre debe guiarse por las leyes del ámbito que le corresponden, es decir, el de la utilidad y la necesidad; y la naturaleza nos muestra que en ella el macho tiene relaciones con la hembra y no con otro macho), o

⁴ Hannah Arendt afirmaba que en Grecia coexistían dos tipos de poderes que no reñían uno contra otro, sino que se ocupaban de esferas diferentes, en la privada gobernaba el *dominus* y en la pública el rey (2009:41).

⁵ David Cohen afirma: “En las *Leyes* y en *La República* Platón argumenta a favor de regulación estatal de la familia, pero espera gran resistencia a la intervención en esa área.” (1994:75).

que las semillas sólo crecen en ciertos terrenos (Platón, 1999: 835c, 839a). De igual forma, el hombre debe tener relaciones sexuales con la mujer porque es ella la que está llamada a reproducir la especie; de lo contrario, la humanidad se vería diezmada (Platón, 1999:839a). En todas estas disposiciones, se evidencia que la familia es importante porque permite una economía del deseo, lo contiene y lo dirige hacia un fin: la procreación de la especie en su medida necesaria. Es decir, lo vuelve productivo, útil. Hay acá una naturalización de la sexualidad que conduce a que las conductas que no sigan el patrón de la naturaleza se vean como desviadas y peligrosas para la comunidad.

De esta forma, se hace clara la lógica de exclusión-inclusión en el texto de Platón. En él se establece que un aspecto propio de la *zoè* o vida meramente biológica, como lo es la sexualidad de los ciudadanos, debe estar supeditada al *logos* que es lo propio del hombre. El hecho de que este tema sea tratado en el marco de un diálogo que se erige como la constitución que contendrá la mejor legislación posible para una nueva *polis*, muestra la integración de la *zoè* en la *polis*. Por otra parte, el hecho de que se le restrinja y supedite al *logos* muestra su exclusión, como sucede, por ejemplo, con el rechazo de la homosexualidad. De esta forma, podemos ubicar en Platón, antes que en Aristóteles, el surgimiento de las categorías con las que será posible la biopolítica.

2.2 Soberanía y estado de excepción

La pregunta por la biopolítica lleva a Agamben a cuestionarse por la estructura misma de la soberanía, y por una serie de oposiciones categoriales que han terminado por configurar el pensamiento político de Occidente y que replican esa estructura (*zoé-bíos*, *physis-nomos*, hecho-derecho, estado de naturaleza-estado civil); estructura que consiste en ser una decisión sobre la excepción, o lo que es lo mismo, en la exclusión de un caso respecto a la norma, en donde aquél se mantiene en relación con ésta a través de la violencia generada por la suspensión de la vigencia de la ley. Nuestro autor inicia el estudio de la soberanía apoyándose en uno de los más importantes teóricos del Estado del siglo XX, Carl Schmitt, que en su *Teología política* definía al soberano en los siguientes términos: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (2009:13). Con esto, Schmitt marcaba una distancia frente a las concepciones tradicionales de la soberanía que se limitaban a definirla como el “poder supremo y originario de mandar”, definiciones calificadas de insuficientes en tanto permanecían en la pura abstracción, conservando una idea de que el poder soberano se circunscribe o está limitado por la

normativa o regulación vigente. El problema, para el jurista alemán, es que estas teorías no llegan a la estructura verdadera y definitiva de la soberanía que es la que se manifiesta en los casos concretos; esto es, en los casos en que debe determinarse quién decide en caso de conflicto si hay o no estado de necesidad; casos en los que se evidencia quién es realmente el soberano y en qué medida está *obligado* con respecto al ordenamiento jurídico (Schmitt, 2009:13).

En otras palabras, para Schmitt la soberanía debe definirse desde su concepto límite, esto es, desde el soberano como aquél que tiene la facultad o el poder de *decidir* si un caso es o no de necesidad y si debe suspenderse el ordenamiento legal e incluso constitucional. Así, la soberanía remite a un poder que se sitúa fuera del ordenamiento jurídico, porque en éste no se encuentra pre-determinado cuáles serán los casos excepcionales o de necesidad, ni las medidas específicas que deben ser tomadas en dichas situaciones; pero que, al mismo tiempo, está dentro del ordenamiento porque es el mismo derecho el que faculta al soberano para inaplicarlo. Bajo esta definición queda entonces claro que lo fundamental en la soberanía es la *decisión*,⁶ pues es precisamente en virtud de esta facultad que el soberano puede suspender o derogar leyes, mas sin embargo, no deja de pertenecer al ordenamiento jurídico (Schmitt, 2009:14). De esta forma, Agamben afirma que Schmitt explicita la paradoja de la soberanía, a saber, que “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico”, paradoja que puede también ser formulada en los siguientes términos: “[L]a ley está fuera de sí misma” o “Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay fuera de la ley” (Agamben, 2010:27). La estructura entonces de la soberanía radica en la excepción (*Ausnahme*), pues es a través de ella que el soberano muestra en toda su pureza su autoridad, que es autoridad para crear derecho, sin recurrir a éste o sin necesidad de éste. El soberano es aquel capaz de *decidir* qué es lo excepcional, qué puede sustraerse a los casos *normales* a los que, en tanto tales, puede y debe aplicárseles el derecho (Agamben, 2010, 28).

⁶ Schmitt sostiene que el gran teórico de la soberanía es Bodino, pues fue él el que por primera vez introdujo la decisión en el concepto de soberanía. Bodino se habría hecho la pregunta fundamental: *¿hasta qué punto está el soberano sujeto a las leyes y obligado frente a los estamentos sociales?* (2009:15)

En ese sentido, la estructura de la soberanía, que es la del estado de excepción, es un caso de la exclusión, pues mediante la decisión soberana “un caso individual es excluido de la norma general”, manteniéndose lo excluido en relación de suspensión con la norma (Agamben, 2010:30). La estructura de la excepción significa no sólo que se encierra un afuera; esto es, no sólo que el exceso se prohíbe para interiorizarlo sino que, más que la prohibición del exceso, se suspende el ordenamiento jurídico, de tal forma que la norma abandona a la excepción (Agamben, 2010:31); y lo que es abandonado queda expuesto al peligro que implica la desprotección jurídica. En otras palabras, el ordenamiento se retira o se sustrae de un caso o hecho determinado, configurando la excepción, e incluyendo de esa forma el exceso pero en una relación donde la violencia es la que posibilita la relación. A esta relación “que sólo incluye algo a través de su exclusión” (2010:31) Agamben la denomina *relación de excepción*. La diferencia entonces entre la comprensión de la soberanía como aquello que busca interiorizar el afuera a través de un “cercamiento” (el *grand enfermement* de Foucault o la noción de soberanía de Deleuze) y la afirmación de que la soberanía es, sobre todo, una relación de excepción, radica, fundamentalmente, en que la excepción soberana no busca tanto controlar como “definir el espacio mismo en que el ordenamiento jurídico-político puede tener valor” (Agamben, 2010:31), con lo que al dejar en relación de excepción al afuera, lo interioriza no tanto para normalizarlo como para dejarlo abandonado y expuesto a una violencia no regulada. Agamben lo explica de la siguiente manera:

Puesto que <<no existe ninguna norma que sea aplicable al caos>> éste debe ser incluido primero en el orden jurídico mediante la creación de una zona de indiferencia entre exterior e interior, caos y situación normal: el estado de excepción. Para referirse a algo, una norma debe pues presuponer aquello que está fuera de la relación (lo irrelacionado) y, no obstante, establecer de esta forma una relación con ello. (2010:32)

De esta forma se configura un espacio que media entre el hecho puro y el derecho y que es pura indeterminación: “No es un hecho, porque sólo se crea por la suspensión de la norma; pero, por la misma razón, no es tampoco una figura jurídica particular, aunque abra la posibilidad de vigencia de la ley” (Agamben, 2010:31). La soberanía no sólo interioriza lo que la excede y que, en consecuencia, se sitúa en un afuera sino que lo ocupa, marcando una zona de indistinción entre adentro y afuera, entre lugar de aplicación de la ley y de inexistencia de la misma, para dar lugar a un espacio de ley

suspendida, en donde el exceso entra en relación con el ordenamiento jurídico porque éste lo ha abandonado, ha quitado de este ámbito su protección. Ese espacio producido es un ámbito libre para el ejercicio de la violencia y constituido por *nudas vidas*; de vidas de hombres despojados de sus derechos, de su condición humana y de su valor, lo que posibilita su aniquilación con impunidad y sin sacrificio.

Esa situación de suspensión no es entonces meramente negativa sino productiva, pues crea el derecho, crea un *nomos* que es, a la vez, *ocupación* y *división*. Para explicar la relación *soberanía-derecho* y, específicamente, la necesidad que tiene el derecho de la excepción, Agamben recurre a una analogía con la teología negativa que es explicada en los siguientes términos: “la teología negativa con su *ni... ni...*, niega y suspende cualquier predicación. No está sin embargo, fuera de la teología, sino que, bien visto, funciona como el principio que funda la posibilidad general de algo como una teología” (2010:30). Es así como el italiano retoma los efectos reales que produce la soberanía, señalados implícitamente en el *Nomos de la tierra* de Schmitt; esto es, que ella efectúa una *ocupación* de la tierra (*Landnahme*) y la fijación de un orden jurídico (*Ordnung*) y territorial⁷ (Agamben, 2010:32), y agrega que el *nomos soberano* no se limita a ocupar un territorio y a trazar la distancia entre el caos y lo normal, sino que en la *ocupación del afuera* se produce un espacio libre de derecho pero que mantiene su relación con éste porque ha sido abandonado: zona ilocalizable de indiferencia o excepción (Agamben, 2010:32). Lo propio del *nomos soberano moderno* radica en que la ley es suspendida de manera *permanente*, al tiempo que hecho y derecho devienen indiscernibles, con lo que *todo es posible* (Agamben, 2010:217), un estado de excepción que se convierte en la regla. El paradigma de este nuevo *nomos* es el campo de concentración, espacio creado a través de mandatos directos del *Führer* que no tenían fundamento en el ordenamiento jurídico ordinario, configurando así un estado de

⁷ La etimología del término *nomos* que presenta Schmitt es la siguiente:

Nomos, en cambio, procede de *nemein*, una palabra que significa tanto <<dividir>> como también <<apacentar>>. El *nomos* es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea, la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella [...] *Nomos* es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa. [...] En la toma de la tierra, en la fundación de una ciudad o de una colonia se revela el *nomos* con el que una stirpe o un grupo o un pueblo se hace sedentario, es decir, se establece históricamente y convierte a un trozo de tierra en el campo de fuerzas de una ordenación. (Schmitt, 2002:36)

excepción permanente que pasó de ser *excepcional* a *normal* y en donde todo lo que sucedía estaba permitido:

A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma. (Agamben, 2010:223)

A pesar de que Agamben instituye al campo de concentración como paradigma de la política actual, en el segundo capítulo del *Homo Sacer I* afirma que en Schmitt, a pesar de su “decisionismo”, ya se encontraba de manera implícita la relación entre ordenamiento jurídico y soberanía cuando, significativamente, comienza *El nomos de la tierra* mostrando que el “Nuevo Mundo” es construido como una gran zona de excepción, afirmando así que “el nexo entre localización y ordenamiento jurídico en que consiste el *nómos* de la tierra, implica siempre una zona excluida del derecho, que configura un <<espacio libre y jurídicamente vacío>>, en el que el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el *nómos* como orden territorial” (Agamben, 2010:52-53). Las implicaciones de este pasaje han permanecido, hasta ahora, impensadas; Agamben no continúa esta línea de investigación sino que, de manera legítima, se circunscribe a pensar las transformaciones de la biopolítica en Europa, lo que lo hace pensar el significado de la aparición de figuras jurídicas como el *habeas corpus* en el siglo XVI, las declaraciones de derechos humanos del siglo XVIII y la aparición de los Estados totalitarios del siglo XX, mas no la forma de ejercer el poder sobre América durante el siglo XVI. De allí que el presente trabajo pretenda prolongar este punto que se presenta como un problema filosófico aún no pensado desde la perspectiva biopolítica.

3. La nuda vida: vínculo originario de la soberanía y el derecho

¿Sobre qué se realiza la decisión de excepción?, ¿qué es lo que posibilita la formación del derecho a través de una decisión soberana? Sin duda alguna, uno de los puntos más importantes de la lectura que Agamben hace de Schmitt es el mostrar que, en últimas, sobre lo que decide el poder soberano es sobre *la vida*, el soberano decide qué de ella debe entrar en el orden jurídico, mostrando de esta forma el vínculo originario entre

soberanía y vida: “El soberano no decide sobre lo lícito o lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o, en las palabras de Schmitt, <<sobre la estructuración normal de las relaciones de vida>> de que la ley tiene necesidad.” (Agamben, 2010: 40). La soberanía pone entonces en relación la vida y lo jurídico, pues el derecho sólo puede tener lugar en el ámbito de esa relación de apropiación de la vida. Las palabras de Agamben al respecto son esclarecedoras: “[e]l derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de ésta y sin ella es letra muerta. En ese sentido realmente el derecho <<no tiene por sí mismo ninguna existencia pero su ser es la vida misma de los hombres>>” (Agamben, 2010:42). A pesar de que Agamben no se refiere a Friedrich Nietzsche en este punto, la similitud con el pensamiento del filósofo alemán en la comprensión del derecho y de su relación con la vida es sorprendente. En la *Genealogía de la moral* Nietzsche afirma que el origen del derecho está en la excepción, en un aislar una parte de la vida y convertirla en ley: “a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida” (Nietzsche, 2002:98). Esta concepción del derecho en Nietzsche y su relación con la violencia será desarrollada con más detenimiento en el tercer capítulo de este trabajo.

A pesar de que Agamben no cita a Nietzsche, sí se refiere a uno de sus lectores, Walter Benjamin, y recuerda que en *Para una crítica de la violencia* ya se había afirmado que el portador del nexo entre violencia y derecho es la *nuda vida* (*Bloß Leben*) que, paradójicamente, es calificada de sacra; para, a continuación, sostener que la relación *soberanía-vida* está marcada por la violencia, en la medida en que la decisión de excepción propiamente decide sobre las formas de vidas susceptibles de protección y aquellas que quedan excluidas de la protección jurídico-política. En otras palabras, Agamben comparte con Benjamin la tesis de que lo propio del poder soberano es la producción de nudas vidas, de vidas expuestas a la violencia y al poder de muerte del soberano, en tanto han sido abandonadas. La relación de excepción agambeniana es explicada por Genel en los siguientes términos: “[Ésta] hace énfasis en el carácter potencial de la relación entre el poder y la vida. La potencia del soberano reside en su <<toma de>> mediante el acto de excluir; el poder tiene entonces una relación indirecta con la vida en la medida en que él puede la muerte.” (Genel, 2004)

Dicha relación de excepción es igualada por Agamben a la *relación de bando*, una expresión tomada de Jean Luc Nancy que hace inteligible el efecto de la decisión soberana, esto es, el hecho de que a través de ella la vida es *abandonada* por la ley, quedando expuesta al peligro de la violencia que implica la falta de protección del ordenamiento jurídico, y no simplemente ubicada fuera de la ley. Además, la expresión *relación de bando* le permite al filósofo italiano apartarse de la concepción schmittiana según la cual la soberanía es un poder diferente al derecho (decisionismo) perteneciente a una concepción binaria del poder. En palabras de Agamben:

Si la excepción es la estructura de la soberanía, esto no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión. [...] llamamos *bando* [...] a esa potencia [...] de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. (Agamben, 2010:43)

De esta forma, la lógica de la soberanía es la de una

captura de la vida, de aislamiento o de excepción de una ‘nuda vida’, expuesta a la violencia y a la potencia de muerte del soberano, y más generalmente a una decisión que la califica y determina su valor. El poder soberano se instruye y se mantiene produciendo un ‘cuerpo biopolítico’ sobre el cual se ejerce. (Genel, 2003, la traducciones mía)

En ese sentido, el poder no se ejerce sobre los sujetos de derecho, como tradicionalmente se ha creído, sino sobre la nuda vida, pues “la nuda vida es aquello que es *bandido* en el sentido doble de aquello que es excluido de la comunidad, puesto en bando, pero también lo que es puesto de esta manera bajo la enseña del soberano. [...] no es un dato sino la <<contribución originaria>> del poder soberano” (Genel, 2004).

En breve, para Agamben, derecho y soberanía no son elementos distintos de la política sino que los dos están estrechamente vinculados a través de la vida; una vida no cualificada (*bíos*) sino aquel remanente biológico que, más que pura *zoè* en el sentido griego (es decir, vida que no es objeto de regulación y no politizable y que, en todo

caso, ya está inmersa en una relación de inclusión-exclusión), es *nuda vida* o vida abandonada; es decir, vida objeto de violencia del poder soberano.

3.1 Genealogía de la relación de bando

En el capítulo titulado *Nomos Basileus* del *Homo Sacer I* Agamben realiza una genealogía de la forma como en Occidente llegó a producirse la relación de bando, ubicando su origen en el fragmento 169 de Píndaro⁸ en donde la soberanía del *nomos* sirve como justificación de la violencia, o mejor, se afirma que la soberanía de la ley se da por una articulación de dos opuestos: *bía* (violencia) y *diké* (justicia); principios que entran en una zona de indiferenciación donde “la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia” (Agamben, 2010:47). Esta relación es sostenida igualmente por los sofistas, para los que el *nomos* afirma su soberanía sobre la naturaleza a través de una violencia; apareciendo en la Modernidad con toda su fuerza en la teoría política de Hobbes que influenciaría el pensamiento político posterior. En todos estos casos lo que se afirma es que la ley requiere de la violencia porque en ella reside su potencia. En contraposición a esta postura se encuentra aquella sostenida por autores como Platón y defendida por el actual realismo jurídico clásico que sostiene que el *nomos* no está relacionado en forma alguna con la violencia, en tanto el derecho es visto como continuación de la naturaleza y no como soberano que ejerce violencia contra ella (Agamben, 2010:51). A pesar de que en esta postura se afirme la no violencia de la ley, considero que el argumento de la naturaleza es ya, *per se*, un argumento violento en donde trabaja la lógica de la soberanía, pues al decidir sobre lo natural se termina por justificar la exclusión del ámbito político de lo que lo excede, como sucede en el pensamiento de Aristóteles cuando define, por ejemplo, la obra del hombre o lo constitutivo de la *polis* (Agamben II, 2007:465-472). Precisamente, este trabajo se encargará de mostrar que en los debates sobre la guerra justa en la Conquista de América se recurrió a argumentos como el derecho natural y la naturaleza humana como fundamento para dictar leyes que justificaron la aniquilación de las formas de vida indígenas.

⁸ “El *nomos* de todos soberano/de los mortales y de los inmortales/dirige con una mano poderosa entre todas/ justificando al más violento./Lo juzgo así por todas las obras de Hércules” (Agamben citando a Píndaro, 2010: 46)

Lo fundamental en esta genealogía de la relación de bando es que le permite a Agamben poner en evidencia que lo que se encuentra en el corazón mismo de la soberanía es la vida desnuda *a partir de y sobre la que* se ejerce la violencia; conclusión a la que llega después de analizar la filosofía política de Thomas Hobbes. El filósofo inglés construye su teoría de la soberanía partiendo de la contraposición *physis-nomos* o, en términos contractualistas, de la condición natural del hombre y el estado civil; contraposición que no implica una ruptura absoluta, pues – como acertadamente lo señaló Leo Strauss – el estado de naturaleza nunca es superado en Hobbes sino que sobrevive en la figura del soberano. La razón por la que se da el paso de un estado a otro es la existencia de un estado de miedo generalizado a perder la *vida*, pues en él cada individuo aparece como *homo sacer* o *nuda vida* frente al otro. De esta forma, es el temor a perder la vida la que produce el pacto político y, con posterioridad a éste, ella es el objeto principal de protección de la soberanía, convirtiéndose en objeto de castigo y muerte si así lo decide el soberano. Es entonces la violencia sobre la vida la que posibilita el paso al estado civil y la que se encuentra en el centro de éste. Al respecto, Edgardo Castro ha subrayado que el verdadero aporte de la lectura agambeniana de Hobbes radica en su interpretación del estado de naturaleza definida mediante la conocida expresión *homo homini lupus*, pues:

En ese estado, el hombre es para el hombre un *homo sacer*, todos pueden disponer de la vida de los otros, sin cometer homicidio y sin necesidad de celebrar sacrificios [y, *en la medida en que*] el derecho que posee el soberano de disponer de la vida de los ciudadanos no es un derecho que le haya sido cedido, sino que le ha sido dejado [...], no es el contrato el que funda la potestad de la soberanía, sino la supervivencia del estado de naturaleza en el seno del estado civil (Castro, 2008:57-58).

En la constitución del espacio político los hombres abandonan su derecho ilimitado al uso de la fuerza en favor del soberano que es el único que conserva el derecho natural, posee la espada de la justicia y el monopolio de la fuerza (Hobbes, 2011:141). Así, el afuera (que es el estado de naturaleza) es incluido en la comunidad política a través del soberano y, de esa forma, justicia y violencia entran en estrecha relación, con lo que la soberanía se presenta “como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es propiamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica” (Agamben, 2010:51). Por otra parte, el hecho de que sea la vida la que posibilita la constitución del pacto social y que justifique el uso de la violencia por

parte del soberano, es lo que le permite concluir a Agamben que “la exterioridad – el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la vida propia – es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción” (Agamben, 2010:52).

Así, lo que vincula la violencia y el derecho es la nuda vida, haciéndose patente una de las paradojas de la política en Occidente que consiste en que se afirme el carácter sagrado de la vida y, simultáneamente, sea ésta la que posibilita la violencia del derecho. Para Agamben, que prolonga en este punto las investigaciones de Benjamin, es esta unión entre lo sagrado de la vida y el poder del derecho lo que hay que investigar y cuestionar: ¿a partir de qué momento surge en la cultura occidental la idea de que la vida humana, e incluso la animal, tienen un carácter sagrado? y ¿qué significa este adjetivo?, ¿cuál es la importancia de esta investigación para la comprensión de la soberanía y la nuda vida? El estudio de la vida como bien sagrado permite al filósofo italiano descifrar lo que la soberanía incluye en ella y lo que permanece por fuera; al mismo tiempo, le permite encontrar quién es el portador del bando soberano (Agamben, 2010: 89). La respuesta es, efectivamente, la vida sagrada o *nuda vida*; esto es, la vida del *homo sacer*.

3.2 Homo Sacer

Agamben encuentra en el derecho romano arcaico una figura que revela la relación íntima entre poder soberano y vida, y en donde, por primera vez, se vincula la vida humana a lo sagrado; se trata del *homo sacer*. En palabras de Festo *homo sacer* es “aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito, no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio” (Agamben citando a Festo, 2010:94). La dificultad que ofrece esta definición radica en que en ella aparece la paradoja de que cualquiera puede dar muerte a ese hombre sin que esto conlleve a un castigo, pero su muerte no puede darse como parte de un ritual dirigido a los dioses (sacrificio). El *homo sacer* es entonces aquel en donde se yuxtaponen dos características: “*la impunidad de darle la muerte y la prohibición de su sacrificio*” (Agamben, 2010:96, cursivas en el original). Estos dos rasgos hacen del *homo sacer*, una figura en donde derecho humano y derecho divino se sustraen gracias a su declaración como sagrado; y que encontrará su análogo en las figuras del *wargus* (el lobo sagrado) y del *Friedlos* (el sin paz) del derecho germánico (Agamben, 2010:136-143).

La conjunción entre lo impune y la prohibición de realizar un sacrificio en el *homo sacer* indica que lo que configura la estructura de lo sagrado no es una ambivalencia propia de esta categoría, sino el hecho de que allí ocurre una doble exclusión: del derecho divino y del humano (Agamben, 2010:107). Así, la lógica de la excepción soberana que deja en relación de bando a la vida del hombre y, al hacerlo, continúa manteniéndolo en relación con el poder soberano se verifica en el *homo sacer*. Aquel que es designado de esta forma queda excluido de la comunidad pues su vida deja de estar protegida por el ordenamiento jurídico, pero continúa ligado a ella porque cualquiera puede darle muerte; al tiempo que es excluido del derecho divino porque no puede ser sacrificado para que pase a pertenecer al dios (Agamben, 2010:108).

Habiendo analizado la estructura originaria de la soberanía y el concepto de lo sagrado, Agamben concluye que en ambas confluye la relación de exclusión-inclusión cuyo arcano es el *homo sacer*:

[R]estituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. El espacio político de la soberanía se habría constituido, pues, a través de una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio. *Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.* (2009:108-109, cursivas en el original)

Así, para Agamben lo político y concretamente la soberanía no debe interpretarse como el resultado de un poder religioso que sufrió un proceso de secularización, pues esto corresponde a una errada interpretación de lo que es lo sagrado; confusión que se presenta por la análoga estructura de la soberanía y de lo sagrado (la doble excepción que genera una exclusión incluyente). Tampoco debe aceptarse la interpretación clásica de lo sagrado como una ambivalencia de una categoría religiosa. En realidad, la sacralidad de la vida es “una producción política o, para expresarlo en otros términos, la contraparte del poder soberano, de la *vitae necisque potestas* (potestad de vida y muerte)” (Castro, 2008:56).

En cuanto al extremo opuesto del *homo sacer*, esto es, al soberano, el filósofo italiano encuentra su arcano en otra figura del derecho romano: la *vitae necisque*

potestas consagrada en la *Ley de las XII Tablas*. Allí se encuentra el origen, como procedencia o emergencia, de la expresión “derecho de vida y muerte” que Foucault había definido como característico del poder soberano en *La voluntad de saber*, en tanto establece el poder absoluto de vida y muerte del *pater familias* sobre sus hijos varones. A pesar de que en apariencia este derecho se encuentre relegado al ámbito privado, en realidad la *vitae necisque potestas* define el “modelo mismo del poder político en general” de Roma (Agamben, 2010:114), pues todo *ciudadano varón libre* desde que es reconocido por el *pater familias* deja su vida expuesta al poder de muerte sobre él. De esta forma, y teniendo en cuenta que la *patria potestas* era considerada como un oficio público entre los romanos, habría allí una soberanía residual (Agamben, 2010:115). Lo que pone de manifiesto este derecho, en donde la relación *padre-hijo-ciudadanía* pasa necesariamente por la muerte, es que para hacer parte del poder político necesariamente hay que poner a disposición de un poder absoluto la vida misma cuya muerte quedará impune. En otras palabras, se hace necesaria la implicación de una *nuda vida* o vida sagrada en el orden jurídico-político (Agamben, 2010:115).

En breve, vida sagrada u *homo sacer* y soberano o *vitae necisque potestas* son los elementos constitutivos de la biopolítica. De ahí que Agamben sostenga que ellas son “dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” (Agamben, 2010: 110).

II. De la máquina biopolítica a la máquina antropológica

La interpretación de la soberanía como aquello que no está por fuera del derecho (cuyo máximo exponente en el siglo XX fue Schmitt con su decisionismo) ni sometido al derecho (en donde se ubicaría el normativismo de Kelsen), implica un importante avance frente a las categorías tradicionales del poder y nos deja ver que, a pesar de que Agamben hace un análisis de la biopolítica desde lo institucional, su pensamiento se inscribe en la perspectiva foucaultiana que hace una crítica a las teorías clásicas del poder. Y es que la nueva lectura que hace de la soberanía permite disolver la supuesta bipolaridad entre poder soberano y derecho por medios diferentes a los que había empleado Foucault. Recordemos que Esposito, al explicar la concepción del poder del profesor del *Collège de France*, afirma que, desde el siglo XVI las teorías del poder

repiten el esquema triangular, según el cual hay individuos y poder como dos entidades diferentes y la ley como tercer elemento que los vincula (Esposito, 2006:42). A partir de este esquema toda la filosofía política de la Modernidad o afirma el normativismo (posturas liberales) o el decisionismo (posturas hobbesianas). Uno de los cambios que se presentan respecto a esta concepción del poder en Foucault es que este esquema simbólico y triangular se disuelve, mostrando que el mecanismo de funcionamiento del paradigma soberano:

no consiste en la regulación de las relaciones entre los sujetos, ni entre ellos y el poder, sino su *sujeción* a determinado orden que es *al mismo tiempo* jurídico y político. Desde este ángulo el derecho no resultará otra cosa que el instrumento utilizado por el soberano para imponer su propia dominación, y, en correspondencia con ello, el soberano será tal sólo sobre la base del derecho que legitima su actuación. (Esposito, 2006:44, cursivas en el original)

Es esta zona de indiscernibilidad entre derecho y soberanía, u orden jurídico y político, la que Agamben vuelve a señalar a través de un estudio arqueológico de la soberanía, mostrando – como lo había hecho Foucault – que el dispositivo soberano funciona en ese paso recíproco de una zona a otra. Y si, como vimos, Foucault desmantela el aparato de la filosofía política moderna al señalar que lo que la caracteriza es un interés cada vez mayor del poder en la vida biológica, esto es, la politización de la vida natural para volverla productiva mediante determinados dispositivos que dejan de ser *solamente* estatales y jurídicos (Esposito, 2006:46), Agamben vuelve al concepto de soberanía para mostrar que el objeto sobre el que recae principalmente es la vida. De esta forma, el italiano desplaza el significado de soberanía como exclusivo del ámbito estatal para demostrar que su estructura no opera únicamente en ese ámbito, sino que permea otros como la filosofía, la biología, la medicina y el lenguaje mismo (Agamben, 2010:33-35), en la medida en que en ellos encontramos también la estructura originaria de la soberanía. Por ejemplo, después de reflexionar, en el marco de la biopolítica actual, sobre los cambios en el campo de la medicina para determinar la muerte de un ser humano y que han pasado de la muerte cardíaca a la muerte cerebral, Agamben afirma:

Esto significa que hoy [...] vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso por medio de una decisión. Las <<fronteras angustiosas e incesantemente ampliadas>> de que hablaban Mollaret y Goulon son fronteras móviles, porque son fronteras *biopolíticas*, y el hecho de que hoy esté en curso un vasto proceso *en el que* lo que está en

juego es, precisamente, su definición, indica que el ejercicio del poder soberano pasa más que nunca a través de aquéllas y se ha situado nuevamente en la encrucijada de las ciencias médicas y biológicas. (Agamben, 2010: 208)

De forma análoga – y este es un punto fundamental de la filosofía agambeneana para nuestro trabajo – Agamben encuentra que la definición de lo humano en Occidente se ha construido a través de una oposición entre el ser vivo que es el hombre y el animal; y que esta operación que se verifica en diferentes ramas del saber no responde a una esencia o substancia específica del hombre como especie, sino que a través de ella no deja de producirse lo humano o los elementos para determinar en qué consiste. Este mecanismo de producción de lo humano que procede mediante la continua división y articulación del concepto *vida* es designado bajo el nombre de *máquina antropológica*, un concepto original del autor italiano que es desarrollado en un pequeño libro publicado con posterioridad al *Homo sacer I, Lo abierto*.

Como hemos visto, en el *Homo sacer I* se muestra que la biopolítica es una forma de poder que consiste en el ejercicio de un poder soberano, esto es, de una decisión que decide sobre la excepción y, al hacerlo, suspende la aplicación del ordenamiento jurídico a un caso particular, excluyéndolo y dejándolo expuesto a la violencia, en un movimiento que implica una simultánea inclusión. En consecuencia, ese ejercicio de poder se realiza produciendo una *nuda vida*, con lo que soberanía y derecho entran a hacer parte de un dispositivo de poder que se encuentra unido por esa vida desnuda o vida del *homo sacer*. A partir de allí es posible afirmar que el elemento originario de la política es la vida, concepto del cual parte Agamben en *Lo abierto* para desarrollar su investigación acerca de la mencionada separación del ser humano y el animal.

La investigación genealógica del término *vida* devela su carácter problemático, pues no ha sido definido en Occidente, siendo objeto de continuas divisiones y articulaciones “a través de una serie de cesuras y oposiciones que lo revisten de una función estratégica decisiva en ámbitos aparentemente tan lejanos como la filosofía, la teología, la política, y sólo más tarde, la medicina y la biología” (Agamben, 2007:31). Así, el *Homo Sacer I* puede ser leído justamente como una explicación de la función estratégica que la vida ha cumplido en la política de Occidente y que se ha efectuado gracias a la división entre *zoè* y *bios* o vida desnuda y vida cualificada; o mejor, los estudios de la biopolítica en Agamben, junto con sus investigaciones sobre la máquina antropológica, señalan que los diferentes ámbitos del pensamiento en Occidente y sus

prácticas están atravesadas por una relación de excepción en donde no deja de separarse el hombre de lo animal:

Tal vez no tan sólo la teología y la filosofía, sino también la política, la ética y la jurisprudencia están plegadas y suspendidas en la diferencia entre el hombre y el animal [...] El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica. (Agamben I, 2007:48, 146)

En consecuencia, la máquina antropológica debe ser leída como una efectuación de la biopolítica, pues ella opera bajo la lógica de exclusión e inclusión de lo humano y lo animal, produciendo así un espacio vacío o estado de excepción que no es otro más que el de una vida desnuda. Esto nos muestra que el pensamiento en Occidente ha producido lo humano introduciendo una disyunción en su interior: el hombre es animal y, al mismo tiempo, hay algo que lo diferencia de éste; y haciendo que la dignidad del ser humano o su inferioridad se juegue en las diferencias específicas (Agamben I, 2007:75, 76). Dos variantes de este dispositivo son diferenciadas en *Lo abierto*: la antigua y la moderna. La primera de ellas funciona humanizando lo animal, incluyendo el afuera, como sucede con el bárbaro o el esclavo a los que se concibe como animales con formas humanas. Lo que acá sucede es que se presupone lo animal (inclusión) y, en el orden lógico, se añade una diferencia específica del hombre que es primera a nivel ontológico, con lo que lo animal vuelve a ser excluido. En cuanto a la segunda variante de la máquina antropológica, ésta opera en un movimiento inverso, animalizando lo humano; es decir, excluyendo de sí lo no-humano, el cuerpo del ultra comatoso y el judío son dos ejemplos de esta variante (Agamben I, 2007:75-76).

De esta forma, se hace evidente el carácter intrínsecamente violento de la máquina antropológica, pues al naturalizar determinadas características como *propias* o esenciales del ser humano, se terminan excluyendo formas de vida (del ser vivo hombre pero también de los demás seres vivos) según una decisión soberana que no deja de mover los límites entre el hombre y el animal. Por las mismas razones, las cesuras producidas al interior de la vida terminan configurando órdenes jerárquicos y relaciones de dominación entre humanos y no-humanos, así como al interior de la humanidad.

En el *Homo sacer I* podemos rastrear un caso de máquina antropológica operando en el ámbito jurídico, el del *wargus*. En el derecho germánico el *fuera de ley* o el *bandido*

recibía, significativamente, el nombre de un animal salvaje, que en el imaginario colectivo siempre ha sido asociado con el peligro: *wargus* (hombre-lobo). El uso de un término que entrelaza lo humano y lo animal indica la condición en la que se deja al individuo que es señalado de tal forma, el espacio de excepción que entra a ocupar, pues se le ve como aquel que transita entre lo salvaje y la ciudad y que, en ese sentido, mantiene su relación con el ordenamiento jurídico, pues ha sido excluido de él (Agamben, 2010:136). Y es que, de manera análoga al *homo sacer* del derecho romano, el *wargus* puede ser muerto sin que ello implique cometer un crimen.

La relación entre el *fuera de ley* y lo animal será de importancia capital para la comprensión de la biopolítica en la Conquista de América y el papel que jugó la división entre humano y no-humano, junto con la consecuente jerarquización que se realizó al interior de la humanidad. Como mostraré en el capítulo tercero, los discursos de la guerra justa del siglo XVI se sirvieron, por un lado, de la noción de bárbaro para justificar la superioridad de los españoles sobre los indígenas, alegar un justo título del reino español en la dominación de América y mostrar como loable y útil para los indígenas su sujeción al gobierno español. Por otra parte, la figura del *caníbal* jugó una función estratégica en la realización de la Conquista y la justificación de la aniquilación de pueblos enteros. Este neologismo – empleado por primera vez por Cristóbal Colón para designar a ciertos indígenas a los que se asoció con seres monstruosos –, fue utilizado como herramienta para la elaboración de leyes coloniales y discursos teológico-jurídicos. En ellos los españoles eran presentados como defensores de la Humanidad contra individuos calificados de “extremadamente malvados”, debido a una práctica biológica, la alimentación, que se veía como no conducida por la razón. El caníbal permite entonces ubicar a ciertos indígenas (veremos que son aquellos que resisten a la dominación española) en un espacio indiscernible entre lo humano y lo animal que justificó su aniquilamiento y dominación.

III. Arqueología

1. La arqueología como método

En dos breves escritos publicados en *Signatura rerum – Arqueología filosófica y ¿Qué es un paradigma?* – Agamben expone el método que sigue en sus investigaciones, haciendo explícitas las potencias políticas de dicho proceder, así como los presupuestos

epistemológicos y ontológicos de este método que no es otro que la arqueología. Detenernos en estos textos es fundamental para el presente trabajo, pues, además de contribuir a la comprensión de las tesis de Agamben, se hará inteligible la importancia del análisis de los discursos de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas en un estudio sobre la biopolítica de la *guerra justa*. Uno de los puntos que posibilita la perspectiva arqueológica es comprender nuestro presente a partir de una toma de distancia, de una ampliación de la mirada, que nos ayudará a visibilizar el lado oscuro que lo aqueja, desactivando así algunos pre-juicios y poniendo a prueba la pretendida bondad del derecho humanitario y los actuales discursos que defienden la aplicación de la teoría de la guerra justa en la política internacional.

El uso de la arqueología para hacer investigaciones filosóficas, y la relación que se establece entre ésta y la genealogía, delatan la fuerte influencia de Foucault en el pensamiento agambeniano, influencia que es reconocida de manera explícita por Agamben. Varias páginas se han escrito por los comentaristas de Foucault señalando la relación o la ruptura entre arqueología y genealogía;⁹ sin embargo, es posible decir con Edgardo Castro que “la arqueología foucaultiana está orientada, en efecto, hacia una genealogía [...] ella tiene por función diagnosticar el presente” (Castro, 2011:119). En efecto, en *¿Qué es la Ilustración?*, después de afirmar que el *ethos* filosófico debe consistir en realizar una crítica “de lo que decimos, pensamos y hacemos a través de una ontología histórica de nosotros mismos” (Foucault, 1999:347), Foucault aclara su noción de crítica, estableciendo una distancia frente a la crítica trascendental kantiana, mostrando su carácter histórico, así como la relación entre arqueología y genealogía. A la arqueología le es asignada una función metodológica y aparece como opuesta a lo trascendental, en la medida en que no busca estructuras universales sino que realiza un análisis de los discursos concibiéndolos como eventos históricos. Por su parte, a la genealogía se le asigna un papel diagnóstico y liberador:

[L]a crítica se ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino como una investigación histórica a través de los eventos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo

⁹ Un breve recuento de algunas de las más importantes lecturas sobre la arqueología y la genealogía en Foucault puede encontrarse en: MAHON, Malcolm (1992); *Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power and the Subject*; State University of New York Press; Estados Unidos.

que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido, tal crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica – y no trascendental - en la medida en que no pretenderá extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos. (Foucault, 1999:348)

Agamben adopta la moción foucaultiana acerca del *ethos* filosófico y realiza sus trabajos desde una perspectiva arqueológica (Agamben, 2009:43). En *Arqueología filosófica* encuentra que es posible rastrear en autores distintos a Foucault y Nietzsche los problemas que este método implica, para terminar explicitando su propia concepción de la arqueología que, por lo demás, aparece como equivalente a la genealogía. Así, estudia el concepto de *prehistoria* de Franz Overbeck, el de *arqueología filosófica* de Emanuel Kant, la noción de *ultrahistoria* de Georges Dumézil; y, finalmente, el significado que toma la arqueología en el pensamiento de Paul Ricoeur y Enzo Melandri.

En términos generales, es posible decir que la genealogía se pregunta por el *origen* contingente, no para explicar y justificar el presente en virtud del pasado, sino para deshacer la legitimidad de lo que somos, al mostrar que nuestra forma de vida, las instituciones que nos gobiernan, los prejuicios que nos rigen, no son más que construcciones históricas que expresan una lucha de fuerzas y que aparecen ante nuestros ojos como esencias por el trabajo que ha realizado la tradición (Agamben 2009:121). Como lo había señalado Foucault, “origen” debe ser entendido acá como “emergencia” (*Entstehung*) o “procedencia” (*Herkunft*); surgimiento producto del azar antes que como *Ursprung*, pues este término designa la esencia de las cosas (Agamben, 2009:116). El genealogista va en busca de un inicio sirviéndose de la historia y lo que encuentra en su investigación nunca es la identidad primera de las cosas; por el contrario, la historia le sirve como herramienta para conjurar la ilusión del origen, pues permite evocar la constitución de aquello que se estudia, y al hacerlo, lo que aparece no es origen sino orígenes contingentes, disolviéndose de esa forma la pretendida esencia (Agamben, 2009:117). El pensamiento genealógico se pregunta: ¿cuáles han sido los

puntos de giro y qué implicaciones han traído estas rupturas (en los sentidos, deseos, etc.)?, ¿qué personajes han encarnado esas fuerzas, luchas, odios, afirmaciones y resentimientos?, en fin, ¿cómo se ha ido creando la idea de hombre, su cuerpo, instituciones y pensamiento?, ¿qué ha pasado para que los hombres llegasen a creer que *son* y que siempre han sido los mismos?

La emergencia o *arché* que busca el arqueólogo puede llamarse también, en los términos de Overbeck, *pre-historia*, o *ultra-historia* en los de Dumézil. Estos términos le permiten a Agamben dejar claro que el origen o *arché* no debe entenderse como un pasado cronológico o como una estructura metahistórica intemporal; en realidad, la *arché* hace referencia a una fuerza o tendencia que continúa operando en la historia, en el presente (Agamben, 2009:128). Se trata entonces de comprender lo que continúa latente en nuestro presente y que surgió en el pasado, no tanto para ver su continuidad como para comprender su diferencia; es por esto que la arqueología se mueve en dos tiempos, el diacrónico y el sincrónico (Agamben, 2009:151). Para Castro es la interpretación duméziliana de la arqueología lo que marca la diferencia entre Agamben y Foucault, pues en el autor italiano la arqueología implica la existencia de una fuerza continua (aunque sufra cambios) que atraviesa todo el pasado hasta llegar al presente (Castro, 2011:123); mientras que en Foucault las continuidades se establecen entre periodos como sucede en *Las palabras y las cosas* donde se diferencian al menos dos tipos de epistemes, la de la época clásica (siglo XVII) y la que surge en el siglo XIX.

De cualquier forma, la arqueología debe entenderse como un proceder crítico contra la tradición e intrínsecamente histórico, aunque su objetivo no es el de hacer historia. Dicha crítica debe realizarse contra la tradición, pues es ésta la que invisibiliza la procedencia de las cosas, haciéndolas aparecer como habiendo estado siempre allí, naturalizándolas, borrando el rastro de sus devenires y luchas, e impidiendo el acceso a las fuentes a través de un proceso que Overbeck llamó “canonización” (Agamben, 2009:122-123). Por su parte, el acceso a las fuentes, para el autor italiano, se realiza a través de los *documentos* de una época, esto es, a partir del análisis de los *discursos* que surgieron en un momento determinado, aunque esto no significa que fuentes y documentos coincidan. El arqueólogo debe entonces partir del análisis de los textos para

descubrir en ellos lo no-dicho y de esta forma “renovar el conocimiento de esa tradición.”¹⁰ En ese ejercicio, los pre-juicios y concepciones naturalizadas se van disolviendo, al tiempo que el mismo investigador, en tanto que sujeto cognoscente, es puesto en cuestión, operando un trabajo de destrucción contra él mismo, en la medida en que él se encuentra inserto en la tradición que es objeto de estudio. Agamben lo expone de la siguiente forma:

Podemos llamar provisoriamente <<arqueología>> a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente. La emergencia [...] nunca es el emerger del hecho sin ser, a la vez, el emerger del propio sujeto cognoscente: la operación sobre el origen es, al mismo tiempo, una operación sobre el sujeto. (2009:124)

De manera similar a Nietzsche, Agamben destaca que el efecto de ese trabajo es terapéutico y potenciador de la vida y del pensamiento, pues al desactivar la creencia en un origen remoto, inalcanzable y que se tiende a idealizar como mejor, surge la posibilidad de pensar lo impensado (el presente como producto de diversas fuerzas), de dar lugar a nuevas formas de vida y evitar la repetición de aquello que disminuye a la vida (el trauma, en términos freudianos); pero esto sólo es posible si el dispositivo que vuelve imperceptible los cambios (la tradición) es puesto en duda. El efecto liberador se hace aún más claro mediante una analogía con el psicoanálisis: “En ambos casos [en el psicoanálisis y en la arqueología] se trata de acceder a un pasado que no ha sido vivido y que, en consecuencia, no puede definirse técnicamente como ‘pasado’, sino que ha permanecido, de algún modo, como presente” (Agamben, 2009:140). Sin embargo, psicoanálisis y regresión arqueológica no son idénticos, pues en la arqueología no se trata de traer a la conciencia lo reprimido, sino de descomponer un estado precedente para comprender los mecanismos que han producido una naturalización y posibilitado la creencia en el origen (Agamben, 2009:142).

¹⁰ Es esto precisamente lo que hace Foucault en *Las palabras y las cosas* al analizar diferentes textos de una época para encontrar en ellos la *episteme*, aquello que permanecía oculto en lo escrito pero que lo posibilitaba.

La afirmación de Pierre Klossowski acerca de la genealogía en Nietzsche es aplicable al pensamiento de Agamben, en tanto afirma que es un método que busca “romper con la regla clásica de la moral que vuelve al hombre tributario de hábitos adoptados de una vez para siempre, bajo pretexto de dar cumplimiento a un nivel humano. En compensación, [*la genealogía funda un*] comportarse de acuerdo con las últimas exigencias procedentes de una reflexión sin tregua” (Klossowski, 1995:17).

Finalmente, la búsqueda de la emergencia de los fenómenos históricos – en la medida en que implica un reconocimiento de que éstos no han permanecido siempre como aparecen en el presente y que en ellos ha habido un trabajo de canonización por parte de la tradición, de la cual hay que sospechar – implica una determinada concepción ontológica del mundo. La arqueología se aparta de los esencialismos y de su forma epistemológica, los universales; y, en su lugar, ve al mundo como un conjunto de fuerzas, como “un campo de tensiones esencialmente históricas” (Agamben, 2009:152) y a los fenómenos históricos como singularidades que, en consecuencia, deben ser pensados a partir de paradigmas que no están ya dados de una vez y para siempre sino que deben ser producidos; de ahí la definición agambeneana de la arqueología como una *paradigmatología* (Agamben, 2009:43).

El presente trabajo surge, precisamente, de la sospecha del lugar que ha llegado a ocupar en nuestras sociedades la creciente proliferación de los discursos que dividen las guerras justas de las injustas; discursos que se presentan como las mejores opciones para acotar el uso de la fuerza y que se asumen como la única o, al menos, la mejor salida a los excesos de la guerra. El uso de términos morales como “justo” e “injusto” para referirse a la guerra contra un sujeto abstracto y difícil de identificar como lo es *el terrorista*, en nombre de un sujeto que se asume injuriado y que es igualmente abstracto que el victimario, la Humanidad, exige una ampliación de la mirada y una perspectiva histórica que nos permita ver cómo hemos llegado a pensar y a sentir de tal manera. De qué forma y qué procesos hemos atravesado para que hayamos llegado a asumir que ciertas formas de violencia están plenamente justificadas, mientras que otras ni siquiera deben ser pensadas; o para creer que la defensa de los seres humanos debe y puede efectuarse a través de la aniquilación de varios de ellos. Los discursos de la guerra justa en la Conquista de América pueden ayudarnos a resolver estas preguntas y a desactivar la creencia ciega en las actuales formas de derecho y de ejercer la política.

2. La arqueología como herramienta para desactivar de máquinas

En el texto sobre la arqueología vimos la postura de Agamben según la cual el fin que persigue la arqueología filosófica es disolver la pretendida identidad de las cosas, sus naturalizaciones, la creencia en el origen como *Ursprung*, mostrando a través de una perspectiva histórica las tensiones que las atraviesa, para así, posibilitar y potenciar la vida. Podemos ahora decir que este fin se alcanza a través de la desactivación de *dispositivos* que son los que han apresado o capturado la vida, modelándola según relaciones de poder. Precisamente, es esto lo que hace Agamben con sus análisis sobre la máquina biopolítica en el *Homo Sacer I* y sobre la máquina antropológica en *Lo abierto*. Veamos con detenimiento en qué consiste la noción de dispositivo.

Agamben parte de la definición de dispositivo de Foucault y, de manera característica en su proceder, continúa las investigaciones del filósofo francés insertando nuevos elementos y enfoques que dotan de originalidad a su pensamiento. Así, en *¿Qué es un dispositivo?*, recuerda la definición dada por el autor de *Vigilar y castigar* según la cual este concepto hace referencia a un conjunto heterogéneo de prácticas discursivas y no discursivas (leyes, edificios, proposiciones morales, etcétera), que funcionan de manera estratégica, modelando y direccionando las relaciones de fuerza para bloquearlas, estabilizarlas o utilizarlas (Foucault, 1984:128). Agamben parte de una división ontológica en donde lo que hay son: (i) seres vivos; (ii) dispositivos que no dejan de operar sobre los seres vivos; y, como resultado del entrecruzamiento entre las dos clases mencionadas (iii) las subjetividades (Agamben, 2011:257). A partir de esa división, adopta la definición foucaultiana de dispositivo y la amplía, pues el dispositivo agambeneano es más abarcante que el foucaultiano en la medida en que es definido como “todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011:257), incluyendo de esa forma los dispositivos de Foucault como el hospital y la prisión, pero también el bolígrafo, el celular, el lenguaje, entre otros.

Una vez Agamben ha aclarado su propia perspectiva, afirma que la tarea filosófica consiste en liberar a los elementos que fueron capturados por los dispositivos, y que conllevan a relaciones de poder, para restituirlos a “su uso común” (Agamben, 2011:259-260); esto es, a un uso que permita nuevas conexiones que potencien la vida

en lugar de disminuirla. Precisamente, los trabajos de Agamben están plagados de un tipo de dispositivos, las máquinas, de las cuales han sido objeto de análisis en este capítulo la biopolítica y la antropológica (pero también está la máquina gubernamental, de infancia, del lenguaje, entre otras) (Castro, 2008:88). Castro ha distinguido cuatro características de las máquinas agambeneanas: (i) son dispositivos de producción de gestos, conductas, etc.; (ii) son bipolares en la medida en que “articulan dos elementos que, a primera vista al menos, parecen excluirse u oponerse” (2008: 89), pensemos, por ejemplo, en la oposición animal-humano, política-derecho, *zoè-bìos*; (iii) producen “zonas de indiscernibilidad, en las que es imposible distinguir de cuál de los dos componentes articulados se trata” (2008:89); finalmente, (iv) su centro está vacío, no tienen realidad sustancial (2008:88-89), lo que explica que Agamben en sus estudios – al igual que Foucault – no describa la esencia de los objetos trabajados, esto es, no responda a la pregunta *¿qué es?*, sino que se concentre en dilucidar la forma de funcionar de sus objetos de estudios, respondiendo a la pregunta *¿cómo se hace?*

El trabajo que asume Agamben es entonces el de develar el funcionamiento de esas “máquinas-dispositivo” –el término es de Edgardo Castro– para detenerlas en favor de una política por venir (Murray, 2010:2). Específicamente, en *Lo abierto* nuestro autor afirma que los esfuerzos por entender cómo funciona el dispositivo que produce lo humano deben buscar su desactivación y una vez ha mostrado la diferencia entre la máquina antropológica de los antiguos y la de los modernos concluye:

[F]rente a esta figura extrema de lo humano y de lo inhumano, no se trata tanto de preguntarse cuál de las dos máquinas (o de las dos variantes de la misma máquina) es mejor o más eficaz – o, más bien, menos sangrienta y letal –, como de comprender su funcionamiento para poder, eventualmente, detenerla. (Agamben I, 2007:76)

El presente trabajo, siguiendo las posturas agambeneanas, aspira develar el funcionamiento de esta máquina y de la biopolítica en uno de los eventos más importantes y violentos de nuestra historia: la Conquista de América; evento privilegiado para comprender la simbiosis entre las dos máquinas, porque las decisiones y justificaciones jurídico-soberanas que convirtieron a América en espacio libre para la violencia se apoyaron en la filosofía aristotélico-tomista que contenía una concepción determinada de lo humano. Sólo prestando toda nuestra atención a los discursos que jugaron papeles estratégicos en el desarrollo de la misma, como lo fueron ciertos

tratados europeos y las teorías de la guerra justa, podremos comprender las relaciones de poder que estaban en juego y sus efectos, que llegan hasta nuestros días.

3. Ontología y epistemología: la arqueología como paradigmología

Como se mostró páginas atrás, la arqueología parte de una visión ontológica del mundo no esencialista, sino que lo concibe como un campo de tensiones históricas, por lo que no puede proceder a partir de *a priori*, ni puede tener como fin establecer universales o modelos que pretendan explicitar una pretendida esencia de las cosas (Agamben, 2009:30). En ese sentido, debe proceder a partir de formas del conocimiento que se adecuen a dicha ontología; Agamben sostiene que esta forma es la del paradigma, alejándose de las estructuras tradicionales del saber como lo son la inducción y la deducción. El presente trabajo, en tanto es un estudio arqueológico de los discursos de la guerra justa procede a partir de figuras paradigmáticas como lo es la Conquista de América y el caníbal. Es por esto que resulta fundamental dedicar algunas palabras al lugar que ocupa esta forma del pensamiento en una investigación filosófica como la presente; para esto, me serviré de *¿Qué es un paradigma?*, breve escrito publicado por Agamben en *Signatura Rerum*.

La arqueología procede de lo singular a lo singular, esto es, no busca subsumir ciertas prácticas o casos a otros, sino hacerlos inteligibles a partir de un caso específico que, al mismo tiempo, se configura en un ámbito problemático. Un paradigma es “un objeto singular que, valiéndose para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Agamben, 2009:24). El paradigma se construye entonces tomando un caso singular y apartándolo de su contexto habitual para, así exhibir su singularidad y constituir un nuevo conjunto problemático. Es posible entonces identificar al menos tres características del paradigma: (i) decide un contexto problemático; (ii) lo constituye; y (iii) lo vuelve inteligible. Como ejemplo, nuestro autor toma el panóptico que Foucault trabaja en *Vigilar y Castigar* que sirve, al mismo tiempo, como ejemplo y modelo de las sociedades disciplinarias. Foucault toma un fenómeno histórico particular: el panóptico de Jeremy Bentham y, aislándolo de su contexto, lo convierte en “un modelo generalizable de funcionamiento” (Agamben citando a Foucault, 2009:23), una figura de un mecanismo específico de poder, la disciplina, que sirve para comprender no sólo ese caso particular, sino la forma como funcionan en general las sociedades modernas.

Así, el trabajo mediante paradigmas permite alcanzar una *arché* que no debe entenderse como “un origen presupuesto en el tiempo, sino que, al situarse en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto” (Agamben, 2009:43). El paradigma no es simplemente sincrónico porque, aún cuando hay un trabajo de archivo a la manera de los historiadores tradicionales, no se trata sólo de estudios de hechos particulares y cronológicos; el paradigma es simultáneamente diacrónico porque a través de éste se puede explicar toda una época que incluye diferentes momentos históricos.

Además de proceder a partir de paradigmas, la arqueología da lugar a la constitución de *figuras límite* que son aquellas que encarnan o llevan al extremo la lógica del paradigma; y en donde, más allá de la división entre elementos bipolares, éstos se hacen completamente indiscernibles. Un ejemplo de esto es el musulmán de los campos de concentración. Allí, el paradigma de la política actual es el campo de concentración, en tanto lugares que se crearon mediante la decisión soberana de Hitler que estableció como permanente un estado de excepción. Todos los deportados eran *homo sacer*, nudas vidas que podían ser aniquiladas impunemente y sin sacrificio, pero entre ellos un hombre encarnaba la mayor crudeza de los campos: el musulmán. El musulmán es el hombre al que se le despoja de su humanidad a tal punto que pasa a confundirse con lo inhumano; no sólo su futuro es la muerte sino que parece ya no pertenecer al mundo humano, ni siquiera es pura *zoè* pues sus instintos han sido eliminados, despojado incluso de lo animal (Agamben, 2010, 234). El refugiado y el *sin papeles* son otras de las figuras límite de la política actual para Agamben (2010).

Con esto en mente, es posible entender la especificidad del paradigma con respecto a la inducción y la deducción. Mientras que la inducción va de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, el paradigma procede de lo particular a lo particular, en la medida en que los dos casos que se toman están bajo lo mismo. De esta forma, así como la genealogía va disolviendo las dicotomías que se han naturalizado en nuestra sociedad (por ejemplo, animal-humano o soberanía-derecho), en el ámbito epistemológico la arqueología se sirve del paradigma para disolver la oposición dicotómica que la lógica establece entre lo particular y lo universal (Agamben, 2009:27).

En consecuencia, el proceder a partir de paradigmas no pretende establecer reglas o leyes absolutas, pues éste, por el contrario, presupone la imposibilidad de las reglas (Agamben, 2009:29). No hay algo general que preexista a los casos singulares, es más bien “la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que como tal, no puede ser ni aplicada ni enunciada” (Agamben, 2009:29.). He ahí la exigencia de la arqueología como paradigmología y su inherente producción de novedad, pues en la medida en que la regla no está dada con anterioridad y, en tanto no se trata simplemente de aplicar una ley a un caso particular, lo que debe hacer el arqueólogo es producir el paradigma, hacer inteligible un ámbito problemático a partir del aislamiento de un caso que sirva para pensar los demás (Agamben, 2009:32,43, 123).

Una vez realizado este breve recuento de la arqueología y de los análisis de la soberanía y lo humano en Agamben, podemos afirmar su idoneidad como herramientas conceptuales y epistemológicas para comprender lo que sucedió en la Conquista de América. Si la máquina biopolítica es aquella donde opera una lógica de exclusión-inclusiva sobre la vida, posibilitando su aniquilación con impunidad y sin sacrificio; y la máquina antropológica es el dispositivo mediante el cual lo humano no deja de ser producido a través de una cesura entre el ser humano y el animal; es posible afirmar que la Conquista, y no sólo el campo de concentración, es un arcano de la política actual. En efecto, en la Conquista vemos de cómo máquina biopolítica y antropológica se ensamblan, funcionando de manera inseparable y produciendo nudas vidas. Este nuevo paradigma sirve para pensar el actual derecho humanitario y los discursos de la guerra justa. Allí, los indios ocupan un lugar análogo al del *homo sacer* y el caníbal se erige en figura límite. Para mostrar esto, me serviré del método agambeniano, utilizando como archivo, principalmente, los tratados europeos y los discursos de la guerra justa de Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

CAPÍTULO II

BIOPOLÍTICA E IDENTIDAD: AMÉRICA COMO UN ESPACIO LIBRE PARA LA VIOLENCIA

Varios conceptos centrales en la política y el derecho actual, como los de guerra justa, derecho de la guerra o intervención humanitaria, no son construcciones propias del siglo XX sino que son deudoras de una larga tradición de Occidente. Así, filósofos como Carl Schmitt, Michael Walzer, Monique Canto-Sperber y Felipe Castañeda, por mencionar sólo algunos, han señalado – ya sea para defender su uso o para criticarlo – que provienen de elaboraciones realizadas desde la Antigüedad tardía y que han sufrido transformaciones desde la Edad Media hasta nuestros días. La pretensión del presente capítulo es poner en evidencia la deuda del concepto de guerra justa con la biopolítica que operó durante la Conquista de América. Para esto, será necesario mostrar la forma como el poder soberano (ubicado en Europa), al decidir sobre situaciones excepcionales, construyó a América como un espacio libre de derecho, susceptible de ser apropiado, y, simultáneamente, decidió sobre el momento y las características que permitieron que la vida de ciertos individuos dejara de ser políticamente relevante. Dos elementos en la política y el derecho vigentes durante la Conquista manifiestan esto: las *rayas de división* acordadas entre Portugal y España; y las *líneas de amistad* acordadas fundamentalmente entre Francia e Inglaterra pero también con España, que configuran biopolítica en la Conquista a nivel “inter-estatal”. Una vez comprendido este punto, será posible analizar, en el tercer capítulo, los *discursos sobre la guerra justa* de Sepúlveda, Las Casas y Vitoria como elementos que efectuaron y configuraron esa biopolítica a nivel “intra-imperial” (decisiones que se emiten *desde* España hacia y contra los nuevos territorios americanos y sus habitantes que son considerados como objetos de dominación).

Para comprender lo anterior, este capítulo se dividirá en dos grandes partes. En la primera parte haré referencia a los fuertes presupuestos identitarios que operaron durante la Conquista y que posibilitaron la producción de nudas vidas, teniendo en cuenta la relación que hace Agamben entre Identidad y biopolítica. En la segunda parte, mostraré la forma como se construyó al “Nuevo Mundo” como un *espacio libre* para la

dominación, a través del acuerdo *entre* soberanos europeos, es decir, a un nivel “inter-imperial”, hecho que –como señala Agamben– constituye un claro ejemplo de la lógica soberana y, en consecuencia, de la biopolítica.

I. Biopolítica e identidad: la afirmación de la identidad europea y la “inferioridad” de los indios

En *Tienanmen* –el penúltimo de los veinte escritos que conforman *La comunidad que viene* y que significativamente es titulado en alusión a uno de los desastrosos acontecimientos biopolíticos del Siglo XX –Agamben señala la relación entre *identidad, poder soberano y nuda vida*, al preguntarse por la posibilidad de una política en donde lo único relevante para la conformación de una comunidad sea la pertenencia sin más y no el cumplir con una o ciertas condiciones para hacer parte del espacio político (Agamben, 1996:54). Para el autor italiano la política ha estado estrechamente ligada al problema del Estado y, en consecuencia, a la identidad, generando un ámbito de exclusión, una zona de desprotección en la que se encuentran aquellos que no cumplen con determinadas condiciones. En otras palabras, Agamben muestra que el poder soberano se construye a partir de presupuestos identitarios, esto es, que para entrar y ser reconocido en el ámbito de lo político el Estado siempre exige ser parte de esto o de aquello: hablar determinada lengua, operar bajo ciertos principios epistemológicos, tener determinadas creencias, estar bajo determinado tipo de gobierno, cumplir con determinadas características biológicas, etcétera. Esta exigencia, el deber ser o reconocerse como algo o alguien para acceder a la protección política y jurídica, necesariamente produce una exclusión, pues quienes no cumplan con las condiciones quedan desprotegidos, se produce una nuda vida. Así, la identidad se configura como un elemento esencial de la biopolítica, en tanto juega un papel fundamental en la producción de nudas vidas, de zonas de indiferencia entre el afuera del derecho y lo político (*physis* o estado de naturaleza) y su interior (*nómos* o estado civil). De allí que Agamben afirme “[u]n ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el Estado absolutamente irrelevante. Esto es cuanto tiene que esconder, en nuestra cultura, el dogma hipócrita de la sacralidad de la vida desnuda y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre” (Agamben, 1996:55).

La filósofa colombiana Laura Quintana, al analizar el pensamiento de Agamben, ha explicado la relación entre la biopolítica y la concepción de la comunidad humana en términos de identidad de la siguiente manera:

si la política siempre se ha fundado sobre el supuesto de una nuda vida, ello tendría que ver con el hecho de que, a lo largo del pensamiento occidental, la vida-en-común de los hombres siempre se habría pensado en términos de identidad, es decir, en términos de inclusión, de pertenencia a una vida, a un *bíos* en el que los hombres tendrían que poder realizarse como tales. [...] Así, desde los planteamientos de Agamben, no sólo el derecho necesita para su propia vigencia de la excepción, sino que toda comunidad política que se defina en términos de pertenencia supone la relación de excepción y, por ende, supone la consideración de otras vidas como nudas vidas. (Quintana, 2006:53)

La Conquista de América no es la excepción a esta lógica de la política, por el contrario, ella constituye un paradigma de esta relación identidad-producción de nudas vidas, pues fue la idea de que Europa y los hombres que habitaban allí eran mejores que el resto de los seres humanos por tener determinadas costumbres y creencias, la que posibilitó la división del mundo a través de acuerdos entre soberanos europeos, la apropiación de los territorios americanos y la aniquilación y explotación de los indígenas. La idea de Europa como el lugar ideal para la realización plena de la vida humana se encuentra a la base de los discursos que posibilitaron la distribución de la tierra a favor de los reinos europeos. Las investigaciones de filósofos latinoamericanos han mostrado cómo la Conquista fue posible gracias a un prejuicio racial.

Autores con perspectivas políticas y filosóficas tan disímiles como Schmitt, Walter Dignolo, Lewis Hanke y Edmundo O’Gorman, por mencionar sólo algunos, coinciden en afirmar que la Conquista de América se realizó bajo el presupuesto de la superioridad de los europeos y la correlativa inferioridad de los indígenas. Según Schmitt, los “nuevos” territorios no fueron concebidos por los europeos como “un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea” (Schmitt, 2002: 55, cursivas en el texto). Si recordamos que para el filósofo alemán lo que define lo político es la dialéctica *amigo-enemigo* (Schmitt, 2009:159), la anterior afirmación implica que el “Nuevo Mundo”, y con él sus habitantes, no fueron vistos por los europeos como iguales, ni como pertenecientes al espacio de lo político; lo cual posibilitó la apropiación y división de los “nuevos”

territorios entre los europeos. Así, Schmitt señala que el ordenamiento jurídico que se construyó a lo largo del siglo XVI refleja esa imagen de superioridad europea:

El Derecho de Gentes europeo de la época de los siglos XVI al XX consideraba a las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra. <<Europeo>> designaba entonces el *status normal*, que también reclamaba ser normativo para la parte no europea de la tierra. El término civilización era equivalente a civilización europea. (Schmitt, 2002, 54)

De manera similar a Schmitt, aunque bajo presupuestos y con pretensiones muy diferentes, Walter Mignolo afirma en *La Idea de América* con respecto a la concepción de los europeos sobre el nuevo continente que

Es cierto que los autores [*europeos desde Las Casas a Hegel*] reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven a esos pueblos y a los continentes en que habitan como <<objetos>>, no como sujetos, y en cierta medida, los dejan fuera de la historia. Dicho de otra forma, se trata de sujetos cuyas perspectivas no cuentan. (Mignolo, 2007:17)

Este no tener en cuenta las perspectivas de los indígenas terminó por justificar las empresas más violentas y por marcar tenazmente el desarrollo político de Occidente hasta nuestros días. De hecho, Mignolo y O’Gorman se han encargado de mostrar cómo fue esa pretendida superioridad la que terminó por producir la idea de América como un continente menos avanzado y atrasado en la historia, o incluso sin historia, posibilitando su adquisición y dominio (Mignolo, 2007:28-29, 33). Por otra parte, como lo sostiene Schmitt en *El nomos de la tierra*, la teoría política de Hobbes que distingue entre estado de naturaleza y estado civil, que tanto marcó el pensamiento político de Occidente y cuya violencia fue explicitada por Agamben, pudo ser formulada a partir de la forma como se llevó a cabo la toma de América.

En el siglo XVI el elemento identitario de la biopolítica se hizo evidente con toda su fuerza, pues las potencias europeas configuraron su poder y justificaron la adquisición de la tierra con base en la determinación de lo humano que exige separar la *zoé* e instituir el dominio del *logos*; lo cual les permitió, por un lado, calificar a los indígenas, negros e indios como bárbaros, susceptibles de esclavitud, de ser evangelizados o de ser objeto de muerte con impunidad; y, por el otro, de construir al continente americano como territorio de nadie, susceptible de ser anexado a los reinos europeos. Los

investigadores, historiadores y filósofos, no han dudado en calificar esta clasificación de la humanidad como *racismo*, no en el sentido de la pureza de sangre o en el sentido que tomará con el desarrollo de la genética en el siglo XX, sino como el pensamiento que introduce jerarquías al interior de la humanidad con base en un criterio que se asume como absoluto.¹¹ Mignolo, al pensar el problema del colonialismo, afirma de manera análoga a Agamben, que la posibilidad de aniquilar vidas y creencias, de restarles importancia y asignarles determinados roles, requirió de la definición de lo humano a partir de un determinado centro y de la construcción de un tipo de racismo:

Para que una historia sea vista como la primordial, debe existir un sistema clasificatorio que favorezca la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas. Por lo tanto, *la colonización y la justificación para la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en el proceso de invención de América requirieron la construcción ideológica del racismo*. La introducción de los indios en la mentalidad europea, la expulsión de los moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo XV y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad. (Mignolo, 2007:40-41, las cursivas son mías)

Respecto al término “raza” empleado en este contexto el filósofo argentino aclara:

En este contexto, la cuestión de la <<raza>> no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal. La noción de <<raza>> sería similar a la de <<etnia>>, pues la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común. (Mignolo, 2007:42)

El racismo entonces, tal y como es definido por Mignolo, implica la constitución de una comunidad en virtud de determinados rasgos que se comparten y se asumen como modelo y que pueden ir de la lengua y la religión hasta el color de la piel y una pretendida combinación única de genes homocigóticos. La construcción imaginaria de la idea de la superioridad de dicha comunidad lleva a una exclusión de otras formas de

¹¹ Santiago Castro al analizar el racismo en Foucault afirma: “[n]o existe *el* racismo ni existe tampoco *la* lógica del racismo. Lo que hay son diferentes lógicas de poder, que aparecen en diferentes coyunturas históricas” (Castro-Gómez: 2007:169, cursivas en el original).

vida y, en consecuencia, configura una biopolítica. Esto no implica que toda biopolítica implique un racismo, aunque sí es posible afirmar, desde Agamben, que en todo racismo opera una biopolítica. Además, el hecho de que la discriminación se configure a partir de un modelo de lo humano, deja ver la operación de una máquina antropológica en términos de Agamben.

Como afirmé páginas atrás, durante la Conquista, el racismo no se configuró *exclusivamente* por una decisión soberana-imperial, lo que sí podría decirse es que las decisiones que tomaron los monarcas europeos estaban fundadas y atravesadas por esa concepción racial de la humanidad, por una máquina antropológica logocentrista y eurocentrista. Dos discursos que construyeron una etnicidad europea excluyente (racista) jugaron un papel estratégico en la Conquista y un tercer discurso justificó y reprodujo las condiciones de dominación sobre América: (i) el discurso antropológico-político de Aristóteles; (ii) la geografía construida desde la Antigüedad y modificada por la visión cristiana del mundo; y (iii) la teoría política de Hobbes donde se distingue entre estado de naturaleza y *commonwealth*, que será modificada por Locke y reproducirá la concepción racial de cara a los indios americanos. Los diferentes discursos y leyes de la época en los que está latente la descalificación de las formas de vida de los llamados *americani* tienen como fundamento la valoración negativa de la diferencia que estos hombres representan. Por ejemplo, es recurrente ver el menosprecio por el desconocimiento del cristianismo y por la práctica de religiones que son calificadas de idólatras, por el desconocimiento de las lenguas europeas, por la desnudez del cuerpo, la poligamia, las prácticas homosexuales (todas estas prácticas se consideran intemperantes), por la falta de escritura en algunos casos, por la ausencia de propiedad privada, entre otros.

Estos discursos que afirman la identidad y superioridad de los individuos que pertenecen a Europa y que definen lo humano en virtud de determinados principios, fueron *capturados* por las potencias imperiales del siglo XVI para ponerlos a funcionar dentro de su propia lógica y en favor de sus intereses. El poder soberano se sirvió de los prejuicios raciales y excluyentes construidos durante siglos en los discursos filosóficos, reproduciéndolos y modificándolos para alcanzar, por ejemplo, la adquisición de territorios, de mano de trabajo, de metales preciosos, etcétera; y, a su vez, esos discursos y decisiones soberanas terminaron por afectar el ámbito de las prácticas localizadas (régimenes de plantación, instituciones como la Encomienda y la esclavitud, políticas de

blanqueamiento, etcétera, son ejemplos de la forma como las decisiones soberanas terminaron por construir prácticas racistas en las colonias).

En *Defender la sociedad* Foucault sostiene que “[e]l racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador” (2001:232), refiriéndose a la colonización inglesa y francesa del siglo XIX y a un racismo del siglo XVI pero ejercido por la burguesía europea contra la aristocracia (Castro-Gómez, 2007:157); sin embargo, como ha sido señalado, en la Conquista de América opera también un prejuicio racial que la posibilita. Con el ánimo de poner en evidencia ese prejuicio racial (que equivale a una política de la Identidad) y la conformación de una máquina antropológica sobre el cual los poderes soberanos del Siglo XVI se construyeron, explicaré los tres elementos que, como afirmé, jugaron un papel estratégico en la Conquista. Así, en primer lugar haré referencia al pensamiento aristotélico y el papel que jugó en la configuración de la política como biopolítica. A continuación, explicaré la importancia de la concepción geográfica del mundo construida desde la Antigüedad y modificada por el cristianismo. Finalmente, haré una breve alusión a la relación entre las teorías políticas de Hobbes y Locke con la concepción de los indígenas como seres humanos de nivel inferior.

1. La producción de lo humano a partir del *logos*

En *La obra del hombre*, título tomado de la *Ética Nicomaquea*, Agamben expone la tesis de que las categorías metafísico-conceptuales que permitieron el desarrollo de la biopolítica emerge en el momento mismo en que Aristóteles apuesta por una naturaleza humana, pues ésta se define mediante la exclusión de un tipo de vida que se asume como no cualificada, la *zoé*, para a partir de esa definición determinar la política y la felicidad de los hombres (II, 2007:466). Esta tesis la encontramos también en las primeras páginas del *Homo Sacer I* en el momento en que Agamben formula como objetivo del libro el mostrar la relación intrínseca entre la estructura del poder soberano (la excepción) y la biopolítica (2010: 16-17). El autor italiano recorre la forma como Aristóteles resuelve el problema de si el hombre como ser genérico tiene una obra (*érgon*) que le pertenezca en cuanto tal; es decir, si según su naturaleza le viene una obra, pues así como al zapatero le corresponde hacer zapatos, al carpintero hacer muebles, al ojo ver y al oído oír, cabe también preguntarse por la obra del ser humano

ya no cuando se ocupa de hacer esto o aquello sino como miembro de la especie humana.

La comprensión de la solución dada por el Estagirita a este problema es indispensable para un análisis de la biopolítica en el siglo XVI y de los discursos de la guerra justa que allí se produjeron, porque varios de los autores recurren a las nociones de humano y de bárbaro dadas por este filósofo para determinar la naturaleza del indígena y el consecuente trato que les debía ser otorgado. Aristóteles encuentra que el *érgon* de los hombres está en el ámbito de la vida, afirmando que la obra propia del hombre es el *logos* que corresponde a un tipo de vida práctica y racional (*praktiké tis*). Esto se justifica a través de la relación del ser humano con el resto de los vivientes, animales y plantas, dividiéndolos y creando una jerarquía en la *zoé*. Así, el Filósofo afirma que el ser humano comparte la vida nutritiva con animales y plantas, y la sensitiva con los animales, por lo que lo que le es propio es la vida práctico-racional porque es un ser que tiene *logos* (Agamben II, 2007:468).

De esta forma, Agamben muestra que los griegos conciben la política como intrínsecamente relacionada con la vida, relación que califica de “aporética”, pues se estatuye (a la política) como el lugar donde la *zoé* no debe dejar de dividirse y, al mismo tiempo, de articularse. En efecto, los hombres sólo pueden hacer parte de la *polis* a condición de apartar su nuda vida y dejarla relegada en el ámbito de la casa, es decir en el ámbito privado, por lo que la *zoé* no es completamente excluida o suprimida; y, al tiempo, los hombres deben conservar el *logos* que se considera como lo propio del espacio público¹² (Agamben: 2010:17). En consecuencia, la política se funda a partir de la exclusión de ciertas formas de vida, pues la obra del hombre es “en último término <<una cierta vida>>, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda” (Agamben II, 2007:472), esa *cierta vida* es la vida según el *logos* (Agamben II, 2007:470).

Hannah Arendt explicó con claridad esa división entre *zoé* y *bíos* en los griegos, señalando que la primera forma de vida es concebida como perteneciente al ámbito de

¹² De allí la distinción entre *phoné* y *logos* en *La Política*, en donde la *phoné* es vista como aquello que se comparte con los animales, pues sirve para expresar el dolor y el placer; mientras que el *logos* es lo propio del hombre pues sirve para expresar lo justo y lo injusto

la necesidad y del *oikos*, y la segunda como perteneciente al ámbito de la libertad y de lo político:

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios políticos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)» [...] De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios políticos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*Lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta. (Arendt, 2009: 39)

A partir de allí una jerarquía entre los seres queda establecida, ocupando el lugar más bajo las plantas, en seguida los animales y en el lugar más alto los humanos. Diecisiete siglos después, el Doctor Angélico reformularía esta gradación de la vida – y, por lo tanto, de los seres – al servicio del cristianismo en los siguientes términos: “[n]o falta orden en la producción de las cosas, pero no el de que una criatura sea producida por otra, lo cual es imposible, sino el orden establecido por la divina sabiduría al instituir diversos grados en las criaturas” (Aquino, 1950:773). Dicha jerarquía no opera sólo entre las diferentes especies sino al interior de los hombres, en virtud de un principio único y trascendente, el *logos*. En realidad, Aristóteles no es el primero en afirmar la preeminencia del *logos* en el hombre, ya esto lo había hecho su maestro Platón al someter el cuerpo al alma y al afirmar que la parte concupiscente del alma debía ser dirigida por la racional. Esta jerarquía en el ser humano se traduciría en una distribución política: los agricultores y artesanos en el lugar más bajo, a continuación los guerreros, y finalmente los hombres políticos que, en Platón, son los filósofos (Platón, 1999:737e-747e). Como es conocido, el Cristianismo adopta estas tesis y hace las modificaciones necesarias para que sean compatibles con sus dogmas, produciendo la idea de un menosprecio del cuerpo (que no estaba presente en el pensamiento de Platón) y la importancia de llevar una vida ascética dirigida por la virtud.

La definición de lo humano a partir del *logos* y la consecuente afirmación de la supremacía del alma sobre el cuerpo claramente influyó en las valoraciones que los

españoles hicieron sobre los indígenas. Las crónicas de las Indias ponen en evidencia el menosprecio por parte de los europeos frente a formas de vida de los habitantes americanos por considerar que estaban guiadas por lo corporal y las pasiones y, en consecuencia, que se encontraban más cerca de lo animal que de lo propiamente humano. Ejemplo de esto es la narración de Vespucio sobre las indígenas a las que considera origen del pecado:

Una cosa nos ha parecido milagrosa, que entre ellas ninguna tuviera los pechos caídos; y las que habían parido por la forma del vientre y la estrechura no se diferenciaban en nada de las vírgenes, y en las otras partes del cuerpo parecían lo mismo, las cuales por honestidad no las menciono. Cuando con los cristianos podían unirse, llevadas de su mucha lujuria, todo el pudor de aquéllos manchaban y abatían (Rojas citando a Vespucio, 2007:147)

También los relatos de Tomás Ortiz son bastante dicentes:

Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna, ninguna justicia ay entre ellos: andan desnudos: no tienen amor ni vergüenza; son estólidos y alocados [...] son bestiales y preciánse de ser abominables en vicios: ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres [...] inimicísimos de religión [...] No se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Son echiceros y augureros y covardes como liebres. Son sucios: comen piojos y arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan [...] son sin asnos, y no tienen en nada matarse. (Jáuregui: 2008, 98)

Incluso cuando los europeos se refieren a los indígenas expresando una especie de admiración por su organización, lo hacen presuponiendo que viven en un estado idílico por su falta de desarrollo, como lo señalan algunas cartas de Colón (Rojas, 2007:141)

Felipe Castañeda ha resaltado la relación entre la evangelización de los indios americanos y la idea que de ellos se tenía como carentes de humanidad debido a la diferencia con los europeos, y la relación de estos dos elementos con el recurso a la violencia por parte de los españoles. Lo que sucedió en la Conquista fue mucho más violento que lo que la antropología denomina una aculturación y una inculturación, en la medida en que “la evangelización se entendió más como un proceso de humanización que como uno de cambio cultural” (Castañeda, 2002:109). Recordemos que la *aculturación* es el proceso mediante el cual una comunidad debe eliminar todas las prácticas, ideas y costumbres que contravengan la cultura modelo, por ejemplo, el

cristianismo; y la *inculturación* es el proceso de asimilación, de convertirse o adoptar las costumbres de otra cultura. Pero entonces, si los españoles sienten que su misión es la de humanizar a los indios, esto significa que ni siquiera se les reconoce una cultura y, dentro de esa lógica, que se les ve cerca de la animalidad (Castañeda, 2002:109). Al concebir a los indios como seres con escaso desarrollo de la razón, se terminó privilegiando el recurso a la violencia y al miedo como formas de movilizar la sensibilidad de los indios y conducirlos hacia la humanidad. (Castañeda, 2002:109-110)

En el capítulo sobre la guerra justa en Vitoria, Las Casas y Sepúlveda profundizaremos en la importancia que tuvo la definición de lo humano a partir del *logos* en la Conquista de América. Como veremos, las prácticas antropófagas, el homosexualismo, la inexistencia del matrimonio, la ausencia del cristianismo, entre otros, fueron empleados como argumentos para identificar a los indios con bárbaros, casi animales, y afirmar la conveniencia para éstos de ser gobernados por los españoles. En otras palabras, la concepción griega de lo humano y sus posteriores reappropriaciones por el pensamiento cristiano, terminó por configurar un racismo en donde operaba la máquina antropológica, pues se definió lo propio del hombre por oposición a lo animal. En la Conquista esta división posibilitó una biopolítica porque aquellos que no cumplían con determinada identidad, terminaron por ser excluidos de la comunidad política y su vida convertida en *nuda vida*. Pero no fue sólo la vida en sentido biológico la que quedó expuesta al peligro de ser eliminada con impunidad, también lenguas, religiones y conocimientos que no cumplían con ciertos criterios terminaron por ser excluidos, a partir del poder y la actividad clasificatoria que se arrogaron quienes se instituyeron como modelo. Además de la concepción aristotélica de lo humano, la geografía y la visión cristiana del mundo ayudaron a construir una biopolítica en el siglo XVI.

2. La geografía como geopolítica

Tanto O’Gorman como Mignolo se han dedicado a pensar el surgimiento y las implicaciones de las expresiones “Descubrimiento de América” y “Nuevo Mundo”, concluyendo que América, como el continente que conocemos hoy en día, es una entidad que no existió siempre, sino que surgió a partir del encuentro con Europa y que fue construida *desde* el imaginario y cosmovisión europeos. Los resultados que arrojan las investigaciones de O’Gorman y Mignolo y que se encuentran recogidos,

principalmente, en *La invención de América* y *La idea de América* respectivamente, son de fundamental importancia para la comprensión de la construcción de una biopolítica en la Conquista de América y su relación con la Identidad que se había venido construyendo desde hace siglos en Europa. Me interesa centrarme en uno de los puntos que estos autores tratan, que es el referente a la geografía o división del mundo por parte de los europeos con anterioridad a la llegada de Cristóbal Colón a América, pues esto nos permitirá entender bajo qué presupuestos (que implican una jerarquía al interior del género humano), en el siglo XVI, los españoles, portugueses, ingleses y franceses efectuaron una división de la tierra y llevaron a cabo la dominación sobre los “nuevos” territorios.

La construcción de América como un cuarto continente cuyo destino era ser “asistido” por el “Viejo” continente para que alcanzara el mismo nivel de desarrollo no debe ser leído como el resultado de una invención azarosa y espontánea de la época; tampoco debe ser leído como un proyecto meramente económico por parte de los europeos que sólo habrían buscado la explotación económica *per se* de los nuevos territorios. Lo que sucedió en la Conquista y a partir de ella es consecuencia de una visión del mundo concreta y de una concepción de lo político que, como he venido señalando, tiene orígenes que se ubican mucho antes del siglo XV:

Es importante comprender que dicha imagen [*la imagen de la realidad que tenían los europeos en el siglo XV*] no representa una visión estática arbitraria o errónea, como suele pensarse, sino el estadio que había alcanzado a finales del siglo XV el proceso multiseccular de los esfuerzos que venía desplegando el hombre de Occidente por entender su sitio y su papel en el cosmos. (O’Gorman, 1995:57)

Es cierto que en la Conquista y durante la colonización de América estaban en juego intereses económicos; sin embargo, estos no fueron los únicos motores de esta gran empresa. En ella convergieron elementos heterogéneos como la religión y los intereses políticos por conducir a los indios hacia lo que los europeos consideraban era el mejor estado de la humanidad. En otras palabras, al nivel voluntario y consciente, no todos los españoles y portugueses y no todas sus instituciones estaban encaminadas a explotar a los indios y erradicarlos sin preocuparse sin más por su destino, ejemplo de ello es el pensamiento de Las Casas sobre los indios. De allí que O’Gorman afirme:

efectivamente, en lugar de deshacerse del indio o simplemente utilizarlo sin mayor preocupación que la del rendimiento de su

trabajo, España intentó de buena fe – pese al alud de críticas que se le han hecho – incorporarlo por medio de leyes e instituciones que, como la encomienda, estaban calculadas para cimentar una convivencia que, en principio acabaría por asimilarlo y en el límite, igualarlo al europeo (1995:154)

Sin embargo, en un nivel más profundo, encontramos que ese interés por salvar a los indios implicaba, paradójicamente, su destrucción, pues se le exigía ser como el hombre europeo. Es precisamente éste el punto que resulta preocupante e interesante para una investigación filosófica en tanto envuelve una de las paradojas más fuertes de la política como ha sido pensada en Occidente y señalada por Agamben, a saber, que la protección y realización de la vida exige, a su vez, su aniquilamiento. Un análisis de la Conquista puede entonces ayudarnos a develar los problemas intrínsecos de una política de la Identidad que llevan a una biopolítica. ¿Cuáles son esos elementos heterogéneos que construyeron el imaginario europeo y su cosmovisión y cómo se forjaron para que llegaran a producir una forma tan violenta de ejercer el poder como lo fue la Conquista y la Colonia?

Al igual que la determinación de lo propio del hombre como es realizada por Aristóteles implica un problema biopolítico, la concepción de la geografía está también relacionada con la categorización racial y la biopolítica del siglo XVI. Veamos cómo este saber juega un papel estratégico en la nueva configuración del poder.

Desde la Grecia Antigua la forma de la Tierra, la distribución entre mares y zona terrestre y la existencia de una extensión de tierra diferente a lo que actualmente conocemos como Asia, Europa y África fueron problemas que ocuparon la mente de los pensadores europeos. Para el siglo XV la tesis de que la zona terrestre era una gran isla (llamada *orbis terrarum*) rodeada de agua había terminado por imponerse sobre las más variadas hipótesis (O’Gorman, 1995:61-62), aunque persistía la duda de si existían otras islas habitadas por seres humanos (las denominadas “Antípodas” u *orbis alterius*). Para los paganos de la Antigüedad no hubo problema en formular la existencia de las *Antípodas*, a la que ubicaron en el hemisferio sur y consideraron como habitada por un tipo diferente de hombres como lo muestra el *De situ orbis* del geógrafo romano Pomponio Mela (O’Gorman, 1995:62). Sin embargo, con la llegada del Cristianismo, estas tesis resultaron inaceptables por dos razones: en primer lugar, porque de aceptar que los habitantes de ese desconocido continente eran hombres de diferente tipo, se iría en contra del dogma cristiano de que la humanidad desciende de Adán y Eva

exclusivamente; en segundo lugar, porque, de existir, esos hombres no conocerían la palabra de Dios, lo cual implicaba un problema de cara a las Sagradas Escrituras que afirman que la palabra de Dios fue llevada a todos los rincones del mundo (O’Gorman, 1995:62). De allí que Agustín de Hipona negara la existencia de tales regiones y afirmara que, en caso de que las hubiera, debían estar inhabitadas (*Agustín, 1988:249*).

Durante la Edad Media estas dos posturas son debatidas, pero incluso en los casos en que se sostiene que habrían extensiones de tierra más allá de Europa, Asia y África, se afirma que ellas estarían inhabitadas, como lo sostenía San Isidoro de Sevilla (O’Gorman, 1995:62). Este último punto (la creencia de que de existir antípodas, ellas no son habitadas por seres humanos) es importante para nuestro trabajo porque constituye el “antecedente conceptual de la polémica acerca de la humanidad o no del indio americano” (O’Gorman, 1995:169). Como es de conocimiento general, rápidamente se reconoció que los indios tenían alma humana, pero esto no implicó la igualdad frente a los europeos. La ya existente jerarquía entre europeos, africanos y asiáticos, producto de una interpretación de los griegos y de la reapropiación de esa tesis desde las Sagradas Escrituras por el Cristianismo, dio lugar al ingreso de los americanos en esa escala de la humanidad. Veamos cómo se fue conformando esta jerarquía.

Heródoto cuenta que hacia el siglo VI a.C el mundo había sido dividido en tres grandes partes por el historiador y geógrafo Hecateo: Europa, Asia y Libia (actual África) (O’Gorman, 1995:147). Esta distribución implicaba una jerarquía al interior de la humanidad, pues se pensaba que Europa era la parte más perfecta de las tres por reunir las características idóneas para el desarrollo pleno de la vida humana (O’Gorman, 1995:147). Posteriormente, en ese extraño sincretismo que caracteriza al cristianismo, el mundo como morada de los hombres fue dividido en tres partes, cada una correspondiente a un hijo de Noé: Asia correspondía a Sem, África a Cam, y Europa a Jafet (Mignolo, 2007:48; O’Gorman, 1995:76; San Agustín, 1988:243,270). Nuevamente, la división tripartita de la Tierra “estructuraba en un orden jerárquico ascendente a África, Asia y Europa, esta última la más perfecta por su naturaleza y

espiritualmente privilegiada” por estar fundada sobre la fe cristiana y el misterio de la Redención (O’Gorman, 1995:76, 148).¹³

De esta forma, la división geográfica del mundo realizada desde Europa terminó por configurar una forma de ejercer el poder excluyente: todo aquello que estuviera allende las fronteras territoriales y culturales de Europa era valorado como inferior; en consecuencia, para acceder al reconocimiento europeo, era necesario asimilarse a ese modelo y eliminar las diferencias. Así, O’Gorman sostiene que con el Cristianismo “Europa asume la historia universal, y los valores y las creencias de la civilización europea se ofrecen como paradigma histórico y norma suprema para enjuiciar y valorar las demás civilizaciones. Tal el sentido moral y cultural de la estructura jerárquica de la división tripartita del mundo” (1995:148).

Es en este contexto que se da el encuentro de los europeos con los territorios americanos. Independientemente de que se afirme que América surge en el momento mismo en que Colón llega a la actual Bahamas el 12 de octubre de 1492 o sólo hasta su tercer viaje, cuando llega a la actual Venezuela,¹⁴ lo relevante para la comprensión de la formación de una biopolítica en la Conquista de América es la forma como fueron incorporados los nuevos territorios a esta visión geográfica y teológica del mundo. De cara a la mencionada división del mundo a partir de la Biblia, que se consideraba el libro que contenía la verdad revelada, la aparición de un cuarto continente no mencionado debió haber resultado, cuando menos, incómoda. Como ya dijimos, en un primer momento se dudó acerca de la humanidad de los indios, pero este debate fue rápidamente superado, pues “de otro modo se pondría en crisis el dogma de la unidad fundamental del género humano” (O’Gorman, 1995:149); el problema que debía ser resuelto era el de su origen, que debía remontarse a Noé (Borja Gómez, 2002:139-141).

¹³ Vale la pena recordar el pasaje bíblico que, interpretado por San Agustín, sirve de base para realizar esa división: “De ahí que Noé maldijera a su segundo hijo [*Cam*], más joven que el primero y mayor que el último, porque había pecado contra su padre. No lo maldijo a él en persona sino a través de su hijo, nieto de Noé, pronunciando estas palabras: <<Maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos>>. Canaán era hijo de Cam, quien no cubrió la desnudez de su padre dormido sino que avisó de ella a sus dos hermanos. Por esa razón, Noé bendijo a sus otros hijos, el mayor y el menor, diciendo: <<Bendito Jehová, el Dios de Sem, y séale Canaán siervo; engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem>>. “(San Agustín, 1988, C. XVI)

¹⁴ O’Gorman demuestra con contundentes argumentos que el almirante genovés no fue consciente de que había descubierto un nuevo continente sino hasta su tercer viaje en 1495 (1995:15-54, 79-136)

Para ingresar al curso de la Historia los indígenas debían pagar el precio: ocupar un lugar bajo en la humanidad, aceptando de esa forma las imposiciones del modelo europeo. En otras palabras, borrar su diferencia, cambiar sus formas de vida (O’Gorman, 1995:150). De esta forma queda clara la producción de una *relación de excepción* a partir de un saber (la geografía) y una visión del mundo que busca la unidad (la interpretación de las diferentes comunidades a partir de un único origen – Noé – y de un único relato – el Cristianismo –, que al operar como principio trascendente y unificador produce jerarquías); que, en consecuencia, aniquila la diferencia por considerarla como señal de inferioridad.

La cartografía del Siglo XVII manifiesta la clasificación excluyente de la humanidad, pues representa a Europa y Asia en la parte superior del globo, mientras que África y América, son ubicadas en la parte inferior y son representadas mediante mujeres desnudas o semidesnudas (Mignolo, 2007:52), es decir, a estos dos últimos continentes se les asocia con lo corporal y lo femenino que tiene para esa época una connotación peyorativa, lo que explica el uso de habitantes de esas zonas como esclavos.

Por otra parte, el problema sobre el origen de los indios americanos que suscitó su reconocimiento como humanos, condujo a la formulación de diversas teorías acerca de los títulos de dominación de los españoles sobre los indios y la forma como la Conquista debía llevarse a cabo, como se observa en Vitoria, Sepúlveda y Las Casas; teorías que fundamentaron las decisiones imperiales. En otras palabras, la geografía y la teología del siglo XVI – indisociables para ese entonces –, así como la concepción de lo humano, hacen parte de los elementos heterogéneos de los que el poder soberano imperial se sirvió para producir un espacio factible de dominación y justificar la aniquilación de millones de vidas, nudas vidas. Pero la geopolítica dominante hasta el siglo XVI no sólo dio lugar a la teoría de la guerra justa a partir de una supuesta naturaleza humana, esto es, a partir de una máquina antropológica; es también la base para realizar acuerdos entre soberanos y construir a América como un espacio libre de derecho donde toda violencia es posible, como veremos en la segunda parte de este capítulo.

3. El “estado de naturaleza” y los *americani* (Hobbes y Locke)

En el primer capítulo de este trabajo vimos cómo el pensamiento político de Hobbes aparece continuamente en el *Homo Sacer I* como una referencia obligada para explicar la biopolítica. Para Agamben, en Hobbes se hace evidente, en primer lugar, la oposición *physis-nomos* a través de la diferencia *estado de naturaleza* y *commonwealth*; en segundo lugar, en el derecho natural que conserva el Leviatán se manifiesta la inclusión del estado de naturaleza en el ámbito político y, en consecuencia, la relación exclusión-inclusión propia de la biopolítica; finalmente, en la celebración del pacto social en el que todos los hombres acuerdan ceder su derecho natural en favor de un tercero soberano a quien le es permitido matar a cualquiera en virtud de una decisión propia, se manifiesta la politización de la vida bajo la condición de exponerla a un poder absoluto de muerte. Sin embargo, en ninguna de las reflexiones de Agamben encontramos la relación entre ese pensamiento y aquel espacio libre de derecho que se había configurado por los nacientes Estados europeos y que correspondía a América. Los estudios de Schmitt nos pueden ayudar a develar esta relación para ver que las teorías políticas de Hobbes y Locke, a pesar de su distancia con la filosofía aristotélica, expresan una lógica excluyente de la política mediante la famosa división *estado de naturaleza-comunidad política*, en donde el estado de naturaleza es identificado con la carencia de ciertos elementos (un soberano que inspire miedo a sus súbditos, la propiedad privada, el comercio, etcétera) y los indios americanos son tomados, más que como ejemplo de esa condición, como punto de partida para crear este concepto fundador de la soberanía *moderna*..

Según Schmitt, cuando Hobbes construyó el concepto de estado de naturaleza, no partió de una mera hipótesis abstracta sino que estaba influenciado por los hechos históricos concretos del momento, y no sólo por las guerras de religión europeas – como lo habrían destacado Leo Strauss y Franz Borkenau – sino también por lo que estaba sucediendo en el “Nuevo Mundo” (2002:66-67). Schmitt sostiene que la forma como las potencias europeas estaban llevando a cabo la apropiación del Nuevo Mundo llevó a concebir a Hobbes la idea de que en ausencia de una instancia superior regulatoria con poder absoluto, el hombre se convierte en un lobo para el hombre; pero, además, la existencia de los nativos americanos, junto con sus prácticas y comportamiento guerrero

llevó a pensar a Hobbes en la existencia de un estado pre-político en el hombre. Estas son las palabras de Schmitt:

Es evidente que HOBbes no solamente se encuentra bajo la impresión de las guerras civiles confesionales de Europa, sino también bajo el impacto de la aparición de un Nuevo Mundo. Habla del <<estado de naturaleza>>, pero en ningún modo en el sentido de una utopía sin espacio. El estado natural de HOBbes es una *tierra de nadie*, pero no por ello, en modo alguno, una cosa que no está en *ninguna parte*. Es localizable, y Hobbes lo localiza también, entre otros lugares, en el Nuevo Mundo. En el *Leviatan*, los *americani* son mencionados expresamente como ejemplo del carácter de lobo del hombre en estado natural, y en el *Behemoth* se habla de las atrocidades de que se hicieron culpables los católicos españoles en el Imperio de los Incas. En otros lugares, sin embargo, sobre todo en la fase posterior de la evolución de su pensamiento, la elaboración conceptual va más allá de la experiencia concreta de tiempo y espacio. El estado de naturaleza ya no es tratado como hecho histórico concreto, sino como una construcción pensada sólo hipotéticamente, pero esto no anula la vinculación histórica [...] con el hecho de las líneas de amistad.” (Schmitt, 2002: 66-67, mayúsculas en el original)

En efecto, una vez Hobbes ha explicado que la condición natural del hombre es la de una constante guerra de todos los hombres contra todos debido a que no existe un poder superior al que teman, en el *Leviatán* afirma que ella es observable en América:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió *generalmente* así, en el mundo entero; *pero* existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y *viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido*. (Hobbes, 2011:103-104, las cursivas son mías)

También en Locke encontramos una referencia a América que resulta excluyente en tanto los indígenas son tomados como ejemplo del estado de naturaleza y de esta forma, como estando en un estado menos desarrollado con respecto a las naciones europeas. Así, en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* Locke señala que los habitantes de América, al carecer de propiedad privada, continúan en un momento donde sólo producen por necesidad (Locke, 2006:51 §46); y más adelante, para referirse a que antes del pacto político no había propiedad privada ni gobierno, concluye “[a]sí, en el principio todo el mundo era América” (Locke, 2006§49).

Para efectos del presente trabajo, cuyo objetivo es develar la biopolítica que operó en la Conquista, no es relevante profundizar en el pensamiento de estos dos pensadores ingleses, por eso la referencia a su pensamiento es breve. Lo que quisiera resaltar con estas referencias es que estas teorías son, al tiempo, producto del imaginario de los indígenas como pertenecientes a una comunidad inferior, menos avanzada; lo que de una u otra forma produce y sostiene la idea de que deben ser guiados por los europeos, justificando la Conquista y el colonialismo. De esta forma, los indios son incluidos en la humanidad pero a costa de ser excluidos del grupo de los hombres civilizados y libres. Además, el hecho de que Hobbes cree el concepto sobre el que se base el Estado moderno, el de *estado de naturaleza*, a partir de América muestra la centralidad de la Conquista en el desarrollo de la biopolítica.

Hasta aquí hemos visto cómo a través de diferentes discursos y ramas del saber (la filosofía de Aristóteles, la geografía y el Cristianismo, las teorías políticas de Hobbes y Locke) se va construyendo una concepción de lo humano desde Europa que constituye una Identidad. De esta forma, se va produciendo una valoración de las vidas humanas según se encuentren más cerca de determinados principios abstractos y trascendentes como el *logos* o las delimitaciones geográficas que separan un continente de otro (si se observa un mapamundi, es imposible afirmar que en efecto Asia, Europa y África estén completamente separadas y por eso las llamo “abstractas”). La producción de una jerarquía al interior de la humanidad debido a diversos elementos, de los cuales sólo mencionamos algunos, posibilitó que al momento del encuentro con América los europeos clasificaran a los indígenas y los incluyeran en la humanidad sólo a costa de excluirlos: son humanos, pero no en el mismo grado que los europeos por sus costumbres incontinentes y tan cercanas a la naturaleza. En otras palabras, a partir de un determinado concepto de lo humano que configura una máquina antropológica, en la Conquista se produce una nuda vida, la de los indios. Una vez aclarados los presupuestos identitarios que operaron en la Conquista, podemos ver ahora cómo las decisiones de los Estados europeos, y en consecuencia el poder soberano, construyó a América como una zona de excepción, donde toda violencia era posible.

II. La apropiación de América desde Europa: líneas de amistad y rayas de división

Hemos visto en el primer capítulo la relación intrínseca entre biopolítica y poder soberano. Este último produce, a través de una decisión que es siempre una exclusión incluyente, un espacio abandonado por el derecho, susceptible a cualquier tipo de violencia. Fundamentalmente, aquello que se produce y que es abandonado a través de la decisión soberana es una nuda vida, esto es, una vida que puede ser aniquilada sin sacrificio y con impunidad, pues se le separa de la vida cualificada que es igualada a la vida política y que se asume es objeto de protección del derecho. Sin embargo – esta fue una de las interpretaciones que arriesgamos sobre la comprensión agambeniana de la biopolítica– el poder soberano no sólo tiene un aspecto negativo (como *tanatopolítica*), también tiene un aspecto positivo en la medida en que produce nuevos ordenamientos jurídicos y territoriales, así como nuevas distribuciones de los roles sociales. Sobre este punto en particular citábamos la referencia que hace Agamben al *nómos* soberano de Schmitt, el cual es entendido también como un *Ordnung* y un *Landnahme*. Esta lógica biopolítica del poder soberano, que es a la vez negativa y productiva, se hace inteligible a través de los mecanismos jurídico-políticos que se emplearon durante el siglo XVI por parte de los nacientes Estados europeos para apropiarse de los territorios americanos y que requirieron de una decisión soberana. Mi tesis es que la Conquista de América es un paradigma de la biopolítica, pues a partir de ella se hace inteligible la singularidad de esta forma de ejercer el poder y podemos entender otros casos (que constituyen nuestro presente) a partir de ella. Los estudios sobre el derecho internacional realizados por Schmitt en el *Nomos de la tierra* nos permiten aclarar la forma como, a través de lo que se ha denominado las *rayas* y las *líneas de amistad*, se produjo un espacio excluido del derecho para poder dominarlo, posibilitando el proceso de colonización, así como el primer proceso de división de la tierra en favor de Europa.

Apoyándose en los estudios de Schmitt, Agamben hace referencia explícita en la primera parte del *Homo Sacer I* a la producción de América como una zona de excepción, esto es, como un espacio libre y abandonado por el derecho, que permite el ejercicio de una violencia sin límites en esta parte del hemisferio; sin embargo, el italiano no desarrolla este punto sino que se centra en las transformaciones de la biopolítica al interior de Europa.

Una vez ha explicado la forma como la soberanía funciona, Agamben procede a mostrar la estrecha relación entre derecho y poder soberano en los discursos políticos de Occidente; relación que consiste en que sólo a partir de la excepción se puede producir la regla (Agamben, 2010:52) y, recíprocamente, el poder soberano sólo puede existir a condición de que haya una norma que lo produzca. Es en este punto, para mostrar la relación entre derecho y soberanía en Schmitt, que el autor italiano retoma los estudios del filósofo alemán que afirman que ante la aparición de América ésta es construida como un espacio excluido de la aplicación del Derecho de Gentes Europeo:

Una lectura más atenta revela, sin embargo, que esta proximidad [*entre nomos y soberanía*] está presente de forma más clara. Poco más adelante, en el capítulo sobre las *Primeras líneas globales*, el autor muestra cómo, en efecto, el nexo entre localización y ordenamiento jurídico en que consiste el *nómos* de la tierra, implica siempre una zona excluida del derecho, que configura un «espacio libre y jurídicamente vacío», en el que el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el *nómos* como orden territorial. Esta zona en la época del *Ius Publicum Europeaum*, corresponde al Nuevo Mundo, identificado con el estado de naturaleza, en el cual todo es lícito. (Agamben, 2010: 52-53)

Dicho espacio libre y expuesto a toda violencia se construye –ya lo vimos – mediante discursos que terminan por identificar al “Nuevo Mundo” con el estado de naturaleza; pero también con discursos jurídico-políticos, concretamente, mediante tratados celebrados entre las potencias europeas que trazan líneas ya sea para distribuir las zonas sobre las que un soberano puede ejercer su poder (estas son las llamadas “rayas”), o para marcar el límite a partir del cual cualquier cosa está permitida y el derecho suspendido (se trata de las denominadas *amity lines*). Dentro de estos tratados que, en palabras de Schmitt, evidencian y efectúan el segundo *nomos* o apropiación de la tierra y la primera división global de la misma, se encuentran el conocido *Tratado de Tordesillas* del 7 de junio de 1494, celebrado entre Portugal y España y confirmado por el Papa Julio II, y el *Tratado de Cateau-Cambrésis* celebrado entre España y Francia. Veamos en qué consisten y cómo en ellas lo que opera es la formación de una zona excluida.

Las líneas de amistad y las rayas producen una división de la tierra, pero entre ellas existen grandes diferencias. En primer lugar, las rayas son hispano-portuguesas, mientras que las líneas de amistad son fundamentalmente, aunque no de manera exclusiva, franco-inglesas. En segundo lugar, la raya es acordada entre soberanos que

comparten una misma religión, el catolicismo, y una misma autoridad espiritual superior, el Papa; se trata entonces de soberanos que comparten una visión del orden del mundo, el cual se presupone dividido entre pueblos cristianos y no cristianos, con lo que las rayas manifiestan el fundamento identitario de las decisiones soberanas. De allí que lo que se acuerde entre portugueses y españoles sea la apropiación de tierra de soberanos y pueblos heterodoxos (Schmitt, 2002:60). Dicha apropiación implica, por un lado, la misión evangelizadora cuyo permiso es adjudicado por el Papa y, por el otro, la ocupación del territorio y el derecho al libre comercio, los cuales exceden la potestad del Sumo Pontífice. En palabras de Schmitt:

En la práctica, no pueden separarse las zonas de misión de aquellas de la navegación y el comercio. La raya presupone, pues, que soberanos y pueblos cristianos tienen derecho a que el Papa les adjudique un encargo de misión, en virtud del cual ejercen la actividad misionera en territorios no cristianos y los ocupan en el transcurso de la misión (2002:60).

Por su parte, las *amity lines* son acordadas entre potencias que difieren en sus concepciones religiosas y que, por lo tanto, no reconocen un mismo poder espiritual (estos acuerdos se realizan entre Inglaterra que es un reino protestante, Francia y España). Lo que caracteriza fundamentalmente a estas líneas es que a partir de ellas se da lugar a la inaplicación del Derecho de Gentes Europeo en el espacio que se encuentra más allá de la línea, es decir, en los territorios “descubiertos”, produciendo de esta forma, un espacio libre para la violencia: “queda vigente para esta época el principio de que los tratados, la paz y la amistad se refieren únicamente a Europa, es decir, al viejo mundo, al ámbito a este lado de la línea.” (Schmitt, 2010:62). Valiéndose de los estudios del historiador americano Francis G. Davenport, Schmitt muestra que los españoles se valieron de este principio durante el siglo XVII: “En ocasiones, aun los españoles hicieron valer su criterio de que los tratados vigentes en otros casos no eran válidos en las <<Indias>> puesto que aquello era un <<Nuevo Mundo>>” (Schmitt, 2002:62). Esto posibilitó no sólo la apropiación de territorios que tenían soberanos y que, en consecuencia, no podían ser adicionados si se les aplicaba el derecho de gentes europeo, sino que también permitía nuevas alianzas que, de no existir la zona de excepción creada por las líneas de amistad, implicarían un incumplimiento de acuerdos realizados entre potencias europeas. Así, por ejemplo, los franceses –que se habían aliado con los españoles en la lucha contra el protestantismo, es decir, contra Inglaterra fundamentalmente–, más allá de las líneas de amistad, se unían con los ingleses para

saquear ciudades españolas que se encontraban en la “*Nova Orbis*”. Así, en 1634 Luis XVIII emite una declaración mediante la cual “se les prohibía a los navegantes franceses atacar navíos españoles y portugueses a este lado del trópico de Cáncer y se les permitía expresamente hacerlo más allá de estas líneas, mientras los españoles y portugueses no autorizaran el acceso libre a sus tierras y mares en las Indias y en América” (Schmitt, 2002: 62-63). De allí que Pascal afirme decepcionado: “Tres grados de elevación del Polo hacen retroceder toda la jurisprudencia. Un meridiano decide sobre la verdad, o pocos años de posesión [...] Verdad más acá de los Pirineos, error más allá” (Schmitt, 2002:65). De esta forma, las líneas de amistad y las rayas suponen y producen un espacio *libre* del derecho europeo (el único reconocido como verdadero) y, por lo tanto, la posibilidad de que estos territorios sean apropiados y organizados:

sobre el suelo firme de la <<nueva tierra>>, sobre el suelo americano, tampoco existía aún, para los europeos cristianos, un derecho asentado en el lugar. Para ellos sólo existía allí aquel derecho que llevaran y transmitieran aquellas tierras los conquistadores europeos, sea a través de su misión cristiana, sea mediante la aplicación de una jurisdicción y administración ordenadas en el sentido europeo. (Schmitt,2002: 65)

La incorporación entonces de estos nuevos espacios, es decir, de aquello que excede el orden vigente en Europa, supone el ejercicio de decisiones soberanas que operan de tal forma que, para anexarlos o incluirlos, lo primero que hacen es declarar la inaplicación del derecho europeo y sólo después imponen leyes para los nuevos territorios que, en último término, son discriminatorias, excepcionales en comparación con el derecho que rige en Europa.

Si relacionamos ahora esta construcción del “Nuevo Mundo” como espacio libre con el concepto hobbesiano de estado de naturaleza como un estado de guerra y egoísmo absoluto, cuyo ejemplo es encontrado en los habitantes de América, podemos comprender la frase de Agamben según la cual

Estado de naturaleza y estado de excepción son sólo las dos caras de un único proceso topológico en que, como en una cinta de Moebius o una botella de Leyden, aquello que se presupone como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nómos*. (Agamben, 2010: 54).

El estado de excepción, tal y como es definido por Agamben en *Homo Sacer I*, aparece acá con toda su fuerza: Europa mantiene los límites del uso de la fuerza señalados por el Derecho de Gentes sólo al interior de Europa, y más allá de las líneas de amistad se abre un gran espacio en donde la norma se sustrae, quedando sólo en vigencia “el derecho del más fuerte” (Schmitt, 2002:63), un espacio *libre* en tanto allí se hace posible la aplicación “libre y desconsiderada de la violencia” (Schmitt, 2002:64). Las reglas éticas, morales y políticas vigentes en Europa, pierden toda aplicación en América y, simultáneamente, se asume que los indígenas se encuentran en un estado de naturaleza tal que deben ser guiados y dominados a nivel político y espiritual por los españoles.

A pesar de las diferencias entre líneas de amistad y rayas de división, ambos mecanismos jurídicos evidencian la construcción de un espacio donde es posible la ejecución de una violencia absoluta entre las potencias europeas y sobre los habitantes de esos “nuevos” territorios, con base en presupuestos identitarios como lo es el pertenecer a la tradición cristiana. Lo que está acá en juego es una distribución del espacio con base en la pertenencia a los auto-denominados “pueblos civilizados” que son identificados con los pueblos europeos. En ello se evidencia la configuración de una forma de ejercer el poder mediante divisiones geográficas y valiéndose de argumentos racistas en los que opera la máquina antropológica, de allí que Schmitt afirme en los primeros párrafos que introducen el tema de las líneas:

La cuestión es, desde un principio, política, y no puede tratarse como un asunto <<puramente geográfico>>. La geografía y la cartografía puras son algo neutral en su condición de ciencias y métodos basados en las ciencias naturales, las matemáticas o la técnica, pero no obstante proveen, como saben todos los geógrafos, posibilidades de aplicación de aprovechamiento [...] La diferencia [*entre líneas*] no reside tan sólo en las delimitaciones geográficas y en el trazado de las líneas de los meridianos, sino también en el contenido de las ideas políticas acerca del espacio y con ello en la estructura de la imagen de líneas y en la propia ordenación del espacio contenida en ella (2002:56, 59).

Así, queda claro que el problema geográfico en la Conquista es un problema político y, en la medida en que implica una decisión soberana que construye un espacio libre de derecho, un problema biopolítico. También Mignolo reconoce la importancia de comprender las delimitaciones geográficas que operaron en el colonialismo y su relación con la configuración de – en términos agambenianos – una *relación de excepción* entre Europa y América, al afirmar que “La geopolítica de la división

continental es la clave para entender por qué «América Latina» fue incluida en Occidente y ubicada en la periferia al mismo tiempo” (2007:20). De manera similar, Foucault, en sus lecciones sobre la gubernamentalidad de 1977-1978 en el *Collège de France*, había recordado el papel estratégico que tuvieron las divisiones geográficas del siglo XVI y los tratados europeos del siglo XVII en una nueva configuración del poder y el entrecruzamiento que a partir de ello se dio entre geopolítica y biopoder, aunque no hace referencia explícita a las líneas de amistad ni a las rayas. En términos de Foucault:

La idea de «Europa» fue hecha de una forma completamente nueva al comienzo o en la primera mitad del siglo XVII [...]. Europa no es una jerarquía de Estados en la que unos están subordinados a los otros, y que debía culminar en la formación de un gran reino. [...] Europa es fundamentalmente plural [...]. Pero Europa no es una pluralidad sin conexión con todo el mundo, y esta conexión marca el tipo específico de relación que tiene Europa con el mundo, a saber, una relación de dominio, de colonización, de opresión sobre el resto del mundo. Esta idea se forma al final del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, idea que se concretiza a mediados del siglo XVII con una gran cantidad de tratados que se firmaron en aquella época. De esta realidad histórica no hemos salido todavía. Esto es Europa (2006:342-344)

En este pasaje, cuando Foucault habla de “tratados” se refiere, fundamentalmente, al tratado de Westfalia (1648), que dio origen al Estado-nación moderno construido sobre los principios de igualdad y de soberanía nacional, tratado que, como sabemos, sólo era aplicable entre Estados europeos, pues América era territorio colonial. Lo que explica el autor francés es que el sistema supranacional en el que todos los Estados son vistos como iguales, surge a raíz del “Descubrimiento de América”, en donde España y Portugal lideraron el proceso de colonización. Posteriormente, en el siglo XVII, a raíz de las guerras de religión, se hace evidente la imposibilidad de las relaciones interestatales basadas en el liderazgo de las potencias católicas, haciéndose necesario el reconocimiento de todos los Estados como iguales, así como el asegurar la igualdad de fuerzas de todos los Estados europeos, evitando la formación de fuerzas imperiales como lo había sido España en el siglo XVI (Castro-Gómez, 2007:163).

Si tenemos en cuenta los estudios de Schmitt sobre las líneas de división, *amity lines* y *rayas*, podemos decir que los tratados en donde ellas son consignadas fueron preparando el terreno para la formación de ese tratado en el que un nuevo orden global se concretiza, y podemos adicionar que ellos no se dan al final del siglo XVI, como

sostiene Foucault, sino desde el comienzo mismo del Descubrimiento de América (1492). Con esto queda claro que la geopolítica implica una biopolítica y que, incluso en Foucault, que ha sido erróneamente criticado por no incorporar una visión macro del poder, la soberanía ejerce esta forma poder: “la biopolítica se <<enreda>> con la geopolítica” (Castro-Gómez, 2007: 161).¹⁵ El “Descubrimiento” de América se configura entonces como *el* acontecimiento histórico que da lugar a una nueva configuración y concepción de lo político, de la forma de ejercer el poder; y sin entender esto no será posible entender a cabalidad los desarrollos teóricos dentro de la filosofía política europea, ni la forma como se desarrolló en la práctica la política; en breve, no podremos ver lo que realmente ocurre en nuestro presente. De hecho, cuando Schmitt está explicando la configuración del primer nomos de la tierra, muestra (en una tesis similar a la que años después formulará uno de sus lectores, Agamben) la estrecha relación entre este espacio libre y vacío que fue América, la *martial law* de los ingleses y la concepción de un comercio y una economía mundial libre. En palabras del alemán:

La construcción inglesa del estado de excepción, la llamada <<Martial Law>>, también está basada, de manera evidentemente análoga, en la concepción de un espacio delimitado, libre y vacío. [...] dentro de este ámbito local y temporal puede suceder todo aquello que, según la situación, parezca efectivamente necesario. [...] / Por otra parte, también las concepciones del mar libre, del comercio libre y de la economía mundial libre, con la idea de un margen libre para la competencia libre y la explotación libre, guardan una relación histórica y estructural con tales conceptos del espacio. (Schmitt, 2002:70)

Es a partir de esta forma de pensar como se efectúa una biopolítica, en donde las nuevas tierras y sus habitantes son excluidos del Derecho de Gentes Europeo para ser incluidos en una máquina imperial con base en una supuesta superioridad de la civilización europea. Los europeos se ponen a ellos mismos como centro, como modelo de civilización y, así, se auto-asignan el papel de gobernadores de los habitantes del territorio americano. Nuevamente comprobamos que los indios son incluidos en la humanidad pero a costa de ser excluidos del grupo de los hombres civilizados y libres.

¹⁵ La tesis de Santiago Castro-Gómez es que en este pasaje se verifica una teoría heterárquica del poder en Foucault, esto es, una teoría que reconoce el entrecruzamiento de diferentes niveles de poder, el de lo capilar y el jurídico-institucional; o el de las disciplinas como microfísica, la biopolítica como mesofísica y los sistemas supranacionales de seguridad como macrofísica, en donde aparece un mecanismo global de poder que permite el ejercicio del poder de las nuevas entidades políticas, los Estados (2007:162).

CAPÍTULO III

GUERRA JUSTA Y MÁQUINA ANTROPOFÁGICA

I. Guerra justa y poder soberano

La conquista del “Nuevo Mundo” a manos de los europeos suscitó diversos problemas y debates jurídicos y morales, entre ellos, los principales fueron el de la justificación de la adquisición de los nuevos territorios, esto es, el de los títulos jurídicos para apropiarse del nuevo continente y justificar la presencia española (Jáuregui, 2008:88; Schmitt, 2002), y el de la forma como la Conquista debía llevarse a cabo (Hanke, 1958:78). Para resolver estos problemas fue necesario solucionar las dudas acerca de la naturaleza de los indios. En un principio, la pregunta consistió en determinar si tenían alma humana, problema que fue resuelto de manera afirmativa mediante un movimiento que, como vimos, implicó una inclusión-exclusiva; lo cual permitió que rápidamente el debate se desplazara hacia la pregunta por la justicia de la guerra. Los desarrollos teóricos que se realizaron en este campo estuvieron liderados fundamentalmente por tres teólogos: Francisco de Vitoria (1483-1546), Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573) y Bartolomé de las Casas (1484-1566) (Jáuregui: 89-90, Schmitt, 2002). En los tres casos las soluciones y posiciones tomadas dependen del grado de humanidad que le es asignado a los indios y, en consecuencia, de lo que es entendido por “humano”. Como veremos, sus escritos acerca de la justificación de la guerra contra los indios no sólo tuvieron influencia directa en la forma como se llevó a cabo la Conquista, también fueron de vital importancia en la conformación del derecho internacional contemporáneo. Me propongo analizar desde el punto de vista de la biopolítica los argumentos esgrimidos por Vitoria en algunas de sus *relecciones*, así como las posiciones defendidas por Las Casas y Sepúlveda en el marco de la conocida *Disputa de Valladolid*. Me centraré en este aparte en la causas que para los españoles justifican la guerra contra los indígenas. En la última parte de este capítulo, me detendré en un elemento que está presente y es fundamental en los tres discursos, a saber, la referencia a las prácticas antropófagas de los indígenas. Este análisis me permitirá mostrar que la figura límite de la Conquista es

el caníbal, y mostraré cómo los diferentes elementos que he venido analizando configuran lo que he llamado una “máquina antropofágica.”

Es posible que en este punto el lector se pregunte por la relación entre los discursos de la guerra justa construida por discursos académicos y la biopolítica como poder soberano que, a través de la excepción, construye nudas vidas. Existe la concepción de que lo que define a la soberanía es el hecho de que no depende de nada; sin embargo, como afirma Derrida en *Canallas: dos ensayos sobre a razón* (2005), ningún poder soberano es absolutamente independiente, siempre necesita de algo para existir. Pero también la forma como se ejerce y concibe el poder en una determinada época queda consignada en los discursos que produce. Así, lo que nos muestran los discursos de la guerra justa es, por un lado, esta necesidad del poder soberano de apoyarse en elementos que le son, en sentido estricto, externos, para legitimarse. Por ejemplo, la confrontación entre Sepúlveda y Las Casas es convocada por Carlos V a solicitud del Consejo de Indias y tiene lugar ante la Junta de los Catorce, “entre los jueces había teólogos tan famosos como Domingo de Soto, Melchor Cano y Bernardino de Arévalo, como asimismo miembros del Consejo de Castilla y del Consejo de Indias y funcionarios de tanta experiencia como Gregorio López, el glosador de las *Siete Partidas*” (Hanke, 1958:47). Por otro lado, estos discursos se construyen a partir de las decisiones soberanas de los monarcas españoles: la Conquista ya está ocurriendo, lleva 40 años cuando Vitoria escribe su *Relección sobre los indios*, y lo hace para fundamentar esa decisión y producir la norma. Por su parte, la *Controversia de Valladolid* se lleva a cabo después de la conquista de México por Hernán Cortés y de la destrucción del imperio Inca a manos de Pizarro (Hanke, 1958:27). Los escritos de estos autores y los espacios que los fomentan, muestran que ellos no sólo se refieren desde la academia al poder soberano, sino que influyen directamente en él. Es así como Vitoria afirma que el problema de los indios no le corresponde resolverlo exclusivamente a los juristas, que son representantes del poder civil, sino que ellos requieren del consejo de la Iglesia (1946:47), afirmación que debe ser entendida dentro de su contexto histórico: el de una España católica que reconoce la autoridad del Papa en asuntos civiles ordenados a los asuntos espirituales y que le da una fuerte importancia a la teología en la toma de decisiones políticas. Además, los argumentos de Las Casas sobre los indígenas, influyeron en la expedición por parte del Consejo de Indias de las *Leyes*

Nuevas de 1542 que “disponían contra los abusos y servidumbre de los indios y el sistema de explotación de las encomiendas” (Jáuregui, 2008:95); en el decreto de la suspensión de las conquistas de 1549 (Jáuregui:2008:98); pero también en la adopción de la Real Cédula de 1554 que legitimaba nuevamente la encomienda y la conquista bajo la asunción de que era una forma de proteger a los indios (Jáuregui:100); finalmente, el historiador Lewis Hanke afirma que los argumentos de Sepúlveda tuvieron efecto práctico en la forma como los conquistadores adelantaron la Conquista:

Se suele afirmar que estas cuestiones de justificación jurídica y teológica no tienen relación con el mundo real, que las finas teorías elaboradas en las salas de consejos y monasterios de España no tenían influencia en América. Sin embargo, los documentos históricos disponibles para el estudio de la conquista prueban lo contrario. Por ejemplo, en el año mismo de la controversia de Valladolid, [...] el conquistador Pedro de Valdivia, en los lejanos confines del imperio español en Chile, demostraba la existencia de un aspecto altamente práctico de los “requerimientos” y los principios aprobados por Sepúlveda para tratar a los ‘pertinaces’ indios. (Hanke, 1958:71)

1. Reconocer al indio para aniquilarlo: Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria dedicó una importante parte de su obra a pensar las causas de la dominación española en el “Nuevo Mundo”. El hecho de que haya reconocido la humanidad de los indios y negado la existencia de la jurisdicción universal del Papa o del Emperador ha llevado a algunos a afirmar el carácter moderno de su pensamiento, su neutralidad y objetividad (Schmitt, 2002: 74). Los argumentos que presenta este autor en contra de las más frecuentes justificaciones de la Conquista no deben ser leídos como neutrales o como críticas al poder imperial; sus trabajos no estaban encaminados a deslegitimar la Conquista, sino a fundamentarla “adecuadamente”.¹⁶ Es así como el teólogo español demuestra la falta de idoneidad de los siete títulos alegados comúnmente por los españoles para hacer la guerra a los indios y, a continuación, presenta otros ocho títulos para legitimar el dominio español sobre los indígenas y sus territorios, así como el uso de la violencia en su contra.

¹⁶ Incluso el mismo Schmitt que defiende la neutralidad de Vitoria en la Conquista de América, atenúa su posición afirmando que su neutralidad encuentra un límite: la no aceptación de que los indios pudieran exigir el mismo derecho a la propaganda y la intervención que los españoles alegaban para sus cultos y creencias religiosas.

La *Relección sobre los indios* es el lugar donde Vitoria expone su posición acerca de los títulos que pueden ser alegados legítimamente respecto a la dominación española sobre América. En primer lugar, el salmantino demuestra por qué los indígenas eran verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles, para de allí pasar a presentar los títulos ilegítimos y los títulos idóneos de dominación. En los argumentos que expone se produce un movimiento que comienza por incluir a los indios dentro de la humanidad y el derecho para, poco a poco, clasificarlos en un lugar que roza con la animalidad y despojarlos de sus derechos. Es así como en la primera parte de la *Relección* Vitoria niega que los indios tengan impedimentos para ser titulares del derecho de dominio por el hecho de ser – en palabras del salmantino – pecadores, infieles o amentes (*Vitoria, 1946:49*) y va demostrando que en los dos primeros casos hay verdadero derecho de propiedad, y que, respecto a la alegada amencia, los indios no son completamente irracionales, sino que en ellos esta facultad no está plenamente desarrollada;¹⁷ concluyendo así que lo que los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos señores de sus tierras y de lo que allí había:

De todo lo dicho hasta aquí, se deduce esta conclusión: Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños, tanto pública como privadamente, no pudiendo los cristianos ocuparles sus bienes por este título [...] Nos queda pues esta conclusión cierta: Que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente.” (*Vitoria, 1946:57, 63*, cursivas en el original).

Al reconocer el derecho de dominio y la racionalidad de los indígenas, se incluye a los indígenas en la humanidad, apartándose de esta forma de las teorías que – defendidas, por ejemplo, por Sepúlveda – afirmaban la esclavitud natural de los indígenas. Sin embargo, ese reconocimiento llevaba consigo la exclusión, lo cual se hace evidente en los adjetivos empleados para referirse a los indígenas: *pecadores, infieles* o *insensatos y obtusos* “*por su mala y bárbara educación*” (*Vitoria, 1946:61*). Estos términos implican una valoración negativa de los indios – son humanos, pero bárbaros – y, en

¹⁷ Es interesante resaltar que para demostrar esto Vitoria recurre a ejemplos de instituciones que se asimilan a las europeas, lo cual refuerza la tesis presentada con anterioridad de que la Conquista se movió bajo un paradigma política de la Identidad: “no son amentes, sino que tienen a su modo, uso de razón. Es manifiesto que tienen cierto orden en sus cosas, puesto que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de la razón.” (*Vitoria, 1946:61*).

consecuencia, se les ubica en una posición de inferioridad. A partir de este supuesto, Vitoria puede ir configurando lo que Carlos Jáuregui ha denominado un *paradigma tutelar* (Jáuregui, 2008:93) en virtud del cual los indios son puestos en situación de infancia e inocencia y a los españoles, que se supone han llegado a la adultez como sociedad, les es asignado no el derecho sino la *obligación* de protegerlos.

La exclusión se hace aún más clara cuando es tratado el problema de la esclavitud natural, que era un argumento usual para negar el derecho de propiedad de los americanos. Para Vitoria los indios no son siervos por naturaleza y, sin embargo, les *conviene* ser gobernados por los hombres a los que la naturaleza ha dotado con las facultades necesarias para hacerlo, conclusión a la que llega apoyándose en Aristóteles y, por su puesto, en la presupuesta inferioridad del indio:

Lo que quiere enseñar [*Aristóteles*] es que hay quienes, por naturaleza, se hallan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros [...]. Y que esta es la verdadera intención del filósofo resulta claramente de su observación paralela de que hay quienes por naturaleza son señores y dueños por su vasta inteligencia. Y es notorio que no quiere afirmar con ello que los tales puedan arrogarse el imperio sobre los demás por ser más sabios, sino porque han recibido de la naturaleza facultades para mandar y gobernar. (Vitoria, 1946:62)

Es así como al exponer el octavo justo título para hacer la guerra a los indios y dominarlos, Vitoria afirma que a éstos les conviene ser gobernados por los españoles, porque “aunque no sean del todo amentes, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, lo que demuestra que no son aptos para formar o administrar una república legítima en las formas *humanas* y civiles.” (Vitoria I, 1946:119)

De esta forma, la primera parte de la *Relección sobre los indios* puede ser leída como el lugar en donde se incluye a los indios en el ámbito de la humanidad al reconocer su uso de razón; pero también como el lugar en donde se les asigna un lugar dentro de ella. Los términos que utiliza y los argumentos que expone evidencian que ese reconocimiento no es pleno o incondicionado: los indios son humanos, pero están todavía muy cerca de la bestialidad, su razón aún no se ha desarrollado plenamente, son bárbaros, y por ello les conviene obedecer. Las razones para reconocer y excluir al mismo tiempo a los indígenas de la Humanidad tienen que ver con una economía del

poder y con la posibilidad misma de ejercerlo: al reconocerles uso de razón, se les podía exigir el respeto de cierto orden y de determinadas reglas, concretamente, de la ley natural; y, en consecuencia, castigarlos por su incumplimiento o someterlos al dominio de los europeos para que los guíen por el “camino correcto”. Recordemos en este punto que la ley natural es entendida dentro de la tradición tomista, de la cual hace parte Vitoria, “como la participación de la ley eterna en la razón natural humana” (Castañeda, 2003:31); por su parte, la ley eterna determina el orden general de la creación, y por lo tanto, establece la condición del ser humano (Castañeda, 2003:31). Así, todo ser humano, por el hecho de serlo, esto es, por el hecho de tener entendimiento y voluntad, debe tener la capacidad de reconocer esa tendencia natural y asumir ciertos principios básicos que deben guiar su acción y que son de carácter obligatorio porque señalan lo que cada ser humano debe hacer para realizarse como tal (Castañeda, 2003:31). Así, las costumbres que se desvíen de lo que se considera es la ley natural, pueden ser vistas como señal de error o de inferioridad, como por ejemplo sucede con la idolatría en donde se sigue el precepto de adorar a un ser supremo y trascendente pero se está en error por no creer en el verdadero Dios. De esta forma, la definición de lo humano opera como una verdadera máquina antropológica que da lugar a relaciones de dominación.

Aceptado el derecho de dominio de los indios y habiéndolos incluido en un orden abstracto y vacío como es el de lo Humano, Vitoria puede deshacerse de los argumentos basados en la jurisdicción espiritual y civil de los poderes tradicionales europeos, criticando siete títulos comúnmente esgrimidos durante la Conquista, para después justificar la dominación con base en títulos que hacen parte de un orden mucho más abarcante y universal que no deja de ser producido: la humanidad.

1.1. Los títulos ilegítimos

Los siete títulos que Vitoria niega como legítimos para justificar el dominio español sobre el “Nuevo Mundo” son (i) la soberanía universal del emperador que incluiría el poder sobre los “bárbaros”; (ii) la autoridad del Papa; (iii) el mero descubrimiento; (iv) la negativa de convertirse al Cristianismo; (v) los pecados cometidos por los indios; (vi) el haber aceptado como soberanos a los reyes de España; y (vii) la donación divina (Vitoria, 1946: 66-99). El profesor de la Escuela de Salamanca se detiene en cada uno

de estos puntos y va mostrando los argumentos que se alegan en su favor para, a continuación, refutarlos.

En primer lugar, Vitoria niega la existencia de un poder y jurisdicción universales como el que se pretende asignar al emperador, argumentando que ni el derecho natural ni el divino reconocen un derecho tal, en la medida en que el derecho natural establece la libertad de todos los individuos, salvo el sometimiento del hijo al padre y de la esposa a su cónyuge (Vitoria, 1946:68); y el derecho divino no establece en lugar alguno que existan emperadores absolutos, sino que señala que los hijos de Noé fundaron cada uno naciones e imperios diferentes que se construyeron a partir de guerras justas (Vitoria, 1946:69-70); finalmente, el derecho humano positivo no puede establecer por medio de una ley un dominio absoluto porque es necesaria que exista una jurisdicción previa¹⁸ (Vitoria, 1946:73). Además, Vitoria muestra que este título sería insuficiente para justificar el derecho de dominio de los españoles sobre los territorios americanos porque el dominio universal del emperador, admitiendo que existe, no permitiría la disposición sobre esos territorios como lo había hecho hasta ese momento Carlos V donando a su arbitrio territorios (Vitoria, 1946:73-4). Había entonces que buscar fundamentos más fuertes y que no puedan ser contestados con facilidad.

En cuanto al segundo título, apoyándose en la *Primera Epistola a los Corintios* que reza “¿Qué tengo yo que juzgar de aquellas cosas que están fuera de la Iglesia?” (Vitoria, 1946:77), el padre dominico afirma que el Papa no tiene poder civil sobre los infieles porque ni siquiera lo tiene a nivel espiritual. Con base en esto concluye que si los indios no reconocen dominio alguno al Papa, no pueden ser guerreados justamente. Al llegar al tercer título, el descubrimiento, Vitoria asegura que este es un título incompleto; esto es, que por sí sólo no otorga derecho de dominio, puesto que los indios eran verdaderos dueños; sin embargo no niega que pueda ser el inicio de un título jurídico, lo que dice es que es un título imperfecto (Vitoria, 1946:82). El uso del término *descubrimiento* señala el carácter violento y discriminatorio de la teoría

¹⁸ Este punto de la necesidad de la ley de la jurisdicción pone en evidencia la relación soberanía-derecho mencionada por Agamben, en la medida en que la ley como poder soberano requiere con anterioridad de algo que le permita su existencia, el derecho, que en este caso es la jurisdicción.

defendida por Vitoria, en tanto entrañan la concepción de superioridad espiritual del descubridor sobre el descubierto. En efecto, como señala Schmitt:

[E]l sentido, en el derecho de gentes, del concepto descubrimiento reside en la alegación de una posición históricamente más elevada del descubridor frente al descubierto [...]. Los descubrimientos son llevados a cabo sin la autorización previa del descubierto. Por ello el título jurídico del descubrimiento se apoya en una legitimidad más elevada. Sólo puede descubrir quien, en el nivel espiritual e histórico, es lo suficientemente superior para comprender lo descubierto con su saber y su conciencia. (2002:113)¹⁹

La negativa de convertirse al cristianismo constituye el cuarto título ilegítimo. Esto no debe llevar a equívocos y a creer que Vitoria reconoce la libertad de culto de los indios o la posibilidad de que creencias diferentes coexistan. Para el teólogo salmantino este no es un justo título porque los indios antes de la llegada de los españoles no tenían forma de conocer a Cristo, encontrándose incursos en un “error invencible”; en consecuencia, de lo que se trata es de procurar los medios para que conozcan la doctrina cristiana y salgan de ese error. De esta forma, la argumentación produce una imagen del indígena como bárbaro ignorante al cual hay que ayudar, propiamente a través de la evangelización, para conducirlo a la verdad. Con esto, vemos nuevamente la forma como el paradigma tutelar se va construyendo para tomar toda su fuerza al llegar a la exposición de los ocho títulos idóneos. Además, se prepara en este punto el camino para un uso “legítimo” de la violencia: en caso de que se les instruya en la religión católica y se nieguen a creer en ella, es posible hablar de pecado y si se negasen a escuchar será posible guerrearlos:

Por lo que yo digo que para que la ignorancia pueda imputarse a alguno y sea pecado invencible, se requiere que haya negligencia en la materia, es decir, que no se quiera escuchar o

¹⁹ Con esta afirmación Schmitt no pone en duda la legitimidad de la Conquista, tampoco está realizando una crítica a las concepciones europeas del “Descubrimiento”. Para el autor alemán, que es muy hegeliano en su comprensión de la historia, “es completamente erróneo decir que lo mismo que los españoles descubrieron a los aztecas y los incas éstos también hubieran podido descubrir Europa. A los indios les faltaba la fuerza, basada en el saber, de la racionalidad cristiano-europea” (2002:114). El filósofo del derecho ignora que aunque los indios no se interesaron por conquistar a los españoles, sí fueron objeto de sus investigaciones como lo muestran las ilustraciones de De Bry (Hanke, 1958: ilustración 7) que representan los experimentos de los indios para averiguar si eran inmortales y los estudios de Lévi-Strauss y Viveiros de Castro que afirman que mientras los españoles discurrían sobre la naturaleza del alma de los indios, éstos se dedicaban a evaluar las propiedades de los cuerpos de los españoles (Viveiros de Castro, 2010:27)

no se quiera creer después de haber oído hablar de ella. Mientras que, por el contrario, para que exista ignorancia invencible basta que se haya empleado la diligencia humana necesaria para enterarse, aunque, por otros motivos, se esté en pecado mortal. (Vitoria, 1946:87-88)

Así, a pesar de que parezca que Vitoria se opone a la institución del Requerimiento²⁰ al afirmar que los indígenas no están obligados a creer en Cristo al primer anuncio que se les haga de la religión cristiana (Vitoria I, 1946:89), inmediatamente después afirma la obligación de escuchar y de convertirse al cristianismo una vez los españoles hayan expuesto argumentos racionales, negando de paso la posibilidad de que los indios expliquen a los españoles sus creencias por considerar que éstas son erróneas sin siquiera conocerlas:²¹

Siendo supuesto que ellos tienen gravísimos errores, para profesar los cuales no tienen razones probables o verosímiles, están *obligados*, si alguien les exhorta a que escuchen y reflexionen sobre las cosas referentes a la religión, a oír y consultar por lo menos [...] Si la fe cristiana es propuesta a los bárbaros, demostrándosela, esto es, con argumentos probables y racionales; con el ejemplo en los exhortantes de una vida digna y cuidadosamente conforme con la ley natural [...] los bárbaros están *obligados* a recibir la fe de Cristo, bajo pena de pecado mortal.” (Vitoria I, 1946:91, las cursivas son mías)

Una vez afirmado esto, y en una posición que puede verse como parte de un proceso de secularización y propio de la Modernidad, en la *Relección* se establece que el que los indios estén en pecado mortal por no creer en Dios, no es causa lícita para iniciar una guerra contra ellos. Además, apoyándose en Santo Tomás, Vitoria sostiene que los indios no pueden ser llevados a la fe por la fuerza o por el miedo, lo cual difiere con la postura de Sepúlveda para quien la violencia es el medio idóneo para lograr la conversión de los indios por el hecho de que tienen un pobre uso de razón.

²⁰ El Requerimiento es una amonestación instituida por la Corona española en virtud de la cual los españoles leían unas palabras en castellano y de no rendirse los indios inmediatamente, podían ser atacados. De esto hablaremos con mayor detalle en el tercer capítulo.

²¹ El negar desde un principio la posibilidad de conocer el otro punto de vista recuerda la posición del actual defensor de la guerra justa, Michael Walzer, respecto a los atentados suicidas de grupos musulmanes. Después del 11 de septiembre Walzer afirmó que no se debía preguntar o a intentar entender las razones de los atentados contra EEUU. Esta postura hace parte de la visión del filósofo político según la cual hay formas de violencia que no deben ser objeto de debate, como el terrorismo, pues la única forma de violencia que debe ser pensada es la que proviene del Estado como formas de defender a la *comunidad* (Butler, 2010:212).

El quinto título alegado incorrectamente por lo españoles, en perspectiva del padre dominico, es el *pecado* de los indios por ir en contra de la ley natural, por ejemplo, por “el comer carne humana, el ayuntarse carnalmente con la madre, las hermanas o con varones” (Vitoria I, 1946:94). Los pecados por violación de la ley natural no pueden ser causa de una guerra justa porque el Papa, como fue demostrado al explicar el segundo título ilegítimo, no tiene jurisdicción sobre los indios. Esta crítica, como era de esperarse, no va dirigida a la consideración de que dichas prácticas no son reprochables moralmente; por el contrario, Vitoria recuerda que el Aquinante las calificaba de “inmundicias” y que, en efecto, quienes llevan a cabo esas conductas son pecadores. En realidad lo que está acá criticando es la falta de autoridad para castigar. El argumento, como lo ha venido haciendo con los otros títulos, pasa del ámbito de la pura teología al del derecho, convirtiendo el problema de este título en uno de jurisdicción. Ese paso no implica una ruptura total entre religión y derecho, sino más bien una secularización de los argumentos, pues como se hará evidente al llegar a los títulos legítimos, las conductas como la antropofagia sí serán justa causa de la guerra pero ya no porque sean pecado, sino porque son *injurias* contra un sujeto nuevo hasta ahora en la argumentación jurídica: la Humanidad, sujeto que, en tanto universal, produce una jurisdicción universal. Finalmente, Vitoria niega la justicia de hacer una guerra por el hecho de que los indios hayan reconocido a los reyes de España como tales, pues no se verifica que la voluntad haya estado exenta de vicios como la coacción o el error invencible; o por que haya habido una supuesta donación divina de los territorios americanos a los españoles.

Podemos decir que, a pesar de que en Vitoria hay un esfuerzo por pensar la guerra más allá de los argumentos tradicionales que asumían la religión como fuente de derecho (la autoridad del papa, el pecado, etc.), los argumentos presentados no son en absoluto neutrales y van construyendo la imagen del indio como un ser humano inferior con respecto a los españoles. En ese sentido, la segunda parte de la *Relección sobre los indios* pone límites al poder español pero, al mismo tiempo, posibilita su ejercicio por otras vías. En la tercera parte de la *Relecciones sobre los indios* Vitoria expone ocho títulos que considera idóneos para justificar la dominación española y la guerra contra lo que él considera los “bárbaros” americanos.

1.2 Los títulos justos

En la parte final de su *Relección sobre los indios* el español expone ocho títulos idóneos para hacer la guerra a los indígenas: (i) el derecho al comercio; (ii) el derecho a propagar la religión cristiana; (iii) el derecho de protección respecto a los indios convertidos al cristianismo; (iv) el encargo papal; (v) el derecho de intervención contra tiranos o leyes *inhumanas*; (vi) la verdadera y voluntaria elección de los indios de los reyes españoles; (vii) por razones de amistad y alianza; y finalmente, (viii) la conveniencia de que los españoles gobiernen a los indios debido al escaso uso de razón de estos últimos.

El título del derecho al comercio es denominado también por Vitoria como “el de la sociedad natural y comunicación” con el ánimo de mostrar que, en la medida en que el hombre es un ser social por naturaleza, los españoles tienen derecho a viajar y permanecer en América y, correlativamente, los indígenas tienen la obligación de recibirlos como huéspedes, pues una conducta contraria sería vista como *inhumana*. La justificación de este punto la encuentra en el derecho de gentes que afirma es expresión de la razón natural. Dos elementos resultan interesantes aquí, el primero es que se hace evidente la necesidad de reconocer la humanidad de los indios para poder aplicarles el derecho que rige a todas las naciones para que, en caso de inobservancia, se les pueda calificar de inhumanos y corregirlos. De esta forma, este título jurídico se diferencia de las *rayas* acordadas entre España y Portugal, en la medida en que hace aplicable el derecho de Gentes a los indígenas, en lugar de excluirlos del mismo. En efecto, Vitoria no hubiera podido admitir la validez de las líneas como dispositivos que permiten anular la justicia y el derecho porque eso implicaría una suspensión de la ley natural que es expresión de la ley eterna (Schmitt, 2002:80) y, sin embargo, como señala Schmitt, este título conduce a las mismas consecuencias que las rayas, pues así como éstas dividían el espacio del “nuevo” continente entre portugueses y españoles para que se llevara a cabo la misión evangelizadora y esto implicaba en la práctica el derecho de comercio y de apropiación de las tierras, también los análisis de la guerra justa en Vitoria afirman que si los indígenas se oponen al comercio con los españoles, pueden ser guerreados y sus tierras pasar al dominio español (Schmitt, 2002:60). Para Schmitt esta similitud se hace

evidente en la bula *Inter caetera* que es la que está a la base de los acuerdos entre reyes en tanto ellos reconocen el orden común del catolicismo:

La bula papal del 4 de mayo de 1493 habla, desde luego, del *bellum iustum* y con ello del derecho a la ocupación y la anexión «christiana lex» y de la conversión de los pueblos bárbaros a la fe cristiana, pero también incluye la «donatio» jurídico-feudal de las tierras y convierte expresamente a los herederos de Castilla y León en «*dominos cum plena libera et omnimoda potestate, auctoritate et jurisdictione*». La facilidad y casi naturalidad con lo que la libertad de misión y el *liberum commercium* se convierten en un título jurídico del *bellum iustum*, y con ello en el derecho a la ocupación y la anexión pueden desprenderse de la comparación entre las tesis iniciales de Vitoria y su resultado final práctico. (Schmitt, 2002:60)

En efecto, para Vitoria la obligación de recibir a los huéspedes y la naturaleza social del hombre, implica la obligación de comerciar: “Dice el Eclesiastés: «Todo animal ama a su semejante», luego la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural, y contra la naturaleza el obstaculizar el comercio y la comunicación de los hombres que ningún daño causan.” (Vitoria, 1946:103). Es claro que Vitoria se apoya en una tradición tomista que afirma que entre naturaleza y derecho no hay contradicción y que este último no genera violencia sobre aquella, distanciándose entonces de la idea de que el hombre es un lobo para el hombre como lo habría afirmado Ovidio y posteriormente Hobbes. Sin embargo, la violencia aparece de forma diferente, pues si la ley es expresión de la naturaleza, cuando aparezcan prácticas que no cumplan con esa pretendida naturaleza, se les puede tildar de desviadas (lo que es ya de por sí violento), haciéndose posible el uso de la violencia para corregirlas. Es este precisamente el problema de toda naturalización: a partir del momento en que los individuos dejan de actuar conforme a un orden que se asume como trascendente y absoluto, sus vidas pierden todo valor y pueden, en consecuencia, ser aniquiladas porque dejan de ser semejantes, y dentro del paradigma de la identidad es esto lo que determina el reconocimiento.

Por otra parte, el amor al prójimo (que es amor a lo semejante) que fundamenta el primer título idóneo, se torna paradójico, pues los “bárbaros” tienen la obligación de permitir la ocupación y el comercio por parte de los españoles, pero los españoles en caso de no recibir lo que esperan, pueden transformar la regla de amor en venganza y

odio, haciendo uso de la fuerza en contra de los indígenas. La negativa de los indígenas permitiría entonces que el hombre que, según Vitoria, es un hombre para el hombre, se convierta en lobo, un lobo que en sus manos pretende tener la espada de la justicia: “Como los bárbaros, negando el derecho de gentes a los españoles, les hacen injuria, pueden éstos lícitamente hacer la guerra si es necesaria para la obtención de su derecho” (Vitoria, 1946:108). Y, a pesar de que afirme que los españoles deben usar la fuerza “sin excederse de lo preciso para una defensa irreprochable, sin que les sea permitido usar de los demás derechos de la guerra, como ocurriría si, después de alcanzada la victoria y la seguridad, mataran o despojaron a los indios u ocuparan sus ciudades” (Vitoria I, 1946:108) en lo que parece ser el antecedente del actual principio de proporcionalidad del derecho internacional humanitario, inmediatamente después defiende el derecho de los españoles para hacer uso de una violencia prácticamente ilimitada sobre los indios en caso de que éstos presenten resistencia, afirmando paradójicamente que esto es permitido pues así se conseguirá la paz y la seguridad:

Si tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir su seguridad entre los bárbaros sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, pueden lícitamente hacerlo [...] desde el momento en que les es lícito a los españoles aceptar la guerra o declararla, ya les son lícitas también todas aquellas cosas que sean necesarias para el fin de la guerra, esto es, para obtener paz y seguridad. (Vitoria, 1946:109)

El derecho de misión es el segundo título alegado por Vitoria para hacer la guerra a los indígenas. Basado en el título anterior, Vitoria afirma que los indígenas tienen la obligación de escuchar a los españoles y éstos de instruirlos en la “verdad” porque “la corrección fraterna es de derecho natural, como el amor; y dado que ellos están no sólo en pecado mortal, sino también fuera del estado de salvación, a los españoles les compete *corregirlos y dirigirlos*” (Vitoria I, 1946:111, *las cursivas son mías*). En este punto la argumentación se torna contradictoria en relación con las tesis precedentes, pues se afirma que sólo a los españoles les corresponde la evangelización y sólo ellos tienen derecho a comerciar con los indios, excluyendo a los franceses e ingleses con base en las bulas papales que habían concedido el derecho de misión sólo a españoles y portugueses (justo antes había afirmado que todos los hombres, por el derecho de gentes, tienen el derecho a comerciar y que impedirlo es inhumano; de igual manera, había negado la jurisdicción del Sumo Pontífice sobre los territorios indígenas).

Además, si antes había reprochado la evangelización por la fuerza y abogado por el uso de argumentos racionales, afirma ahora que los españoles, si no encuentran otro medio para evangelizar más que la fuerza, deben recurrir a ella: “si no se puede favorecer de otro modo la causa de la religión, es lícito a los españoles ocupar los territorios y provincias de dichos príncipes y destituirlos, estableciendo en su lugar otros señores” (Vitoria I, 1946:113) Con esto, aparece nuevamente la paradoja del amor cristiano como es enseñado en el Evangelio de San Pablo y citado repetidamente por Vitoria. Por amor al prójimo debe enseñarse el cristianismo y en caso de no aceptar esas enseñanzas, la fuerza y el temor deben conducir a los disidentes al buen camino; y ese amor parece ser unilateral en la medida en que es el cristiano el que debe enseñar, pero sin escuchar las otras perspectivas. Podemos pensar en este punto en las palabras de Whitehead acerca de la religión en la Modernidad, teniendo en cuenta que ese uso e interpretación del mensaje cristiano soportó las decisiones soberanas excluyentes: “Disentir era la muerte. En general, el evangelio del amor se convirtió en el evangelio del miedo. El mundo cristiano estaba compuesto de poblaciones atemorizadas (Whitehead, 1926, la traducción es mía).

El tercer título para dominar a los indios señala con toda su fuerza la violencia del pensar lo político en términos de pertenencia e identidad, pues acá el uso de la fuerza se torna válido en caso de que los indígenas que se han convertido al cristianismo sean obligados por sus príncipes a volver a sus creencias antiguas. Para el profesor de Salamanca aquellos que se convierten a la fe merecen la protección y ayuda de los españoles, mientras que aquellos que no se han convertido, que por lo tanto no hacen parte de la comunidad y fraternidad cristiana, pueden ser muertos con impunidad:

[El tercer título] no procede tan sólo de la religión, sino que arranca de la amistad y sociedad humanas. Pues por lo mismo que algunos bárbaros se convirtieron a la religión cristiana, se han hecho amigos [...] de los cristianos, y es sabido que aunque debemos obrar el bien a favor de todos, señaladamente, sin embargo, lo debemos hacer a favor de aquellos que, mediante la fe, son de la misma familia que nosotros (Gálatas, 6) (Vitoria, 1946:114-115, cursivas en el texto)

El quinto título referente a las “leyes inhumanas y la tiranía de los gobernantes de los bárbaros”, así como el octavo título relativo a la conveniencia del dominio de los españoles debido a la incapacidad de los indígenas, revisten un interés especial para

nuestra investigación porque en ellos asistimos a la institución de una exclusión y a la construcción de la desnudez de las vidas indígenas a través, en el primer caso, de una norma que hasta ese momento no había hecho parte de las causas de guerra y que a partir del siglo XX va a tomar una importancia sin precedentes en el derecho internacional: la injuria contra la humanidad. El octavo título, por su parte, llama la atención porque Vitoria duda acerca de su idoneidad, pero, de ser plausible la interpretación que hemos hecho hasta ahora de su *Relección*, la presupuesta inferioridad del indio atraviesa y da fundamento a todos los otros títulos. Así, Vitoria retoma lo que había afirmado en su *Relección sobre la templanza* (en la que me centraré en el último aparte de este capítulo) y afirma que la guerra contra los indios es justa si es para *proteger a los inocentes* de prácticas salvajes como su matanza para sacrificios. Con esto, el paradigma tutelar que se había venido construyendo desde la primera parte de la *Relección* adquiere toda su fuerza y se hace evidente la paradoja más fuerte del derecho humanitario: en virtud de la protección de la vida, es posible matar con impunidad otras vidas. Esto sólo se puede explicar porque previamente se ha despojado de humanidad a ciertos individuos, los llamados *tiranos, salvajes o idólatras*, con lo que la pérdida de sus vidas deja de ser contada como una injuria contra la Humanidad. En palabras de Vitoria:

Otro título puede existir, fundado en la tiranía de los señores de los bárbaros o en el carácter inhumano de leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes, como son las que ordenen sacrificios de hombres inocentes o permitan la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes [...] Esto se prueba considerando que a todos mandó Dios cuidar de su prójimo y todo ellos son prójimos nuestros [...] se puede obligar a los bárbaros a desistir de semejantes ritos, y si no quisieren hacerlo, hay causa para hacerles la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de la misma. (Vitoria, 1946:116, cursivas en el texto)

De esta forma se hace clara esa extraña y encubierta relación entre la defensa de lo humano y el uso ilimitado de una violencia contra los hombres, entre los derechos humanos y el derecho de intervención colonial, lo que nos permite afirmar junto con Carlos Jáuregui que:

El alegato vitoriano era un corolario a los hechos cumplidos de la conquista de México. Asistimos, no lo olvidemos, a la formulación del derecho de intervención colonial y de defensa

de los derechos humanos en el mismo orden discursivo que justifica *a posteriori* la violación de esos derechos y la conformación del Imperio [...] El argumento del deber de protección del inocente que proponía Vitoria, o las acusaciones de los encomenderos sobre la inferioridad natural [...] eran variaciones de un mismo tema: la *Razón imperial*. (Jáuregui, 2008:93)

Vemos entonces que en la argumentación jurídico-filosófica de Vitoria sobre la guerra contra los indios se presupone siempre una distancia entre los españoles y los indígenas que, al final, es lo que justifica el dominio español. En ese sentido, nos apartamos de la tesis de Schmitt según la cual la doctrina de Vitoria no debe ser vista como un antecedente del contemporáneo derecho internacional porque éste se basa en la distinción entre pueblos *civilizados* y *no-civilizados*, mientras que el español no habría hecho discriminación alguna, sino que habría afirmado la igualdad de todos los seres humanos en abstracto. En palabras de Schmitt:

La actitud de Vitoria es totalmente distinta [*respecto a la de filósofos del siglo XIX como Hegel*]. Ni siquiera la aparición de un nuevo continente y un nuevo mundo le induce a cualesquiera argumentaciones históricas basadas o bien en una visión cristiana de la historia, o en las ideas de una filosofía de la historia humanitario-civilizadora (2002:19-81).

Esta comprensión de la doctrina de Vitoria y, en general, de los discursos de la guerra justa que surgieron en el siglo XVI, es errónea porque, a pesar de que no emplee como tal el término “civilización”, están apoyados en una visión que diferencia entre cristianos y no cristianos, asumiendo que los primeros son superiores y que – como vimos – Europa es el lugar privilegiado en el mundo por su especial relación con Dios desde tiempos de Noé.

En la exposición de estos ocho títulos se observa la construcción de un espacio abierto a la violencia y de vidas susceptibles de ser aniquiladas o esclavizadas por el hecho de no compartir las mismas costumbres o creencias religiosas de los españoles. En el lenguaje empleado hay también una presuposición de superioridad y, en consecuencia, de un poder capaz de decidir sobre lo que es justo o no. Asistimos también a la ordenación de la sociedad con base en principios racistas, en tanto hay una asignación de roles a los individuos según su etnicidad, asignación que instituye como gobernadores a los españoles y como súbditos a los indígenas. Así, los dos aspectos de

la biopolítica, el negativo y el positivo, están presentes en los argumentos del salmantino, ellos se basan en una idea determinada de humanidad que bebe de las concepciones presentadas en los apartados anteriores y, en consecuencia, opera simultáneamente una máquina antropológica.

Finalmente, las tesis de Vitoria hacen evidente que el discurso de la guerra justa sigue funcionando bajo la lógica de la soberanía – al igual que los tratados que marcaban las líneas de amistad o las rayas de división –. Sin embargo, la diferencia se encuentra en que la relación de exclusión-inclusión aparece de manera más justificada. En efecto, se les reconoce a los indios su pertenencia a la humanidad y con ello la aplicación del Derecho de Gentes a América; pero, al mismo tiempo, se les exige un comportamiento determinado para ser tratados como hombres libres. En caso de no cumplir con los criterios españoles de humanidad, se hace posible guerrearlos, esclavizarlos o aniquilarlos, quedando de esta forma excluidos. Además, su inclusión en la humanidad no implica que se les reconozca como iguales a los europeos sino que se les ubica en un grado inferior. Por último, es el soberano el que determina en qué casos y hasta qué punto debe ejercerse la fuerza contra los indios, es él el que decide sobre el estado de excepción.

2. La *Disputa de Valladolid*: entre el esclavo natural y el cristiano en potencia

Además de los desarrollos doctrinales de Vitoria sobre la Conquista que le valieron el título de “Padre del derecho internacional”, las teorías sobre la guerra justa de Sepúlveda y de Las Casas jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la Conquista; de allí la importancia de su estudio para un análisis arqueológico del concepto de la *guerra justa*. Juan Ginés de Sepúlveda, el teólogo y cronista oficial del emperador Carlos V, ha pasado a la historia como el defensor de la Conquista de América y de la idea que los indios eran esclavos por naturaleza. Por su parte, Bartolomé de Las Casas es conocido por ser el defensor de los indios, fue nombrado Obispo de Chiapas, México, en donde vivió varios años en una misión evangelizadora y desde donde se dedicó a criticar la forma como se estaba llevando la Conquista. Cada uno de ellos escribió diferentes documentos a lo largo de su vida a favor o en contra de

la guerra contra los indios y el trato que éstos merecían; sin embargo, es en el marco de la *Disputa de Valladolid* en donde sus tesis fueron expuestas de la manera más concreta y sistemática. Es por esto que me centraré en los dos textos que se leyeron durante 10 días frente a un jurado designado por Carlos V y que tenía influencia directa en la regulación de la Conquista, a saber, el *Demócrates Segundo* de Sepúlveda y la *Apología* de Las Casas.

El 16 de abril de 1550 el Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Carlos V, convocó a un grupo de teólogos y consejeros para que se reunieran en Valladolid. El interés no se centraba tanto en determinar los justos títulos de la dominación española, cuestión que había sido abordada por Vitoria y que, por lo demás, no era objeto de duda del emperador (Hanke, 1958:78); sino en que se le aconsejara acerca de la forma como debía llevarse a cabo la Conquista. La decisión del emperador estaba motivada por la recomendación del Consejo de Indias, que el 3 de junio de 1549

informó al rey que los peligros de las conquistas, tanto para los indios como para la conciencia del rey, eran de tal magnitud que ninguna nueva expedición debía ser permitida sin su expresa autorización y la del Consejo. Además, concluía el Consejo, era necesario celebrar una reunión de teólogos y juristas para discutir <<sobre la manera como se hiciesen estas conquistas justamente y con seguridad de conciencia>> (Hanke, 1958:45)

Dentro de los teólogos convocados se encontraban Sepúlveda y Las Casas, representando cada uno los dos puntos de vista de la Conquista: el de los conquistadores y el de los indios respectivamente. Cada uno debía comparecer por separado ante una junta de expertos, conformada por miembros del Consejo de Indias, teólogos y funcionarios de la realeza y responder la siguiente pregunta: “¿es lícito que el Rey de España haga la guerra contra los indios antes de predicarles la fe, a fin de someterlos a su imperio, de modo que sea más fácil después instruirlos en la fe?” (Hanke, 1958:47). Para Sepúlveda esto era lícito y conveniente, mientras que para Las Casas el uso de la violencia como medio de evangelización constituía una contradicción respecto al Cristianismo. Los jueces nunca llegaron a una decisión final, pero prohibieron la publicación del *Demócrates* de Sepúlveda, y la Conquista continuó. Como afirma Jáuregui: “la falta de resolución de la polémica permitió un desentendimiento del problema de las <<justas causas>> sabiéndolas precarias y la continuidad del

colonialismo *bajo duda moral*” (2008: 99, cursivas en el texto). Vale la pena advertir, antes de comenzar el análisis de los argumentos defendidos por cada uno de estos filósofos que, a pesar de que cada uno defendiera posturas opuestas, en ambos casos se justifica la dominación española, la superioridad moral de los españoles y la consecuente conveniencia de que guíen a los indios americanos. En otras palabras, en los dos discursos hay una defensa de la Conquista, pero difieren en las causas que la explican y en los medios que deben emplearse para llevarla a cabo.

2.1 *Juan Ginés de Sepúlveda*

En el *Demócrates Segundo* – obra escrita en forma de diálogo entre un protestante, Leopoldo, que critica cualquier uso de la fuerza, y un católico, Demócrates, que defiende el derecho de ir a la guerra y la conveniencia de hacerla a los indios –, encontramos la defensa de Sepúlveda de la Conquista de América por medios violentos. Al igual que Vitoria, y recordando a San Agustín, Sepúlveda defiende la idea de que existe un derecho de hacer la guerra siempre y cuando se cumplan cuatro requisitos, a saber, (i) que sea declarada por una autoridad legítima; (ii) que haya buena intención en quien la promueve; (iii) rectitud en su desarrollo; y (iv) que haya una causa justa.

En cuanto al primer requisito, Sepúlveda afirma que “el declarar la guerra corresponde exclusivamente al príncipe” y continúa “la declaración de la guerra, esto es, el llamamiento de los ciudadanos a las armas, está reservada a la máxima autoridad del Estado, por ser una de las cosas que más directamente atañen a la soberanía de la ciudad o del reino” (Sepúlveda, 1951:13). Al desarrollar la importancia de este requisito un problema se hace evidente y adquiere relevancia para la actualidad. Para el teólogo español el hecho de que sólo sea el príncipe el que pueda declarar la guerra implica que un pueblo que padezca su mal gobierno no podría tomar las armas para destituirlo, sino que debe soportar su administración y esperar a que el cambio se produzca por sí sólo (Sepúlveda, 1951:27); por lo que el alzamiento en armas por parte del pueblo constituye *per se* un acto injusto. Respondiendo a la pregunta de Leopoldo según la cual si no hay derecho de alzarse por parte de un pueblo que sufre las injusticias de su príncipe e iniciar una guerra civil, ¿por qué debería existir un derecho de guerrear pueblos extranjeros?, Demócrates afirma:

[M]ira cuánta diferencia hay entre la guerra contra los bárbaros y la otra en la que el pueblo amotinado toma las armas un tanto temerariamente contra el príncipe falto de aptitudes. Esta última se hace sin autoridad pública y contra el legítimo príncipe; aquélla se lleva a cabo por su orden y autoridad cuando con rectitud se hace; ésta va contra los juramentos, leyes e instituciones de nuestros antepasados, con grave perturbación de la república; aquélla se apoya en la ley natural y su fin es reportar un gran bien a los vencidos para que aprendan de los cristianos el valor de la dignidad humana, se acostumbren a la práctica de las virtudes y preparen sus almas con sana doctrina y piadosos consejos para recibir de buen grado la religión cristiana. (Sepúlveda, 1951: 27)

En el derecho internacional contemporáneo este requisito también es exigido para que el uso de la fuerza se encuentre legitimado y, como mostraré en el apartado sobre las “generalidades de la guerra justa”, conlleva a una actitud acrítica respecto a formas de violencia no-estatales.

El segundo requisito enunciado por Sepúlveda para que una guerra sea justa consiste en que debe haber rectitud por parte de quien promueve la guerra, esto es, que el fin por el cual se realice deba ser legítimo. La tradición de la guerra justa, que se inicia con San Agustín, ha entendido por “fin legítimo” que la guerra se realice para alcanzar la paz y la seguridad de la *comunidad*,²² formulando así una paradoja de la que la política occidental no ha podido escapar durante diecisiete siglos, a saber, que para proteger la vida, es necesario acabar con ella. Para Sepúlveda, buscar la paz no se limita a buscar un estado de no-violencia sino que implica el evitar que la contraparte peque (distanciándose así de Vitoria que negaba el derecho a la guerra por el pecado de la contraparte) y el cuidar a la humanidad: “el fin de la guerra justa es poder vivir en paz y tranquilidad con justicia y virtud, quitando a los malvados la facultad de hacer daño y pecar, y velar por el bien público de la humanidad.” (Sepúlveda, 1951:15). Al respecto, Felipe Castañeda, al estudiar el concepto de “paz” en la teoría de la guerra justa de Tomás de Aquino, ha señalado que el término es excluyente y conduce a la conclusión de que sólo se considere justa la guerra llevada a cabo por los cristianos, pues se entiende que sólo ellos pueden llegar a ese estado que es una expresión de la caridad:

²² También Tomás de Aquino afirmaba que el fin de la guerra debe ser la paz: “Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal.” II-II, q. 40, a. 1, 337s. (citado por Castañeda, 2003:26)

El concepto de paz sirve como puente entre consideraciones propias del credo y de la concepción de la sociedad y del Gobierno: por un lado, se trata de un estado que se concibe como efecto de la caridad y, por otro, como el fin y causa de las organizaciones políticas. En este sentido, la paz se entiende como algo a lo que todo ser humano tiende por naturaleza, aunque parece que sólo puede llegar a ser patrimonio propio del cristiano. (Castañeda, 2003:26)

Esta observación es aplicable a la teoría de la guerra justa tal y como es expuesta por Sepúlveda, en la medida en que paz y ausencia de pecado se ven como necesariamente unidas. Esto conduce a considerar que sólo las comunidades que cumplan con ciertos criterios (ser cristiano, por ejemplo) son susceptibles de permitir el desarrollo pleno de la naturaleza humana. De allí que Sepúlveda afirme que la consecución de la paz y la ausencia de pecado es una forma de velar por el bien de la humanidad. Hace así su aparición ese nuevo sujeto que debe ser protegido y en virtud del cual es posible guerrear pueblos, pero que es definido según sólo una forma de vida: la Humanidad. Más adelante, en al finalizar este capítulo, veremos cómo Sepúlveda afirma que los indios pueden y deben ser guerreados porque sus costumbres constituyen crímenes que atentan contra la humanidad y la ley divina.

El tercer requisito según Sepúlveda para adelantar una guerra con justicia es que sea desarrollada con rectitud:

[H]a de observarse en el desarrollo de la guerra, como en las demás cosas, la moderación, de suerte que, *a ser posible*, no sufran daño los inocentes, no trascienda las desgracias a los embajadores, extranjeros o clérigos, se respeten las cosas sagradas, y no se castigue al enemigo más de lo justo [...] y no hemos de extremar nuestro castigo con él sino en proporción a su culpa. (Sepúlveda, 1951:15, las cursivas son mías)

Lo que acá se enuncia no son los requisitos que permiten ir a la guerra, sino los principios que deben regirla una vez es declarada. Sepúlveda afirma que *en lo posible* no debe afectarse a los “inocentes”, pero de ser necesario, es lícito y que los actos de guerra, cuando se realizan por el bien de la República, no constituyen crímenes. De esta forma, se posibilita la conversión de vidas humanas en nudas vidas mediante una decisión soberana que decide sobre los casos excepcionales en los que el principio de distinción entre inocentes y combatientes es suspendido. La similitud con el actual *ius in bello* es sorprendente, como mostraré adelante.

El último requisito para que una guerra sea justa, según Sepúlveda, es que se realice por una causa justa. En principio, estas causas pueden ser tres: (i) el defenderse del uso de la fuerza por la contraparte (similar al actual derecho de legítima defensa por un acto de agresión);²³ (ii) la recuperación del botín injustamente arrebatado; y (iii) para castigar al que ha cometido ofensa e infundir temor en él para que no vuelva a repetir la injuria. Estas son las causas más habituales para hacer la guerra con justicia, según Sepúlveda, pero en el caso de los indígenas, existe una causa diferente fundamentada en la inferioridad de los mismos y en el orden natural de las cosas: “que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos” (Sepúlveda, 1951: 19). Se trata del conocido argumento de la esclavitud natural.

Esta teoría – dice el español – es expresión del derecho natural, pues la razón enseña que la perfección domina a la imperfección, la virtud al vicio, el alma al cuerpo, así como en la naturaleza vemos que los animales obedecen a los hombres y en las familias las mujeres obedecen a sus esposos o el adulto manda sobre el niño (Sepúlveda, 1951:21). En consecuencia, si este orden natural exige que el ser más racional gobierne al menos racional (siendo el menos racional aquel cuyas costumbres están más cercanas a lo corporal), el no acatamiento de ese orden debe verse como una prueba misma de la irracionalidad, de la incapacidad de acogerse a la Ley Natural. Castañeda explica de la siguiente forma la relación entre ley natural y humanidad:

Como se puede ver, no seguir la ley natural, no sólo es pecado, ya que conlleva oponerse a la voluntad de Dios, sino que implica comportarse antinaturalmente y, más específicamente, de modo inhumano. De esta manera, no sólo se insiste en el carácter de su necesidad, sino que se la puede entender como criterio de humanidad: se es realmente humano, es decir, se realiza uno adecuadamente como ser humano, si se cumple con la ley natural. (Castañeda, 2002:96)

²³ Una contundente similitud con el actual derecho a la guerra se encuentra en el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas.

Así, al igual que en Vitoria, la inclusión de los indígenas en el ámbito de lo Humano, que es el ámbito de la razón que debe reconocer y guiarse por la ley natural, implica simultáneamente una exclusión: si reconocen ese orden, deben someterse a los españoles en calidad de siervos libres (Sepúlveda, 1951:30); pero si resisten a ese sometimiento, pueden ser guerreados por no cumplir con el orden natural y esclavizados o muertos. Basándose en un pasaje de la Biblia que dice “el que es necio servirá al sabio”, Sepúlveda afirma:

Es creencia que tales son los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud. A éstos les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud. Y si rechazan su imperio, pueden ser obligados por las armas, y esta guerra los filósofos enseñan que es justa por naturaleza (Sepúlveda, 1951:22)

Así pues, la no aceptación de la esclavitud natural por parte de los indios es causal de justificación de la guerra contra los indios para el español, pues se trata de hombres inferiores (casi bestias), cuya *recta ratio* está corrupta, encontrándose dominados por las pasiones y el cuerpo, tal y como lo muestran sus costumbres. El argumento de la inferioridad natural de los hombres no es original del español sino que es tomado de la *Política* de Aristóteles en donde se explicaba la institución de la esclavitud que se sigue de la diferencia entre hombres que mandan y hombres que obedecen por naturaleza, aunque es importante resaltar que en ningún momento el Estagirita utiliza el término “humanidad” para justificar esta institución:

Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar [...] Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando [...] Pues es esclavo por naturaleza el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla (Aristóteles, 1994: 1254a 1254b)

Es por esto que Sepúlveda prueba en un primer momento que es justo y mejor que los “buenos, humanos y mejores” (Sepúlveda, 1951:31) – que son identificados con los españoles – dominen a los bárbaros, aduciendo que los españoles son mejores porque son cristianos, sobrios, temperados y valientes como lo prueban las guerras llevadas a cabo por ellos contra los luteranos (Sepúlveda, 1951:33-35). En un segundo momento el autor pasa a demostrar que los indios son bárbaros y que, por lo tanto, les conviene y corresponde ser dominados. Un bárbaro se reconoce por su *incapacidad* de acogerse a una ley, y más específicamente a la ley natural, expresión de la ley divina. En otras palabras, el bárbaro se reconoce por una corrupción en la facultad que diferencia al hombre del animal, la recta razón; corrupción que se manifiesta principalmente, en el caso de los indígenas, en su idolatría y antropofagia (Sepúlveda, 1951:35), excluyéndolos así casi por completo del ámbito de lo humano:

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la de estos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia [...] ¿Qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de carne humana? [...] se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos. (Sepúlveda, 1951:35)

El español ejemplifica la inferioridad de los indios haciendo referencia a la supuesta cobardía de los aztecas conquistados por Hernán Cortés, pero también a la ferocidad de los indios con anterioridad a la llegada de los españoles. El argumento a la cobardía empleado para demostrar la inferioridad de los indios puede resultar extraño para las mentes de nuestra época, por lo que se hace necesario comprender el significado de ésta en el contexto del siglo XVI. En un libro dedicado a la filosofía de la Conquista, Felipe Castañeda muestra que en el contexto de la escolástica, la ley natural (expresión de la ley divina) “avala el derecho a defenderse y agredir bajo ciertas circunstancias” (2002:96), pues una de las reglas que puede descubrir la razón consiste en que es bueno preservar la vida, mientras que la muerte debe ser evitada. En la medida en que el hombre es social por naturaleza, debe no sólo preservar su vida sino defender la vida de la comunidad política; esto es, debe defender la paz, por lo que la guerra puede ser legítima en ciertos casos (Castañeda, 2002:96). En este contexto se entiende la

importancia de la valentía en la argumentación de Sepúlveda, pues es ella la que permite la defensa del Estado y de sus instituciones frente a peligros externos e internos y, en consecuencia, la que posibilita que el estado de paz se mantenga para permitir el desarrollo pleno del ser humano. Recordemos aquí que para la tradición escolástica, influenciada por la ética aristotélica, la virtud debe estar guiada por la prudencia, esto es, por la razón, la cual permite sopesar los fines perseguidos y los medios para alcanzarlos de manera recta (Castañeda, 2002:91). Así, por ejemplo, no es valiente el que va a la guerra para defender un gobierno tiránico o injusto, porque el fin perseguido no es recto, o si se va a la guerra sin contar con una posibilidad mediana de ganarla; allí simplemente hay osadía que es el vicio de la valentía por exceso. De igual forma, el no defender la propia vida o guerrear para defender las instituciones políticas propias, manifiesta un vicio por defecto: el miedo, y por lo tanto, una carencia de razón (Castañeda, 2002:92).

Así las cosas, Castañeda muestra que, bajo esa lógica, en el pensamiento de Sepúlveda la no defensa del Estado por miedo indica un trastocamiento del orden natural y, en consecuencia, una deficiencia en el uso de la razón, pues lo que indica esa inacción es la preeminencia que se otorga al bien privado sobre el común. De esta forma, el argumento de la cobardía sirve para señalar la condición de inferioridad de los indios y la imposibilidad de que bajo su organización social se desarrolle adecuadamente el ser humano como ser social que es. De manera similar, la caracterización de los indios como seres feroces, sirve para mostrar su inferioridad, pues la osadía es el vicio por exceso de la valentía y todo vicio es manifestación de un inadecuado uso de la razón. En ese sentido, incluso si los indios hubieran actuado de tal forma que contra-atacaran a los españoles y los vencieran, esto no sería calificado de valentía por parte de Sepúlveda, pues en ese caso estarían defendiendo instituciones y costumbres injustas y, en consecuencia, el fin perseguido no sería correcto; estarían luchando por su esclavitud y no por su libertad (que consiste en vivir de acuerdo a la ley natural) (Castañeda, 2002:100-101). Por estas razones, Sepúlveda considera que la cobardía de los indígenas, junto con su ferocidad, son manifestaciones de su condición de esclavitud natural.

Resulta sorprendente que el autor se refiera inmediatamente al pueblo azteca (que contaba con escritura, arquitectura y una organización social muy desarrollada) como ejemplo de la inferioridad de todos los indios de América. Seguramente esto es realizado para mostrar que si el pueblo más culto y poderoso de América es bárbaro e inferior respecto a los españoles, entonces con mayor razón el resto de los grupos indígenas podían y debían ser dominados por los europeos (Castañeda, 2002:82). Además, esto confirma lo que había señalado algunas páginas atrás, a saber, que la teoría de la guerra justa impide el reconocimiento del otro, no ve al enemigo como igual sino que debe situarlo en un grado más bajo moralmente y también de la escala humana para justificar la violencia.

Asistimos de esta forma a la cualificación de lo humano según un principio abstracto y absoluto – el *logos* en su doble acepción de lengua y razón – que sirve para asignar los roles socio-políticos de los hombres: a los europeos por su lenguaje, sus instituciones, su *cultura* y su religión, les corresponde el papel de amos, ellos deben gobernar y guiar por el buen camino a los bárbaros indígenas tanto en el nivel espiritual como político y económico. Por su parte, los indios deben obedecer y dejarse guiar mansamente por sus amos. Estos roles sociales no pueden ni deben ser trastocados porque atienden a la naturaleza misma, lo máximo que se puede hacer es evangelizar y civilizar a los indios para que sean mejores hombres, aunque a ellos siempre les resultará útil el ser esclavos. Y es que Sepúlveda afirma que ese orden instaurado por los españoles reporta una utilidad recíproca: por un lado, los indígenas alcanzan la verdadera humanidad y la salvación eterna al convertirse a la verdadera religión, y por el otro, los españoles reciben la recompensa de ayudar al prójimo y los metales preciosos insignificantes para los indios:

Pero siendo doble en el caso presente este bien público, de los españoles y de los bárbaros, yo sostengo que de ambos se ha de cuidar, para que así los españoles que cumplan con su deber no se vean privados del justo premio y se vele por el bienestar y salvación de los bárbaros, sobre todo de sus almas, de tal suerte que si un daño es inferido, se compense con bienes mucho mayores, como consta que sucede; ya que si hiciéramos un detallado recuento de los males y bienes que esta guerra ocasiona a los bárbaros, sin duda los males desaparecerán por completo ante el cúmulo y peso de los bienes.

Pues el total de los males consiste en que se ven obligados a cambiar de príncipes, [...] y son despojados en gran parte de los bienes muebles, a saber, del oro y la plata, metales que entre ellos tenía poco valor, [...] y en su compensación recibieron de los españoles el metal del hierro, que es con mucho de más aplicación en la vida, [...] Con el beneficio de cada una de estas cosas en particular se supera con mucho la utilidad que los bárbaros obtenían del oro y la plata; cuánto más todavía si nos fijamos en las letras, de las que por completo estaban ellos ayunos [...] o en la cultura [...] o en un beneficio que sólo él vale por todas las utilidades de las demás cosas, a saber: el conocimiento de Dios y la religión cristiana (Sepúlveda, 1951:78)

De esta forma, Sepúlveda mantiene el paradigma tutelar de Vitoria pero lo lleva mucho más allá al afirmar que los españoles deben recibir un premio por llevar la cultura y la palabra de Dios a los salvajes americanos. Podemos entonces verificar en este discurso la relación señalada por Foucault en sus cursos del *Collège de France* entre discursos de verdad, producción de riquezas, asignación de funciones sociales y formas de vida:

Tenemos que producir la verdad para poder producir las riquezas. Y, de otro lado, nosotros somos igualmente introducidos en la verdad, en el sentido que la verdad hace la ley; es el discurso verdadero que, al menos por una parte, decide; él mismo vehicula los efectos del poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, limitados a ciertas tareas, condenados a una cierta manera de vivir o a una cierta manera de morir en función de los discursos verdaderos, que portan con ellos efectos específicos de poder. (Foucault, 2001:176, la traducción es mía)

En concreto, la verdad que produce la teoría de la guerra justa en Sepúlveda, y en general esta teoría, es la de lo que debe entenderse por lo humano. A partir de allí, se hace posible instituir a los españoles como conquistadores, encargados del gobierno, la economía y evangelización de América; mientras que a los indígenas les corresponde el lugar de siervos, en calidad de esclavos si son fieros y resisten a ese supuesto orden natural y racional, o de siervos libres si se someten con docilidad a la palabra española. El discurso de lo humano, empleado en las teorías de la guerra justa, sirve como mecanismo para producir la muerte, nudas vidas, al animalizar ciertas costumbres y prácticas; pero también para producir otras prácticas, nuevas organizaciones sociales. De esta forma, la teoría de la guerra justa de Sepúlveda opera, en términos foucaultianos, como un elemento discursivo del dispositivo, o mejor, de la máquina antropológica a favor de la máquina imperial.

2.2 *Bartolomé de las Casas*

Bartolomé de Las Casas lee ante la Junta de Valladolid su *Apología*, obra con la que pretende refutar los argumentos de Sepúlveda acerca de la justicia de hacer la guerra a los indios. El objetivo de Las Casas es mostrar que los españoles tienen imperio sobre el Nuevo Mundo exclusivamente para evangelizar a los indígenas y no para explotarlos; y que esto sólo puede lograrse mediante la palabra y el ejemplo cotidiano, pero nunca a través del uso de la fuerza. En consecuencia, su argumentación puede ser leída como una posición crítica frente a la justificación de la violencia contra los indios, aunque en su pensamiento continúa operando una máquina antropológica que justifica la Conquista y la exclusión de formas de vida del ámbito político. A continuación realizaremos un breve recuento de los principales argumentos expuestos por el Obispo de Chiapas con el ánimo de mostrar que, a pesar de que allí existe una verdadera problematización de las teorías que defendían el uso de la fuerza contra los indígenas, el respeto hacia los indios se fundamenta en la similitud con los españoles y no en su diferencia, y los medios propuestos para llevar a cabo la Conquista, aunque diferentes a los propuestos por Vitoria y Sepúlveda, siguen siendo violentos.

En la primera parte de la *Apología* Las Casas se centra en refutar la afirmación de Sepúlveda según la cual los indios son siervos por naturaleza. El llamado *Protector de los indios* matiza dicha caracterización, trayendo a colación la distinción entre bárbaros en sentido estricto (*simpliciter*) y en sentido amplio (*secundum quid*) que – afirma el español – ya había sido esbozada por el Estagirita en su *Política*, para mostrar que los indios son bárbaros sólo en sentido impropio, pues lo son por sus prácticas idólatras, situación accidental y no esencial, de la que pueden ser sacados a través de la evangelización y “sin violencia”. Además, Las Casas muestra que los españoles son también bárbaros en sentido impropio, por lo que resultaría injusto fundamentar la guerra en la barbaridad de los indígenas.

Para el Obispo de Chiapas hay cuatro tipos de bárbaros, el primero es aquel que se desvía del uso de la recta razón, actuando de manera cruel e inhumana; es decir, de manera violenta e injustificada y, por lo tanto, como una bestia salvaje. Un ejemplo de este tipo de barbaridad es la forma como se habían comportado la mayoría de los españoles con los indios “entre el número de estos bárbaros no falta en realidad algunos

de nuestros españoles; más aún, por las obras crueles que llevaron a cabo contra aquellos pueblos superan a todos los bárbaros” (Las Casas, 1988:125-126). Así, el término “bárbaro” connota más el ejercicio de la violencia que la falta de organización política (Las Casas, 1988:126).

El segundo tipo de bárbaro es aquel que, por la diferencia del idioma, no entiende al otro, lo cual sirve para matizar el fuerte logocentrismo de Sepúlveda y para mostrar que, así como para los españoles los indios son bárbaros por su lengua, también los españoles lo son para los indios, sin que esto implique necesariamente ignorancia, inferioridad o imprudencia. De esta definición, y apoyándose en el Libro III de la *Política* de Aristóteles, se sigue para Las Casas que la condición de barbaridad no implica la falta de sabiduría, virtuosidad o civilización (Las Casas, 1988:127).

En tercer lugar, se dice que son bárbaros “todos aquellos que no conocen a Cristo” (Las Casas, 1988:140) o que, conociéndolo, no lo reconocen como el verdadero y único Dios. A pesar de que se afirma que este tipo de bárbaro no hace referencia a una característica esencial de los seres humanos, negando, en consecuencia, que por razones de infidelidad ciertos hombres puedan ser considerados como esclavos por naturaleza, lo cierto es que la argumentación es tremendamente violenta con respecto a los no cristianos. Así, dejando a un lado lo que había afirmado al exponer el segundo sentido del término “bárbaro”, Las Casas sostiene que los infieles no son realmente capaces de alcanzar la justicia y termina por identificar la no creencia en Cristo con una carencia de razón que pone en situación de inferioridad al otro.²⁴ Su argumentación nos deja ver la operación de una máquina antropológica en el discurso, en tanto se aísla lo propiamente humano (que es identificado con la pertenencia al cristianismo) de lo animal (que es identificado con los vicios que sobrevienen por las religiones falsas). En palabras de Las Casas:

[T]odo pueblo, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a

²⁴ La concepción de que sólo los cristianos son capaces de justicia y, en consecuencia, de una verdadera organización política, ya se encontraba presente en Tomás de Aquino. Castañeda ha estudiado el concepto de caridad y su relación con la guerra justa, mostrando que la relación entre guerra justa y caridad presupone que sólo los cristianos son capaces de verdadera paz, porque sólo ellos son capaces de practicar esa virtud teológica (Castañeda, 2003).

las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana. [...] Los infieles entregados a tan abyectas y corrompidas costumbres y demás abominaciones, que tienen su origen principal en las creencias supersticiosas en materia divina y son su consecuencia, *se hacen semejantes a los animales*, según enseña San Pablo, Romanos 1, y como, glosando a éste, dice Santo Tomás. (Las Casas, 1988:140-141, las cursivas son mías)

Es así como en ese punto, Las Casas afirma que sólo es posible hacer la guerra a los infieles que le han hecho daño a la Iglesia porque han tomado parte de sus dominios, de territorios sobre los que ya tenía jurisdicción y que se dirigen a atacarla directamente. En el caso concreto de los indios, considera que no debe recurrirse a la fuerza sino que la Iglesia y el reino español deben propender por una conversión pacífica, pues los habitantes del “Nuevo Mundo” no tienen la intención de hacerle daño al cristianismo y su idolatría – que podría valorarse como ofensa contra Dios – puede ser explicada por un error invencible, pues no habían tenido la oportunidad de educarse en la “verdadera religión”. De hecho, apartándose de Vitoria que negaba el derecho de dominio de los españoles por la autorización papal, en *El Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias* y en la *Brevísima* el fraile español sostiene que el único justo título de los españoles sobre las “nuevas” tierras es la donación papal para cristianizar a los indios (Jáuregui, 2008:94).

De este argumento vale la pena resaltar el hecho de que Las Casas no se opone a la teoría de la guerra justa en su totalidad y, en consecuencia, su postura crítica es sólo parcial: la guerra no debe hacerse a los indios, pero es justa bajo ciertas circunstancias cuando se ejerce contra turcos y judíos. Por otra parte, la razón para no emplear la fuerza en contra de los indios radica en su ignorancia, argumento que – al igual que en Vitoria – sitúa al indígena en posición de inferioridad y construye la idea de una obligación por parte de los españoles de guiar por el “camino de la verdad” a los indígenas. Es necesario volcar toda nuestra atención en las metáforas empleadas en la *Apología* para referirse a la condición de los indios, pues señalan la forma como se va construyendo este paradigma tutelar y la violencia del mismo; por ejemplo, los indios

son asimilados a los ciegos que deben ser guiados por los videntes españoles;²⁵ también se les considera como parte de un rebaño que debe ser guiado por un pastor, y es justamente el papel de pastor el que se abroga Las Casas cuando los defiende frente a algunos españoles.²⁶ La diferencia entonces con respecto al paradigma tutelar de Vitoria radica en que los indios, asimilados a inocentes, deben ser protegidos no ya de los otros indígenas y sus sacrificios, sino frente a los propios españoles (Jáuregui, 2008:94). A pesar de que esto implica una gran distancia con respecto a Vitoria en tanto hay una denuncia de la violencia y paradojas de la Conquista, al tiempo que se reconoce la racionalidad de los indios y, en consecuencia, su capacidad de comprender por medios no violentos, en ningún momento son vistos como iguales y la defensa de medios no violentos para llevar a cabo la evangelización responde más a una estrategia para alcanzar de manera efectiva el fin: la conversión al Cristianismo, que a la valoración y creencia de un deber de protección y reconocimiento de esas formas de vida.

Así, para Las Casas los españoles deben evangelizar a los indios sin recurrir a la violencia porque esto impediría una verdadera conversión al cristianismo. Bajo la lógica del menor mal, el Obispo defiende la posición según la cual es preferible soportar o *tolerar* los ritos indeseados y pecaminosos de los indios, que poco a poco serán abandonados: “Santo Tomás enseña que los ritos de los paganos deben ser tolerados por la Iglesia para que, oyendo éstos la predicación del Evangelio, se conviertan a la fe” (Las Casas, 1988:153) y más adelante continúa: “si contra su voluntad les suprimimos totalmente sus ceremonias, además de otros inconvenientes que se seguirían, ello les haría odiar a la fe católica y a la Religión Cristiana” (Las Casas, 1988, 154-155), para de esta forma concluir:

¿[E]n qué otras naciones se podrán más fácilmente quebrantar los ídolos en los corazones, abolir así de manera total y completa la idolatría y evitar los peores escándalos así como la perdición de las innumerables almas, si los infieles

²⁵ “Conviene pues, que los ignorantes sean enseñados, y no sometidos a suplicios, lo mismo que no debemos maltratar a los ciegos, sino que debemos llevarlos de la mano” (Las Casas, 1988:133)

²⁶ “Me siento obligado también a cerrar el paso a la vía por lo que tantos miles de mortales se ven arrastrados a la perdición eterna, y a defender mis ovejas como prometí hacerlo incluso hasta con mi muerte, por voto público y solemne, contra todos los lobos cristianos o profanos que irrumpen en mi redil” (Las Casas, 1988:118)

paulatinamente son adoctrinados y tolerados, que en nuestros pueblos de las Indias? (155).

Para Las Casas la tolerancia “es legítima cuando se permiten males y aún pecados graves para que se eviten otros más graves en la República o para que no se pongan obstáculos a los bienes por los cuales se hace más firme el estado de la república” (1988:253). De este pasaje pueden obtenerse varios elementos que serían propios de la tolerancia, a saber, (i) que se práctica en el marco de una relación jerárquica, en donde es el superior quien está en posición de tolerar al inferior, en tanto el primero está en lo correcto; (ii) que se tolera no por respeto al Otro y por la posibilidad de que del Otro se pueda aprender o tomar algo que reporte un beneficio para quien tolera, sino porque, de lo contrario, se generaría un mal mayor; (iii) en ese sentido, la práctica tolerada tiene siempre una connotación negativa, es indeseable. Ejemplo de prácticas que deben tolerarse en la *Apología* son las de las prostitutas, los ritos judíos y, claramente, la antropofagia y el sacrificio de humanos; finalmente (iv) en tanto implican una carencia o una desviación de la razón, deben buscarse los medios para que las practicas toleradas se modifiquen, lo que, en el caso de los indios, se traduce en el recurso a la evangelización por medio de la palabra y la acción de los cristianos. La violencia que oculta esta “regla de convivencia” ha sido explicada por Derrida, para quien el término ha estado siempre del lado del más fuerte, atado a la figura del soberano, y su función no es lograr la inclusión de lo diferente (Borradori, 2004), sino neutralizarlo:

Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de «mi casa» (*chez moi*), de mi soberanía, de mi «yo puedo» (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.). La tolerancia sigue siendo una hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía. (Derrida, 2004:186)

Finalmente, a la cuarta clase de bárbaros pertenecen “aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón [...] carecen de príncipe, leyes e instituciones” (Las Casas, 1988:127); esta es la clase de los bárbaros *propriamente dichos*, es decir, aquellos que lo son esencialmente y no sólo de manera accidental. Para Las Casas este tipo de bárbaros son muy escasos, pues representan una falla del orden natural y, en la medida en que la creación del mundo y su orden es perfecto pues corresponden al Plan Divino, los indígenas americanos no pueden ser calificados de

bárbaros en sentido propio, pues ellos superan en número a los europeos, lo que indicaría que la creación divina es más error que perfección. El argumento de Las Casas va entonces dirigido a evitar que se considere a los indígenas como bárbaros en sentido estricto y, en consecuencia, a contrarrestar la justificación de su esclavitud por razones ontológicas. Sin embargo, con esto no pretende afirmar que no existan en absoluto siervos por naturaleza o que el criterio de identificación de esta condición humana es la falta de racionalidad. El Obispo de Chiapas considera que sí existen este tipo de hombres, que se identifican por un bajo ejercicio de racionalidad (entendida desde los criterios europeos, por supuesto: comercio, agricultura, estructura jerárquica del gobierno), y que a ellos les conviene el ser dominados por hombres superiores como los españoles. En otras palabras, aún cuando el discurso lascasiano asume la defensa de los indígenas, acepta la gradación de los seres humanos y, así, una jerarquía de los mismos: inclusión y exclusión de las diferentes formas de vida humanas.

En conclusión, la clasificación de bárbaros realizada por el fraile español pone de manifiesto, por un lado, una postura crítica frente a las posiciones más violentas y conservadoras de su época con respecto a los indígenas, dando paso a la construcción del bárbaro-español y, por lo tanto, a la puesta en cuestión de una Identidad muy afianzada y que había sido hasta el momento prácticamente incuestionable. Es por esto que Jáuregui afirma que Las Casas “construyó un nuevo caníbal: el conquistador y el encomendero” (2008:160). Además, la *Apología* nos muestra que, a pesar de esa crítica, Las Casas continúa preso de un pensamiento y una ontología que divide a los seres según se encuentren más cerca o más lejos de un principio abstracto como lo es la razón o el Dios del cristianismo, ontología que tiene efectos políticos muy claros pues esos principios sirven para determinar el nivel de humanidad de los individuos y, según esto, asignarles roles sociales; forma de pensar que – como mostré en el segundo capítulo recordando a Agamben – se encuentra en el origen de la biopolítica y el pensamiento de Occidente desde Aristóteles. Con esto, la violencia en el discurso muta, pero no desaparece: Las Casas no pone en duda el derecho español de dominio sobre los habitantes americanos, sino que lo desplaza al ámbito espiritual, ámbito que, efectivamente, produce efectos materiales como lo es la erradicación de prácticas religiosas. En *Canibalia*, Jáuregui sostiene:

El discurso de Las Casas, aparentemente contra-institucional, fue otro gesto de poder; de poder religioso y moral. Incluso en sus versiones más críticas y de buena fe, el humanismo universalista que proclamaba la humanidad del aborigen cumplía con dos cometidos coloniales: el de justificar la presencia europea en el Nuevo Mundo (bajo el imperativo evangélico y humanitario) y el de autorizar el centro moral (europeo y cristiano) de esa humanidad universal; porque acaso, ¿no es moralmente más humano quien le reconoce humanidad al *Otro*? No quiere decir esto que Las Casas no fuera una piedra en el zapato de los encomenderos (que lo fue) ni que su causa no tuviera como primera preocupación el dolor del *Otro* y la búsqueda de la justicia. Sólo quiero anotar que las mejores intenciones y las luchas más justas, pueden ser cooptadas por la gramática imperial. (Jáuregui, 2008:102)

No pretendo con esto adoptar la postura que defiende la estabilidad y hermetismo de las prácticas culturales de las comunidades; posición que asumiría que los indios debieron mantener sus prácticas intactas a pesar del encuentro con los europeos. Y es que este tipo de posturas sigue siendo igual de conservador que el que observamos en los discursos de la Conquista, sólo que aparece como loable porque adopta el punto de vista de los grupos minoritarios; pero, en realidad, frena el flujo de la vida, que es cambio, transformaciones, devenires. Lo que quisiera señalar entonces es que los argumentos de la tolerancia, la designación del indio como bárbaro por su idolatría – aunque fuera a título de accidente y no de esencia – y la lucha por la evangelización a través de medios no violentos, delatan la negación de formas diferentes de vida y la voluntad de homogenizar las subjetividades. En ese sentido, la lucha lascasiana no fue una verdadera apertura hacia lo Otro, sino el mecanismo idóneo que “facilitaba el tránsito hacia un discurso de la colonialidad pacífica” (Jáuregui, 2008:101.). La lucha del Obispo de Chiapas no fue nunca la de poner en cuestión los títulos de la Conquista o su naturaleza intrínsecamente devastadora (no sólo de cuerpos, también de creencias, prácticas, lenguas), sino la de cambiar los modos como ésta se estaba llevando a cabo. La captura de este discurso por parte del Imperio español no se hizo esperar y, de hecho, la Corte de Carlos V prefirió adoptar esta visión que la de Sepúlveda. Así, la *Real Cédula de 1554* “redefinía la encomienda dentro de este <<espíritu>> evangélico y tutelar y recordaba que la razón de ser de esta institución había sido y era el <<bien de los indios>>, <<que fuesen adoctrinados>> y que los encomenderos defendiesen <<los indios que tuviesen encomendados>>”, bajo la pena de perder la encomienda (Jáuregui, 2008:100).

II. La violencia del pasado ensombrece nuestro presente. Restos de la Conquista en la actualidad

Una vez realizado el trabajo de archivo con base en documentos de la Conquista de América y sacado a la luz la violencia propia de la biopolítica y de la máquina antropológica que allí operó, es posible establecer las continuidades entre esa época y la nuestra; explicitar el carácter diacrónico de nuestra investigación. Tres grandes elementos parecen continuar en la actualidad: la concepción de la guerra como un lugar de venganza que conduce a una crueldad ilimitada; la existencia de un derecho internacional humanitario esencialmente biopolítico; y el uso de términos morales para deslegitimar al enemigo y justificar un uso desmedido de la fuerza. A continuación explicaré cada uno de estos elementos.

1. Guerra justa, culpa y venganza

Como vimos, Vitoria y Sepúlveda buscan dar cuenta de las causas para guerrear a los indios, con el ánimo de cumplir con uno de los elementos que Tomás de Aquino había enunciado como constitutivos de una guerra justa, a saber, que tenga una causa justa, entendiendo por ésta el que “los que son atacados hayan merecido el ataque por alguna *culpa*”. Este *tener culpa* da lugar a la venganza por parte del injuriado: “las guerras justas suelen ser definidas como las que *vengan* injurias” dice Vitoria; por lo que, en el caso de los indígenas, Vitoria concluye que “si ninguna injuria de los bárbaros precedió, ninguna causa hay de guerra justa” (Vitoria, 1946:90). De ahí que su esfuerzo se concentre en encontrar la culpa de los habitantes americanos. Lo mismo sucede en el *Demócrates* de Sepúlveda, allí, a pesar de que se niega la justicia de la guerra que se hace por simple venganza, se defiende la justicia de la guerra contra los indios por ser éstos culpables de injuriar con sus prácticas tanto a la ley divina como a la Humanidad. La comprensión de las implicaciones prácticas del uso de términos morales como “justicia” y “culpa” nos permitirán entender con mayor profundidad la biopolítica o producción de nudas vidas que está velada en los discursos de la guerra justa. Los estudios de Agamben sobre la soberanía y la biopolítica, así como los estudios de Nietzsche sobre el origen de la culpa y el derecho, nos pueden servir como herramientas para cumplir con este propósito.

Para Agamben es precisamente la culpa la que permite *ob-ligar* la vida al derecho, a través de una decisión soberana; esto es, de una decisión en donde un ámbito de la vida queda incluido en el ámbito del derecho para normalizarlo y así, esa decisión produce una excepción (Schmitt, 2010:41):

[E]n Schmitt la soberanía se presenta en la forma de una decisión sobre la excepción. La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos* de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o, en las palabras mismas de Schmitt, sobre <<la estructuración normal de las relaciones de vida>> de que la ley tiene necesidad. La decisión no se refiere ni a una *quaestio iuris* ni a una *quaestio facti* sino a la propia relación entre el derecho y el hecho. [...] El derecho tiene carácter normativo, es <<norma>> (en el sentido propio de <<escuadra>>) no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, *normalizarla*. (Agamben, 2010:41)

En las teorías de la guerra justa de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas esta producción del derecho a partir de la excepción, es decir, a partir de una decisión soberana, está operando, en la medida en que ante lo exterior, que es el Nuevo Mundo, se decide implicar a sus habitantes en el ámbito de lo Humano y, en consecuencia, en el del derecho, específicamente en el ámbito la ley natural y del Derecho de Gentes. Esto sirve para exigir un comportamiento determinado de los indígenas y para estructurar las relaciones entre las “nuevas” formas de vida y las “antiguas” en un orden jerárquico. Y, en la medida en que el derecho necesita de la excepción para su existencia, a partir de esa decisión soberana, surge, por un lado, todo un cuerpo jurídico colonial que conocemos actualmente como *derecho indiano*, pero también un derecho de la guerra que nos ha llegado hasta nuestros días. Las palabras de Jáuregui en relación con los discursos de la guerra justa de los tres teólogos que hemos analizado pueden ayudarnos a entender con mayor precisión este punto:

América, mediante la Conquista, había dejado de ser el ‘afuera’ del que hablaba Vitoria y pasado a ser *otredad apropiada* que bien expresa el oxímoron *afuera incorporado*. El derecho humanitario, si bien refuta la negación de la humanidad y subjetividad jurídica de los *Otros*, es *derecho colonial*. Bien miradas ambas cosas, humanismo universalista e imperialismo, coincidían como discursos de la inexorable, aunque desigual,

expansión europea. Eran piezas girando en sentido contrario, pero combinadas en un mismo engranaje: el del reloj universalizador del imperialismo. Ambos discursos tenían un centro epistemológica y políticamente privilegiado como el lugar que, en su *Summa de geografía*, Enciso le daba a Carlos V – ‘Alguacil Mayor de la Tierra’ – para que desde allí contemplara y rigiera el mundo. (2008:102)

Para Agamben, que está pensando tanto en Benjamin como en Schmitt, lo que está al origen de la aprehensión de la vida por el poder soberano es la culpa entendida en su sentido originario, esto es, como aquello que “indica un estado, un estar-en-deuda – *in culpa esse* –: o sea, precisamente el ser incluido a través de una exclusión, el estar en relación con algo de lo que se está excluido o que no se puede asumir íntegramente” (Agamben, 2010:41). Agamben no hace referencia a las consideraciones de Nietzsche sobre este tema, pero sabemos que en *La genealogía de la moral* el alemán había afirmado que el concepto moral de ‘culpa’ (*Schuld*) procede del concepto ‘tener deudas’ (*Schulden*) y que, en ese sentido, su origen no está en la moral misma sino en el derecho de las obligaciones. Los indígenas, en los discursos de la guerra justa, se encuentran precisamente en ese estado de culpa, de deuda, por estar en relación con algo (la Humanidad) que les es concedido soberanamente por los europeos; un algo que no pueden asumir completamente por su alegada “condición de barbaridad” y que es, al mismo tiempo, lo que posibilita su muerte o la de sus creencias, ni siquiera con *impunidad*, sino con “justicia”. Como señaló Nietzsche, la naturaleza jurídica de la culpa, que implica un *deudor* y un *acreedor* que se relacionan a través de una *obligación*, es lo que permite el despliegue de una violencia en forma de venganza en caso de que el deudor no cumpla con lo que se espera de él. En caso de incumplimiento – se dice en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* recordando la pre-historia de los hombres que sigue funcionando en el presente – el acreedor podía descargar toda su cólera contra el deudor por considerar el sufrimiento causado como equivalente a la deuda no pagada:

En esta esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones, es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales de ‘culpa’ (*Schuld*), ‘conciencia’, ‘deber’ [...] Ha sido también aquí donde por vez primera se forjó aquel siniestro y, tal vez ya indisociable engranaje de las ideas ‘culpa y sufrimiento’. Preguntémosnos una vez más: ¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de ‘deudas’? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado [...] el

sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de *faire le mal pour le plaisir de le faire*, el goce causado por la violentación [...] la compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho de crueldad.” (Nietzsche, 2002:84-85)

En el caso de la Conquista de América, a los indios se les asigna esa posición de deudores, como tal, se les exigió un comportamiento acorde a lo que la razón europea asumía como expresión de lo humano (permitir la evangelización, recibir a los europeos y comerciar con ellos, reconocer su superioridad, permitirles gobernar sus tierras, etcétera). Pagar la deuda incluía permitir la apropiación de sus bienes y convertirse al Cristianismo; su incumplimiento, esto es, el presentar resistencia a la Conquista, implicaba la posibilidad de venganza por parte de los europeos. De allí que Vitoria señale repetidamente y citando a autores como San Agustín y Aristóteles que la guerra, siempre que hay injuria, es justa porque “la guerra ofensiva se hace para tomar venganza de los enemigos y para escarmentarlos [...] Pero no puede haber venganza donde no precedieron la culpa y la injuria” (Vitoria, 1946: 135). Así, la guerra se convierte en un lugar de venganza en donde el que vence asume el papel de juez frente al opositor:

es lícito repeler la fuerza con la fuerza [...] esto se demuestra con la autorizada opinión de San Agustín (*83questionum*), y también por lo que se dice en el canon *Dominus* (decreto, 2, 23, 2): *Las guerras justas suelen definirse diciendo que son aquellas que se hacen para vengar las injurias, cuando hay que luchar contra un pueblo o ciudad que omitió el castigar lo que injustamente hicieron sus súbditos o devolver lo que se quitó injustamente.* (Vitoria I, 1946:135, cursivas en el texto)

De esta forma, y aún cuando el discurso de Vitoria se mueve en un paradigma de la sociedad natural, opuesto al paradigma contractualista, las consecuencias para quien no cumpla con las reglas impuestas por la ley natural que deben ser reconocidas a través del uso adecuado de la razón son similares a las del hombre que se encuentra en el estado pre-contractual o al que rompe el pacto en la teoría contractualista de Hobbes. Lo anterior porque, a pesar de que no se excluya por completo de la comunidad, el individuo que no cumpla con los preceptos de la Humanidad sí deja de disfrutar de las condiciones que ésta tiene para ofrecerle al resto de los individuos, su vida pasa a

conformar otra forma de vida, asume una condición diferente, contra ella es posible y justo tomar venganza.

Diferentes autores contemporáneos como Foucault, Agamben o Butler han dedicado sus investigaciones a mostrar la violencia ejercida contra los individuos que no cumplen con la norma (medida) social, centrándose en diferentes ámbitos de la vida social y épocas de la historia; sin embargo, parece ser Nietzsche el primero en mostrar la dimensión político-jurídica de la *culpa* (el *estar-en-deuda*) y su carácter excluyente y violento. Así, en *La genealogía de la moral* se plantean las consecuencias de no asumir íntegramente la deuda con la comunidad haciendo uso de términos propios de la filosofía contractualista, pero que nos sirven para comprender lo que sucede en el discurso de la guerra justa de los tres autores analizados, y especialmente en Vitoria y Sepúlveda. Me permito citar de manera extensa las palabras de Nietzsche, pues en ellas se refleja la similitud de las reflexiones de Agamben sobre la soberanía con el pensamiento del Maestro de la Sospecha:

[T]ambién la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta las ventajas de ésta [...] vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre de fuera, 'el proscrito', pero también uno se ha empeñado y obligado con la comunidad en lo que respecta precisamente a esos perjuicios y hostilidades. ¿Qué ocurrirá *en otros casos*? La comunidad, el acreedor engañado, se hará pagar lo mejor que pueda, con esto puede contarse. Lo que menos importa aquí es el daño inmediato que el damnificado ha causado: prescindiendo por el momento del daño, el delincuente es ante todo un 'infractor', alguien que ha quebrantado, *frente a la totalidad*, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado. El delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello a partir de ahora no solo pierde, como es justo, todos aquellos bienes y ventajas, - ahora, antes bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, - y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad (Nietzsche, 2002:93)

La comprensión de la guerra justa como forma de *venganza* por una injuria causada, es decir, la idea de que la justicia se efectúa a través de la venganza y del sufrimiento del otro, no puede ser más grave en términos políticos, pues, como dice Nietzsche, “la venganza, lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado” (2002:98). Así, se trata de una comprensión de lo justo desde el resentimiento que termina por justificar la crueldad en tanto se asume que esa es una forma de resarcir o compensar la injuria.

2. De la guerra contra los indios a la guerra contra el terrorismo y al derecho internacional humanitario

En primer lugar, es posible decir que el uso de términos como “justo” o “injusto” para legitimar el ejercicio de la violencia – contrario a lo que afirman algunos filósofos contemporáneos – no conduce a la acotación de la guerra, ya que la binarización de las relaciones conduce a que el que se concibe como *justo* afirme el derecho de utilizar todos los medios necesarios para castigar al injusto. En una frase que ilustra con toda precisión el problema de la guerra justa, el jurista Johann Oldendorp, contemporáneo de Vitoria y defensor de la guerra justa, afirmaba que “la guerra justa no es guerra, sino justicia, y que la guerra injusta tampoco es guerra, sino rebelión [...]” (Schmitt, 2002:103).

Lo anterior ha sido demostrado en relación con la actual “guerra contra el terrorismo” por autores como Asad o Chomsky al preguntarse por el tipo de violencia ejecutada por los países que han asumido el papel de justos (típicamente Estados Unidos) y que, al final, es igual o peor que la violencia que ellos condenan. En el caso de la Conquista de América, aún cuando Vitoria y Sepúlveda afirma que la fuerza debe emplearse contra los indígenas sólo como último recurso y defiende la necesidad de que las medidas sean proporcionales a la injuria, inmediatamente después dejan claro el poder de los españoles de hacer uso de todos los medios necesarios para acabar con la amenaza indígena, incluyendo dentro de estos medios el matar, inocentes en lo que puede ser leído como un antecedente del actual concepto de *daño colateral*.

Estos principios, en la actualidad, son conocidos bajo los nombres de principio de necesidad, de proporcionalidad, de distinción y de bienes protegidos, consagrados en los

*Convenios de Ginebra.*²⁷ A pesar de que con ellos efectivamente se busca acotar la guerra y hacerla menos sanguinaria, finalmente permiten excepciones que abren la posibilidad de afectar en la guerra a los no combatientes. Así, a pesar de que, en principio, está prohibido usar la fuerza en contra de los civiles (que Sepúlveda llamaba “inocentes”), éstos pueden terminar siendo víctimas de la guerra si se considera necesario para alcanzar un objetivo militar; calificando la pérdida de esas vidas ya no como homicidios sino como “daños colaterales”. Al igual que las teorías de la guerra justa del siglo XVI legitimaban la muerte de “inocentes”, el derecho actual permite que los civiles se vean afectados por los actos de guerra en los casos en que el avance militar sea proporcional a esa pérdida de vidas, convirtiendo las vidas de la población no combatiente en nudas vidas.

¿En qué se convierten las vidas de estos hombres y mujeres que, sin tener relación directa con la guerra, pueden convertirse en víctimas de su violencia?, ¿cómo es posible que las medidas que se toman por un Estado y que supuestamente están destinadas a salvar a esos llamados “inocentes” terminen siendo afectadas por el uso de la fuerza? Siguiendo a Agamben, podemos decir que la decisión soberana y el derecho que es producido por ella y a la vez suspendido, son capaces de transformar el valor y naturaleza de esas vidas. Así, los seres humanos pueden ser despojados bajo determinadas circunstancias de su valor y condición “natural”, para que el Estado pueda legalmente suspender su protección. En la ejecución de las guerras asistimos al desplazamiento continuo de los límites que señalan las vidas que deben ser protegidas y las que no: en principio ningún inocente o civil puede ser afectado por la violencia, pero si los planes militares así lo exigen, dejan de ser inocentes que deben ser protegidos, para pasar a ser parte de los daños colaterales de la guerra. En ese caso, los inocentes o civiles no son animalizados o bestializados, como sucede con el enemigo como tal, esto es, con los individuos que participan directamente en la guerra (combatientes), pero su condición también sufre una transformación que se efectúa gracias al lenguaje (no hablar de víctimas de homicidio sino de daños colaterales) y a la fuerza de la decisión soberana de atacar este o aquel objetivo militar.

²⁷ Véase: *Protocolo Adicional a los Convenios de Ginebra* de 1949; artículos 51 y 53

El uso desmedido de la violencia incluso en el marco de la guerra justa ya mostraba este peligro en la Edad Media, no sólo con respecto a pueblos que se concebían como inferiores por no ser cristianos, sino también con relación a los pueblos cristianos. Así, Schmitt nos recuerda que en el *Concilio Lateranense* de 1139 se estableció la prohibición de utilizar flechas y demás armas de largo alcance en contra de soberanos y pueblos cristianos, lo que le permite realizar la siguiente inferencia:

[L]a limitación de esta prohibición a la guerra entre cristianos era prueba de que el arma de largo alcance seguía permitida en la lucha contra el enemigo injusto y era utilizada en este caso con toda naturalidad, dado que la guerra contra un tipo semejante de enemigo era por sí misma una guerra justa (Schmitt, 2002:355).

Esa limitación que acotaba la violencia, al menos entre pueblos cristianos, pero que la justificaba contra quienes no pertenecían a esa comunidad, terminó borrándose e incluso en la guerra entre cristianos se impuso la idea de guerra justa, pues la glosa comenzó a interpretar el *Concilio* como si prohibiera el uso de armas de largo alcance sólo a la parte injusta “mientras que al representante de la justicia no podía negársele el derecho de servirse de cualquier medio eficaz en la lucha contra la injusticia” (Schmitt, 2002:355). Además, uno de los peligros de tratar el tema de la guerra mediante el uso de términos de justicia y venganza es que las armas de destrucción terminan empleándose no porque exista una justa causa para hacerlo, sino que la superioridad de las armas es tomada como prueba de la existencia de la justa causa (Schmitt, 2002:354).

De allí que el empleo de la teoría de la guerra justa en la actualidad resulte tan peligrosa, especialmente si se tiene en cuenta que los medios de destrucción son mucho más poderosos que durante la Edad Media o el Renacimiento como sucede con las armas nucleares. Las disposiciones actuales relativas al uso de armas nucleares ponen en evidencia ese peligro y son relevantes para un estudio biopolítico de la guerra justa y el derecho humanitario, en la medida en que están en juego decisiones soberanas que deciden qué vidas deben ser valoradas. Además, en ellas queda claro que lo justo termina siendo identificado con el poder del más fuerte. Así, la Corte Internacional de Justicia en 1996 estableció que las armas nucleares podían ser empleadas cuando eran empleadas por ciertos Estados (aquellos que no habían ratificado tratados que prohibieran su uso o las habían empleado de manera regular bajo una “política de

disuasión” y que coinciden con las potencias de Rusia, Estados Unidos, China, Francia y Reino Unido) (§64, 264), en ejercicio del derecho de defensa individual o colectiva.

En cuanto al primer requisito enunciado por Sepúlveda para que una guerra sea justa, esto es, que sea declarada por una autoridad legítima que es identificada con el príncipe, la similitud con el contemporáneo derecho a la guerra es sorprendente. En efecto, el capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas, instrumento constitutivo del organismo interestatal, establece que sólo dos entidades pueden declarar el uso de la fuerza, a saber, el Consejo de Seguridad y los Estados-miembros de la ONU. Según la Carta de la ONU, es al Consejo de Seguridad al que le compete determinar si un acto constituye una amenaza a la paz y decidir el plan para el empleo de la fuerza. Por su parte, los Estados-Miembro de la ONU pueden emplear la fuerza si sufren un ataque armado, en ejercicio del derecho a la legítima defensa.

Una de las consecuencias prácticas de que la guerra justa deba ser declarada por las autoridades señaladas previamente por la ley (nacional o internacional) radica en que el debate sobre el uso de la fuerza se limita a la violencia estatal o inter-estatal. Esto conduce a que sólo se considere importante pensar las causas de cierto tipo de violencia, cerrándose así las puertas al debate y al pensar las razones por las que un grupo de individuos que no cumple con los requisitos jurídicos para conformar un Estado han decidido tomar las armas.²⁸ Con esta observación no pretendo justificar otro tipo de violencia, la no estatal, sino poner en evidencia que una perspectiva tal de la guerra impide el pensamiento de ciertas formas de violencia y la urgencia de hacerlo como forma de reconocimiento de la situación del otro y de un volver crítico sobre sí mismo. Así, por ejemplo, autores como Michael Walzer y Jean Elshtein – ambos defensores de la teoría de la guerra justa – se niegan a preguntarse por las causas de la violencia ejercida por los llamados grupos terroristas. El terrorismo para ellos es una forma de violencia que no debe ni siquiera hacer parte del debate de la guerra justa, no debemos pretender comprenderla por su carácter de “maldad” intrínseca. Por ejemplo, para estos

²⁸ El derecho internacional actual, con posterioridad al segundo proceso de decolonización, empezó a reconocer el principio de autodeterminación de los pueblos que ha servido para contrarrestar el principio de soberanía. Sin embargo, no se permite a los pueblos oprimidos el uso de la fuerza. Véase: Committee on the Elimination of Racial Discrimination, General Recommendation 21, *The right to self-determination*.

autores las acciones de Al-Quaeda o de Hamas simplemente debe ser repelida y no cuestionada (Walzer, 2004:119). En el capítulo de *Marcos de guerra* titulado *El no-pensamiento en nombre de lo normativo* Butler afirma con respecto a Walzer:

El argumento de Walzer no es que unas formas de violencia estén justificadas y otras no (aunque ésta es una opinión que también defiende), sino que el verdadero debate se debe limitar a si ciertas formas de violencia están justificadas o no si nos limitamos a esos tipos de violencia que él ya ha delimitado: la violencia estatal en el caso de las guerras justas, es decir, la defensa de la <<comunidad>> cuando ésta es reconocible según las normas de reconocimiento establecidas y conocidas. Al parecer, existen otras formas de violencia que no son merecedoras de debate, y que para justificarlas no se espera que se nos suministre ningún tipo de razones. / Lo que Walzer denomina <<terrorismo>> es una de esas formas (2010:212)

Por su parte, Elshstein establece, de manera análoga a Sepúlveda pero pensando el problema de Al-Quaeda y los Estados Unidos, que la diferencia entre la fuerza empleada por los “terroristas” y la empleada por Estados Unidos se encuentra en la declaración de la guerra por la autoridad correcta: “la fuerza empleada como un instrumento de la justicia no es violencia azarosa o incontrolada. No es violencia como un instrumento de terror por el bien del terror. No es violencia privada. Es el uso de la fuerza por orden de la autoridad correcta” (2004:54). Elshstein llega a sostener que, debido a que organizaciones como Al-Quaeda no pertenecen a una estructura estatal, no es necesario ni deseable intentar negociar con ellos antes de recurrir al uso de la fuerza:

¿qué debe hacerse con aquellos como bin Laden y Al Qaeda? Ellos no representan una entidad responsable y organizada para comprometerse – un Estado soberano –. No son partes de ninguna estructura diplomática y, en consecuencia, no es posible negociar con ellos. De cualquier forma, debido a que lo que ellos buscan es destrucción, no hay nada que negociar. (Elshtain, 2004:61, la traducción es mía)

Talal Asad ha dedicado parte de sus investigaciones a señalar la falta de carácter crítico de este pensamiento en tanto da por sentado la legitimidad de la guerra cuando cumple con ciertas condiciones, sin intentar develar las contradicciones que oculta, condenando así ciertas prácticas violentas sin ni siquiera haber intentado comprenderlas con anterioridad (Asad, 2007:16).

El hecho de que la teoría de la guerra justa sólo pueda ser aplicada a los Estados o a organismos inter-estatales como la ONU o la OTAN, porque son ellos los que cuentan con las autoridades legítimas para declarar el uso de la fuerza, pone de presente su naturaleza biopolítica, en tanto el soberano es facultado para ejercer la violencia. Es el soberano el que tiene el derecho de determinar qué vidas deben ser protegidas y qué vidas pueden ser aniquiladas como forma de castigo o contadas simplemente como *daños colaterales*. Por otra parte, como lo ha mostrado Butler en *Detención indefinida*, la legitimación del uso de la fuerza por parte del poder soberano bajo pretexto de terrorismo posibilita que se despoje a la persona de sus derechos más elementales (como el derecho al debido proceso) y se justifique la existencia permanente del estado de excepción, como sucede actualmente en Guantánamo (Butler, 2006).

Finalmente, el requisito de rectitud de intención en la declaración de la guerra que afirma que es legítima la guerra que busca la paz, puede ser asimilada a los actuales discursos de la guerra contra el terrorismo que se fundamentan en la búsqueda de la seguridad. La justificación de la guerra por motivos de seguridad conduce a la construcción de sociedades paranoicas y policivas, a estados hobbesianos en el sentido que se hace posible aniquilar ciertas vidas que, según el soberano, representan un peligro para la comunidad. Así, para Elshtein los atentados del 11 de septiembre del 2001 recordaron a los estadounidenses para qué sirven en realidad los gobiernos: para proveer una seguridad básica, paz civil (2004:46), afirmando la obligación de llevar a cabo una guerra que defienda las reglas de convivencia de los Estados democráticos:

Como hemos aprendido de una manera tan chocante, no podemos tomar esta paz civil como dada, ni quitarnos la responsabilidad de respetar y promover las normas y reglas que sostienen la paz civil. [...] Podemos tratar de eliminar las condiciones que dan origen a la catástrofe tanto como sea posible. Podemos rehusarnos a tolerar el crimen violento y arbitrario (2004:47, *la traducción es mía*).

Para Elshtein, la forma de prevenir el “horror de vivir en una continua guerra de todos contra todos” es a través de la ejecución de una guerra en contra de los hombres que no han sido capaz de asumir las reglas de convivencia de la sociedad política y que viven en un continuo estado de naturaleza. De esta forma, su argumentación es sorprendentemente similar a la de los discursos del siglo XVI objeto de este trabajo en

donde se indica que los indígenas debían ser guerreados por estar muy cercanos a la animalidad, o en donde se les concebía como estando en un estado pre-político. Así, la filósofa americana sostiene que

[M]uchos, incluyéndome a mí misma, creemos que Hobbes exageró. Pero hay un elemento poderoso de verdad en su representación del estado de naturaleza. Sin paz civil –un marco básico de derecho establecido, el orden cotidiano – la vida humana desciende a su más primitivo nivel. Por primitivo quiero decir rudimentario, el simple mínimo – luchamos sólo para estar vivos. La cara de un mundo tal es conocida por nosotros. [...] La vemos bajo el régimen Talibán en Afganistán, en donde el horrible desorden prevalece en nombre del orden. (Elshtain, 2003:48)

Pero ¿quién más puede llevar a cabo una guerra justa si no es aquel que considera tiene la rectitud moral y la superioridad exigida para castigar y conducir al otro por el “camino correcto”? En efecto, Sepúlveda, al igual que Vitoria y Las Casas, asumían la superioridad de los españoles como pueblo y como miembros de la Iglesia. En la actualidad el Estado que ha tomado el papel de guía es Estados Unidos, Estado que, en tanto asume una posición de superioridad, se arroga la obligación de educar en los valores democráticos y en garantizar la paz civil de su pueblo y del mundo.

3. Pragmática de la guerra “justa”

Por otra parte y en cuanto al uso de términos como “justo” para legitimar el uso de la fuerza, Asad y Butler han mostrado las dificultades de emplear términos morales para referirse al uso de la fuerza en tanto impiden, desde un comienzo, la sola posibilidad de preguntarse por las razones de actuar del otro. La filósofa estadounidense ha mostrado cómo ciertas definiciones son ellas mismas un juicio, especialmente en los casos en que se emplean términos morales. En esos casos, el aspecto descriptivo y el normativo se hacen indiferenciables y se produce una distancia entre el que juzga y el juzgado, dando lugar a postular diferencias ontológicas entre uno y otro, posibilitando incluso el deshacerse del otro. Con ocasión del análisis de la palabra “terrorismo” en la política y el derecho internacional Butler afirma en *Marcos de guerra*:

[P]ensamos en las definiciones como en algo puramente heurístico que precede a la materia del enjuiciamiento. Definimos el fenómeno a fin de saber de qué estamos

hablando y luego lo sometemos a juicio. Convencionalmente, la primera tarea es descriptiva y la segunda es normativa. Pero si la definición misma del fenómeno implica una descripción de éste como <<malo>>, entonces el juicio se incorpora a la definición (en realidad, estamos juzgando antes de saber), en cuyo caso la distinción entre lo descriptivo y lo normativo se torna confusa. (Butler I, 2010:215)

Y en *Dar cuenta de sí mismo* advierte los peligros del juicio moral:

La escena del juicio moral, cuando se juzga a personas por ser como son, establece de manera invariable una clara distancia moral entre quien juzga y quien es juzgado. [...] *La condena, la denuncia y el vituperio actúan como modos rápidos de postular una diferencia ontológica entre juzgador y juzgado, y aun de depurarse del otro.* La condena se transforma en la manera de instituir al otro como irreconocible o desechar algún aspecto de nosotros mismos que depositamos en el otro, a quien luego condenamos. (Butler, 2009:66, 67, las cursivas son mías)

Esta reflexión nos ayuda entender el papel estratégico que jugaba el uso de determinadas palabras en los discursos sobre la guerra justa para referirse a los indios y su relación con la biopolítica, pues al situar a los indígenas en posición de inferioridad, su vida empieza a aparecer como de menor importancia o necesitada de la ayuda de alguien más para que adquiriera un valor “verdadero”, justificando así el gobierno español sobre los indios o la muerte de estos últimos. Cuando el “enemigo” no es reconocido como igual en términos jurídicos y morales, el uso desmedido de la violencia se hace posible. Una pragmática se efectúa en la teoría de la guerra justa, pues el uso de ciertos términos sirve para legitimar la violencia. Ya Schmitt había señalado los peligros de emplear la teoría de la guerra justa para su tiempo, reflexiones que sirven para pensar los discursos oficiales contra el “terrorismo” en la actualidad:

En cuanto al concepto de guerra moderno y discriminatorio, la diferenciación entre la justicia y la injusticia de la guerra sirve precisamente para que el enemigo ya no sea tratado como *iustus hostis*, sino como delincuente criminal. [...] Al convertirse la guerra, por un lado, en acción punitiva en el sentido del moderno derecho criminal, el adversario, por otro lado, ya no puede ser un *iustus hostis* ya no se libra una guerra contra él, como tampoco se libra contra un pirata. [...] la acción contra él no es guerra, al igual que la acción de la policía estatal contra un gángster no es guerra; es una mera ejecución y en último término - con la moderna transformación del Derecho penal en lucha contra elementos antisociales -, sólo una medida contra un elemento perjudicial o un perturbador, que es aniquilado con

ayuda de todos los medios de la técnica moderna, por ejemplo un *police bombing*. (2002:103-104)

III. La máquina antropofágica: canibalismo y guerra justa

El *homo sacer*, el *wargus* y el *freidloss* son algunas de las figuras paradigmáticas que, según Agamben, el poder soberano ha creado para ejercer un derecho de muerte sobre vidas de las que la ley se sustrae, abanándolas y convirtiéndolas en *nudas vidas*. El análisis de diversos discursos que surgieron con ocasión de la Conquista de América permite afirmar que ésta constituye un nuevo arcano de la biopolítica. Así mismo, estos discursos revelan la existencia de una figura límite que hace inteligible el ejercicio del poder sobre nudas vidas a partir de la construcción de lo humano, el *caníbal*. Esta figura, que aparece con la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas, fue creada a partir de elementos heterogéneos – discursivos y no discursivos –, estableciendo una dicotomía entre el indio bueno y el indio salvaje y monstruoso y posibilitando la dominación sobre América, así como la esclavitud y aniquilación de los indios. Además, la figura del caníbal ofrece una particularidad que es fundamental para pensar el actual derecho humanitario y la biopolítica de la Conquista, pues es la primera vez en la historia de Occidente en que una práctica biológica, que tradicionalmente había estado relegada al ámbito privado, como es la alimentación, pasa a constituir una pieza fundamental de las decisiones públicas, erigiéndose en justificación para declarar una guerra (Castañeda, 2007:xiv, 160); y, simultáneamente, la Humanidad se constituye como nuevo sujeto que debe ser protegido por el poder soberano.

A continuación mostraré el papel que el caníbal cumple en el paradigma biopolítico de la Conquista, y que hace parte de un verdadero dispositivo-máquina que acá podemos llamar “máquina antropofágica”. Para esto me centraré, en un primer momento, en la forma como el neologismo surgió a partir de la llegada de Colón a América y en su captura por parte del poder soberano. En este punto haré referencia al lugar que ocupó esta figura en la expedición de leyes que posibilitaron el exterminio y la esclavitud de los indígenas. Finalmente, mostraré la incorporación de esta figura en los discursos sobre la guerra justa de Vitoria y Sepúlveda. Esto me permitirá sugerir que, probablemente, el inicio de la biopolítica moderna pueda ser ubicado en la

Conquista de América y no, como sostiene Agamben en el *Homo sacer I*, a partir del writ de *habeas corpus* de 1679 (2010:156).

1. El surgimiento del caníbal

A pesar de que las prácticas antropófagas hacían parte del imaginario europeo desde la Antigua Grecia,²⁹ fue sólo a partir de la llegada de Colón a tierras americanas que el término “caníbal” fue acuñado para designar el consumo de carne por parte de hombres pertenecientes a las nuevas tierras (Rojas, 2007:143). Así, los investigadores contemporáneos creen que Colón asoció al caníbal con el cinocéfalo, ser antropófago, mitad perro-mitad hombre (de allí el uso del término “can”), e idólatra perteneciente a los seres fabulosos de la Edad Media gracias a los catálogos plinianos, a las historias de Mandeville y Marco Polo (Vignolo, 2007:143; citando a Lestringant y Defert) y a la mención en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles a la antropofagia en donde se le asociaba con lo bestial.³⁰ Es por esto que el caníbal como cinocéfalo, en tanto implicaba categorías pre-existentes, permitió ligar aquello que era completamente extraño del “Nuevo Mundo” y aquello que era familiar del “Viejo mundo” (Rojas, 2007:139). Sin embargo, el nuevo término servía para denotar la especificidad y situación de inferioridad en la que fueron situados los indígenas, aún más fuerte que la de los antropófagos a los que se les reconocía su origen humano con el uso del griego “*anthros*” (Cummis, 2007:251).

Con la llegada de estas noticias a Europa, comenzaron a producirse innumerables representaciones grabadas, escritas y orales en donde, diferenciándolo del indio pacífico, se representaba al caníbal como un monstruo feroz, mezcla de hombre y animal, que disfrutaba del festín de la carne humana.³¹ En los relatos sobre Las Indias,

²⁹ Entre los griegos Heródoto se refiere a los escitas y a los masageta y Aristóteles en su *Ética nicomaquea* menciona la ingesta de carne humana como una práctica bestial.

³⁰ En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles sostiene: “Y puesto que algunas cosas son placenteras por naturaleza y [...] otras, en cambio, no lo son sino por causa de taras físicas en unos casos, en otros por costumbre y en otros debido a naturalezas perversas—, es posible observar disposiciones correspondientes a cada uno de estos casos. Me refiero a las que son brutales como, por ejemplo, en el caso de la mujer hombruna que abre en canal a las embarazadas y come de los niños; o las cosas que dicen gustar a algunos salvajes por los alrededores del Ponto: a algunos carne cruda, a otros humana [...]. Éstas son propias de animales” (7, 5, 1148b)

³¹ Para un análisis detallado sobre las representaciones gráficas del canibalismo y la Conquista, y una excelente selección de estas representaciones, véase: (CUMMIS, 2007)

estos semi-hombres eran ubicados en la selva “por oposición al lugar de los pueblos amigos”, lo que le permite afirmar a Castañeda que “La geografía se tiñe así, gramaticalmente, de tinte moral.” (Castañeda, 2007:xxi). Estas representaciones contaron con una fuerte circulación en Europa, modelando de manera poderosa el imaginario colectivo de la Conquista (Vignolo, 2005:160) y construyendo de esta forma el primer sujeto colonial que, en adelante, serviría para designar la *Nova Orbis* y marcar su Identidad (Rojas, 2007:xvii)

La construcción del caníbal y su apropiación por parte de los discursos institucionales de la Corona española, tuvo una potencia tal que permitió establecer una organización social jerárquica y de dominación en donde cada individuo debía tener un comportamiento y una funcionalidad determinada a favor del naciente sistema capitalista. Las anotaciones de Colón en su diario, el derecho indiano y los discursos de autores como Vitoria y Sepúlveda hacen parte de esta lógica, y confirman la tesis de Foucault según la cual para legitimar el poder no es suficiente crear leyes, es necesario *producir* una verdad:

[R]elaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan y constituyen el cuerpo social; ellas no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación del discurso verdadero. No hay discurso del poder sin una cierta economía del discurso de la verdad funcionando en, a partir y a través de este poder. Estamos sometidos a la producción de la verdad y no podemos ejercer el poder sino mediante la producción de la verdad (Foucault, 2001: 176, la traducción es mía).

Así, Jáuregui sostiene que la figura del caníbal fue necesaria para justificar la Conquista, pues el indio como buen salvaje, libre de la corrupción de la civilización conllevaba el problema de presentar a los europeos como invasores que perturbaban el paraíso. Esto explicaría el que, de manera estratégica, ni los cronistas ni los juristas invocaran en sus escritos autoridades diferentes a aquellas que hacían del caníbal una bestia, como por ejemplo a Heródoto que “reflexionó más allá de los rótulos y especuló sobre las motivaciones sociales de comer carne humana [*e*] incluso osó sugerir que la antropofagia podía ser una forma de respeto” (Rojas, 2007:155). Es así como Colón, para justificar su presencia en América, declara que había sido enviado por los reyes “para pacificar todas aquellas regiones del mundo, hasta entonces ignoradas, y someter

por la fuerza a los caníbales y demás indígenas criminales, infringiéndoles los merecidos castigos; y para que, en cambio, brindase *protección* y honrase a los inocentes” (Jáuregui, 2005: 77, citando a Anglería). Por su parte, las *Leyes de Burgos* de 1512 instituyen el famoso *Requerimiento*, un escrito que debía leerse a los nativos americanos en el que se les exigía someterse al dominio español y acoger la fe cristiana so pena de ser guerreados y esclavizados. El texto era el siguiente:

Vos ruego é requiero [...] reconozcays á la Iglesia por señora é superiora del universo, é al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, é al rey é a la Reyna [...] como señores y superiores [...] por virtud de la dicha donación; [...] Si assi lo hiéredes, haréis bien, é aquello a que sois tenidos y obligados, é Sus Altezas, é yo en su nombre, vos recibirán con todo amor é caridad. Si no lo hiciederes [...] con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros é vos haré guerra por todas las partes é maneras que yo pudire, é vos subjetaré al yugo y obediencia de la Iglesia é á Sus altezas, é tomaré vuestras personas é de vuestras mujeres é hijos, é los haré esclavos, é como tales los venderé [...] é vos tomaré vuestros bienes, é vos haré todos los daños que pudiere. (Rivera Pagán, 1990:53)

Con anterioridad, la reina Isabel había promulgado leyes que, dependiendo del lugar que ocuparan los indios en su clasificación (buenos y mansos o malos y caníbales), autorizaban la evangelización y esclavitud de los indios. En una carta con fecha del 10 de octubre de 1503 determina qué se debe hacer con los indios según su conducta frente a los españoles:

[*Los indios buenos*] moran las <<yslas [*en las que los españoles*] fueron bien reçebidos e acogidos>>; a éstos no debe hacerseles ningún daño ni ser cautivados o traídos a España (como estaba aconteciendo), sino que deben ser evangelizados. Los otros viven <<en las yslas de Sant Bernaldo e ysla fuerte y en los puestos de Cartagena y en las yslas de Baru>> y son <<una gente que se disen caníbales, [*que*] nunca los quisieron oyr ni acoger, antes se defendieron dellos con sus armas e les resistieron>> como estos caníbales, <<endurecidos en su mal proposito [*e*] ydolatrando e comiendo>> se oponían a ser reducidos a <<nuestra santa fee católica>>, la reina considera que <<conviene al servicio de dios y nuestro, e a la paz e sosiego de las gentes que biven en las yslas e Tierra Firme>> que puedan ser hechos esclavos y vendidos. (Jáuregui, 2005: 78)

Y también:

doy licencia e facultad a todas cualesquier personas que con mi mandado fueren, asy a las islas e tierra-firme del dicho mar oceano [...] para que sy todavía los dichos caníbales resistyeren, e non quisieren recibir é acoger en sus tierras á los capitanes é gentes que por mi mandado fueren a faser dichos viages, e oyrlos para ser dotrinados en las cosas de nuestra santa fee católica, e estar en mi servicio e so mi obediencia, los puedan captivar e captiven [...] e para que los puedan vender é aprovecharse dellos (Jáuregui, 2005: 78)

Lo interesante del uso que del caníbal hace la Corona española es que es empleado para designar no tanto a quienes comen carnes humanas, como a quienes resisten a la dominación y catequización española. De esta forma, el caníbal se convierte en la figura que permite justificar, desde el ámbito jurídico, la intervención y uso de la fuerza contra los indios a partir de una división dicotómica que ha llevado a afirmar al historiador Paolo Vignolo que “De Colón en adelante, la distinción entre indios feroces (los caníbales) e indios edénicos (aptos para la conversión y para la sumisión) traza el confín sobre el cual se organizan las prácticas de dominación de la conquista” (2005: 161).

Además, asistimos acá a la producción de las vidas de los indígenas como nudas vidas a partir de una escisión entre lo humano y lo no-humano, en la medida en que la forma de excluir a los individuos que resisten a la dominación española de la protección jurídica se efectúa a través de su designación como *can-íbales*; es decir, a partir de un término que designa a un ser monstruoso en donde incluso se borra el origen humano que está en el término *antropófago*: máquina antropológica que opera animalizando lo humano y en donde los límites entre uno y otro son desplazados de manera estratégica. Así por ejemplo, Gregorio López Tovar, uno de los participantes del debate que precedió la expedición de las *Leyes de Burgos*, habría recomendado al rey español el gobierno tiránico para los indios y el servirse de ellos porque “estos indios [...] son como animales que hablan” (Edmundo O’Gorman, 1941:153).

Llamo “máquina antropofágica” a la relación que se establece entre las crónicas de la Conquista, las representaciones gráficas de Las Indias, las leyes expedidas por los reyes españoles para América, la constitución de los indios en hombres bestiales y específicamente en caníbales. En ella convergen todas las características de una máquina agambeniana: (*i*) tiene la capacidad de modelar conductas en tanto posibilita el uso de la fuerza de los españoles y el proceso de evangelización, asegura la actitud

sumisa de los indios y su conversión al cristianismo, constituye la creencia en la superioridad de los españoles respecto a los indios, etcétera; (ii) en ella se articulan elementos que aparecen como opuestos, relaciones de bipolaridad: lo humano y lo animal, lo salvaje y lo civilizado, pero también una especie de criminal que injuria a la humanidad; (iii) esta máquina produce zonas de indiscernibilidad: la vida del caníbal que puede ser aniquilada o esclavizada; finalmente, (iv) la bipolaridad que se establece no responde a ninguna realidad sustancial, se encuentra vacía: en un momento el caníbal es el que come carne humana, en otro es el que realiza sacrificios humanos a sus dioses, después es aquel que resiste a la dominación española, en general, termina siendo todo aquel que habita las tierras americanas. Veamos cómo opera y cómo se construye la máquina antropofágica en los escritos de Vitoria y Sepúlveda.

2. El canibalismo como injuria contra la humanidad

Probablemente uno de los elementos más interesantes que arroja una arqueología de los discursos sobre la guerra justa es el hecho de que, por primera vez en Occidente, la alimentación se incluye en el centro de los debates políticos, configurándola como una causa que justifica la guerra. Los escritos de Vitoria y Sepúlveda señalan la politización de este ámbito de la vida biológica y su integración a la máquina antropofágica.

En *Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas para hacer sacrificios* Vitoria expone de manera amplia las razones por las que los españoles deben iniciar una guerra contra los indígenas, afirmando, de manera completamente novedosa, que el fundamento de dicha obligación no radica en el pecado sino en que los indios, a través de las prácticas caníbales, injurian a los hombres porque afectan un bien de valor inconmensurable y que no puede ser objeto de transgresión ni de renuncia, ese bien es la vida: “la razón por la que puede hacerse la guerra a los bárbaros no es porque comer carnes humanas o sacrificar hombres sea contra la ley natural sino porque cometen injurias a los hombres” (Vitoria, 2007:127). El objetivo entonces de una guerra que se inicia por dicha causa no es ya simplemente la consecución de la paz, como acertadamente lo sostiene Castañeda, sino la humanización de los indios (Castañeda, 2007:161). Es por eso que para Vitoria los reyes católicos tienen la obligación de instaurar un orden justo en el caos que

representan las prácticas antropófagas, y para hacerlo, no sólo se debe guerrear a los pueblos, sino instaurar un orden político que mantenga la seguridad alcanzada. (Vitoria, 2007: 128-129).

El profesor de la Escuela de Salamanca señala diversas razones por las que es posible guerrear a los indios que se alimentan de carne humana y sacrifican hombres, entre las que sobresale la obligación de proteger a inocentes, incluso si ellos no solicitan dicha ayuda:

[S]i comen o sacrifican inocentes, porque los pueden defender de aquella injuria. [...] Y no vale decir que ellos no piden, ni quieren este auxilio; ya que es lícito defender al inocente, aunque él mismo no lo pida, es más, incluso si lo rehúsa, máxime cuando sufre injuria, en la cual no puede renunciar a su derecho, como se da en el caso propuesto. En efecto, alguien no puede dar a otro el derecho de que lo asesine, ya sea para alimentarse, ya sea para sacrificarlo. (Vitoria, 2007:127)

Vitoria ya había dejado clara su postura respecto a las prácticas antropofágicas en su *Relección sobre la templanza*. Allí afirmaba que éstas eran reprochables por dos razones: por un lado, porque constituyen una práctica bestial, animalizando de esta forma a los indios. Por otro lado, afirma que “aquello es abominable entre todos los pueblos que viven civilizada y no inhumanamente. Por lo tanto, es injusto” (Vitoria, 2007:86). Este argumento recuerda el actual derecho internacional en el que se define qué es lo permitido y, de manera implícita, lo realmente humano, según el consenso de lo que se ha llamado “naciones civilizadas.”³²

La calificación de la antropofagia de los indios como algo propiamente bestial deja ver con toda claridad la máquina antropológica operando en su variante de animalización de lo humano. Al otorgar ese calificativo, implícitamente se niega la sociabilidad de los indios; también su racionalidad, porque se presupone el barbarismo y una inclinación desviada del orden natural (Castañeda, 2007:182). Castañeda resume las implicaciones de la siguiente forma: “el que no come como se espera que coman los

³² En efecto, el *Estatuto de la Corte Internacional de Justicia* establece como fuente primaria de derecho en su artículo 38.c a “los principios generales de derecho reconocidos por las naciones civilizadas”

humanos por comer como las fieras salvajes, difícilmente se puede entender como tal” (2007:182).

Al igual que Vitoria, Sepúlveda defiende el derecho a la guerra contra los indios basándose en el canibalismo. Para el historiógrafo de Carlos V un bárbaro puede ser reconocido por sus prácticas alimenticias y religiosas. Así, la primera referencia a la práctica de comer carnes humanas la encontramos llegando a la mitad de su *Demócrates*, y es tomada como la mayor prueba de la inferioridad de los indios y la correlativa obligación de los españoles de combatir dicha práctica:

¿qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de carne humana? [...] se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos. (Sepúlveda, 1951:35, las cursivas son mías)

La segunda referencia al canibalismo ya no sólo es usada como muestra de la inferioridad de los indios, sino como aquello que traspasa los límites de lo humano en un sentido negativo, como lo monstruoso, como “crímenes que sobrepasan toda humana maldad” (Sepúlveda, 1951:38). Se trata de la práctica de los sacrificios de vidas humanas para ofrecer los corazones de las víctimas y, posteriormente, comerse sus carnes. Para el español estas prácticas señalan la prevalencia de lo corpóreo sobre lo racional y, en consecuencia, demuestran la inferioridad del indio:

A mi juicio, este es el crimen más grave, torpe y ajeno a la naturaleza humana. El género de idolatría más vergonzoso es el de aquellos que veneran como dios al vientre y a los órganos más torpes del cuerpo, que tienen por religión y virtud a los placeres del cuerpo, y que como los puercos siempre tienen su vista dirigida a la tierra, como si nunca hubiesen mirado al cielo. (1951:38)

Las *Leyes de Burgos* así como los discursos sobre la guerra justa de Vitoria y Sepúlveda dejan ver que, de manera análoga al *homo sacer* y al *friedloss*, el caníbal es aquél que, a través de una decisión soberana (la de los reyes españoles y, residualmente, la de los conquistadores) que lo animaliza, queda excluido de la comunidad política, y al mismo tiempo, incluido, en tanto puede ser muerto con impunidad o esclavizado por no someterse al dominio español y la fe cristiana. Las palabras de Agamben pueden ser leídas ahora a la luz de esta figura límite:

La vida del *banido* – como la del hombre sagrado – no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nomos*, la exclusión y la inclusión: *Loup-garou*, licántropo precisamente, *ni hombre ni bestia feroz*, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos. (Agamben, 2010:137)

Sin embargo, lo radicalmente nuevo frente a las figuras del derecho romano y germano analizadas por Agamben, es que lo que convierte al ser vivo que es el hombre en caníbal es una práctica alimenticia que, dentro de la tradición occidental, había estado relegada al ámbito privado y que, a lo sumo, hacía parte de prácticas individuales necesarias para ser virtuoso. Además, la novedad de esta figura es que se construye en oposición a un sujeto abstracto que se asume como injuriado por tales prácticas alimenticias: la humanidad. Aparece de esta forma nuevamente la paradoja de los discursos de la guerra justa: para salvar la vida humana, debe aniquilársele. En ese sentido, si seguimos a Agamben en su tesis según la cual una de las características propias de la biopolítica moderna es el ingreso de la *zoè* al centro de las decisiones políticas, más allá del derecho de muerte, podemos decir que antes que en el *habeas corpus* de 1679, es en el caníbal (que aparece en 1492 y que es capturado inmediatamente por el Imperio español) que se encuentra el origen de la biopolítica moderna.

CONCLUSIÓN

Una vez realizado un recorrido por los diferentes elementos que permitieron la Conquista de América y que van desde teorías filosóficas hasta tratados realizados entre soberanos, pasando por una geografía que se trazó desde Europa para dividir el mundo y teorías jurídico-teológicas que desarrollaron el concepto de “guerra justa”, es posible establecer algunas conclusiones en relación con el objetivo principal del presente trabajo: visibilizar la violencia que ocultan los contemporáneos discursos sobre la guerra justa y algunos elementos del derecho humanitario; discursos que juegan un papel estratégico en el desarrollo de la política actual. Recordemos que el examen de esta invisibilizada relación de violencia no tiene otro propósito que el de abrir un espacio para nuevas formas de pensar y estar en lo político.

La intrínseca relación entre biopolítica y soberanía, y la caracterización de esta forma de poder como (fundamentalmente) producción de la nuda vida que articula el *bios* (vida cualificada) y la *zoè* (vida biológica), es uno de los grandes aportes que Agamben realiza a la filosofía política. A partir de estos análisis he podido avanzar en la comprensión de uno de los acontecimientos más importantes en la historia de Occidente: la Conquista de América, develando los mecanismos que permitieron la dominación europea sobre todo un continente y la aniquilación con impunidad de millones de vidas y culturas. En efecto, en este trabajo vimos cómo una serie de elementos heterogéneos jugaron un papel crucial en lo que considero constituye un paradigma de la biopolítica actual.

En el ámbito estrictamente conceptual sugerí que, antes que en Aristóteles, es posible rastrear el nacimiento de la biopolítica en Platón. Esto se debe a que, más que realizar una división de la vida entre *zoè* y *bios* (elemento que Agamben reconoce está presente en todo el pensamiento griego), en Las Leyes se muestra una resistencia a relegar la *zoè* al ámbito del *oikos* y se legisla sobre los aspectos más minuciosos como lo son las relaciones sexuales que deben mantener los ciudadanos. De esta forma, la *zoè* es politizada y puesta en el centro del interés político. Así, en la filosofía griega se encuentra no sólo las categorías metafísico-conceptuales que harán posible el desarrollo

de la política en Occidente, sino que allí encontramos un claro ejemplo de ejercicio del poder soberano sobre la zoè.

En cuanto al aspecto histórico que desarrollé sobre la Conquista, las categorías agambenianas, los estudios de filósofos post-coloniales como Mignolo y O’Gorman, las investigaciones de expertos en este periodo como Felipe Castañeda, e incluso, ciertas tesis de Schmitt, me permitieron dilucidar los mecanismos de poder que, estratégicamente, se articularon para posibilitarla. En concreto, vimos funcionar todo el tiempo una máquina antropológica que clasificaba a los seres humanos según criterios como el logos o la ley natural para determinar su grado de humanidad y, en consecuencia, el trato que debían recibir. Así, la geografía que se fue construyendo desde la Antigüedad y a partir de tesis teológicas introdujo una jerarquía en la humanidad, en donde Europa ocupaba el lugar más alto seguido de Asia, mientras que África y América ocupaban los lugares más bajos. Por su parte, la filosofía aristotélica y su subsiguiente recepción por el Cristianismo, establecieron al logos y a la ley natural como los criterios para determinar la humanidad del ser vivo que es el hombre; criterios que excluyeron otras formas de vida, como por ejemplo, aquellas que exaltaban lo corporal. A partir de allí, se fue configurando un racismo (como clasificación al interior de la humanidad) donde operaba la lógica del poder soberano; esto es, la de una exclusión-inclusiva en donde lo excluido fueron las formas de vida de los indígenas cuyas prácticas se veían como cerca de lo corporal y no guiadas por la razón; al tiempo que se les incluía en un grado inferior de la clasificación, garantizando su sujeción al poder imperial. Es posible entonces sostener la tesis según la cual el racismo configura siempre una biopolítica, aunque no toda biopolítica es racista (pensemos, por ejemplo en Foucault, que sostenía que la biopolítica surge en el siglo XVIII, pero reconoce que hay formas de racismo con anterioridad). Además, un estudio de las causas que posibilitaron la Conquista nos permiten sostener que, más allá de una explicación meramente económica a la manera marxista, lo que la posibilitó fue todo un imaginario y cosmovisión construidos durante siglos y a partir de la noción de Identidad; por eso incluso los discursos que defendían al indígena posibilitaron su aniquilación. Lo que esto señala es que, en últimas, la construcción de lo político desde nociones de Identidad o pertenencia son verdaderamente violentas y están indiscutiblemente ligadas con la biopolítica.

La construcción del indio como un hombre que, por su idolatría, prácticas homosexuales, alimenticias, economía carente de propiedad privada, etcétera, se encontraba muy cerca de lo animal, permitió que los europeos se arrogaran el derecho de dominio sobre América y que, a través de tratados celebrados entre soberanos constituyeran al continente en un espacio libre para la violencia, en donde el Derecho de Gentes no tenía vigencia. Verdadero estado de excepción localizado (en América), en donde el hecho se convertía en derecho y el *bios* de sus habitantes se convertía en nuda vida, vida susceptible de ser muerta con impunidad y sin sacrificio. Las *amity lines* y las *rayas de división* estudiadas por Schmitt lo evidencian. También lo hace la filosofía de Hobbes que para ejemplificar el estado de naturaleza, donde el derecho es ilimitado e incluye el derecho a matar, señalaba a los indios de América. De hecho, como lo sostiene Schmitt, Hobbes construye el concepto de estado de naturaleza a partir de América y sus habitantes, a partir del cual se funda el Estado moderna.

Si con los tratados europeos vimos la localización de un estado de excepción en América en donde todo derecho perdía vigencia, en las teorías de la guerra justa de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas asistimos a una mutación del poder soberano: el Derecho de Gentes sí debe aplicarse a los indios en tanto son humanos, pero como están tan cerca de los animales, deben ser humanizados (se les debe evangelizar, llevar el comercio, las instituciones y letras europeas, etcétera) y no pueden tener exactamente los mismos derechos que los europeos. El poder soberano muta en su efectucción, pero no desaparece. De ahí que Vitoria y Sepúlveda defiendan la justicia de la guerra contra los indígenas, que este último afirme la esclavitud natural de los *americanani*, y que Las Casas, a pesar de que niegue el derecho de guerra, defienda el derecho de dominio español para difundir el Cristianismo. Es posible entonces concluir que aún cuando hay grandes diferencias entre estos teólogos (especialmente en Las Casas que fue el más crítico de la Conquista), los tres discursos ayudan a construir una lógica imperial. En ellos opera el aislamiento de ciertas formas de vida que son vistas como no propias del ser humano y que deben ser aniquiladas, ya sea mediante el uso de la fuerza física o a través de otros medios que no pueden dejar de ser considerados violentos.

De otro lado, los argumentos empleados por los tres teólogos para demostrar que era que España dominara a los indígenas (espiritual o civilmente), se construyen a partir de categorías aristotélico-tomistas que, a partir de la división entre *zoè* y *bios*, introducen una jerarquía entre los seres vivos y al interior de la humanidad. Al mismo tiempo,

justifican e influyen directamente en la expedición de leyes para “Las Indias” y en la forma como debía realizarse la Conquista, es decir, en las decisiones soberanas. En ese sentido, los dos niveles de la biopolítica diferenciados por Agamben, el metafísico-conceptual y el jurídico, se entrecruzan, lo que hace que la Conquista sea un caso idóneo para la comprensión de la política.

Finalmente, el análisis arqueológico de la Conquista me ha permitido llegar a la conclusión de que allí están presentes unos elementos que tienen su análogo en los análisis de la soberanía de Agamben. Así como en el *Homo sacer I* encontramos como paradigma de la biopolítica actual al campo de concentración y como figura de esta forma de poder al *homo sacer*, el paradigma que acá he presentado es el de la Conquista. En ella, las decisiones soberanas, a nivel inter-imperial (amity lines y rayas de división) e intra-imperial (derecho indiano y teorías de la guerra justa), terminaron por constituir a América como un espacio libre de derecho en un primer momento y después, como el lugar donde era aplicado sólo parcialmente o mediante leyes especiales (dirigidas a los indios que no eran iguales a los españoles). América es también el lugar donde las vidas de los indios son convertidas en nudas vidas. El indio es el *homo sacer* de la Modernidad, aquel que cualquiera puede evangelizar, esclavizar y, en último término, matar.

Por su parte, así como Agamben señala que el musulmán es la figura límite o extrema del campo de concentración en donde la distinción entre *bios* y *zoè* y entre vida y muerte entran en un umbral de indiferencia, la Conquista nos ofrece como figura límite al caníbal. El caníbal (significativamente nombrado con un término que se refiere a un animal: el perro) es el hombre en donde la diferencia entre animal y humano se hace indiscernible. Es un “monstruo mitad perro-mitad hombre” que se concibe como peligroso para la Humanidad. A través de esta figura se justifica la guerra contra los indios y se introduce un nuevo sujeto en el discurso jurídico: la Humanidad, sujeto que no ha abandonado nuestro actual derecho y el lenguaje político que justifica intervenciones militares y la muerte de no combatientes. El caníbal, además, es la figura que me permitió afirmar el carácter esencialmente moderno –siguiendo a Agamben– de la Conquista y desplazar el origen contingente de la biopolítica moderna (que Agamben ubica en la acción de *habeas corpus*) a la Conquista. Esto último en la medida en que Agamben caracteriza la biopolítica moderna no sólo como la división entre nuda vida y vida cualificada y la posibilidad de matar con impunidad y sin sacrificio (elementos

esenciales a toda biopolítica); sino como la politización de lo meramente biológico, como el ingreso de la nuda vida al centro de las decisiones soberanas. En ese sentido, los análisis del caníbal y de la guerra justa dejan ver que, por primera vez en Occidente, se justificó una guerra por una práctica biológica y tradicionalmente relegada al ámbito privado como lo es la alimentación. Así, si le concedemos la razón a Agamben cuando afirma que la política en Occidente ha sido esencialmente biopolítica y que lo propio de la política moderna es la politización de la *zoè*, es en la Conquista y en la figura límite del caníbal que surge la Modernidad y no en la creación del *habeas corpus* de 1679. Debemos pensar ahora el resto que ha quedado de las teorías de la guerra justa en nuestro actual derecho y discursos políticos para así, desde una postura crítica, crear nuevas posibilidades de lo político.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GIORGIO (1996). *La comunidad que viene*, José Luis Villacañas y Claudia La Rocca (trads.). Editorial Pre-Textos, Valencia.

_____ I (2007). *Lo abierto*. Edgardo Castro y Flavia Costa (trads.) Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.

_____ II (2007). “La obra del hombre”, en: *La potencia del pensamiento*. Fabián Lebenglik (ed.). Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.

_____ (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Antonio Gimeno Cuspinera (trad.). Pre-textos. Valencia.

_____ (2011). “¿Qué es un dispositivo?”, en: *Revista Sociológica*. No. 73, 249-264. Roberto J. Fuentes Riorta (Trad.). Tomado de: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/7310.pdf> [Fecha de consulta: 20 de julio de 2013].

AGUSTÍN DE HIPONA (1988). *La Ciudad de Dios*. Tomo II. Santos Santamarta del Rio y Miguel Fuertes Lanero (trads.). Editorial Católica. Madrid.

AQUINO, TOMÁS (1950). *Suma teológica*. Tomo III. Francisco Barbado Viejo O.P (trad), Editorial católica. Madrid.

ARENDT, HANNAH (2009). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (trad.). Paidós. Argentina.

ARISTÓTELES (1994); *Política*. Manuela García Valdés (trad.). Editorial Gredos. Madrid.

BORJA GÓMEZ, JAIME HUMBERTO (2002). *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado*. CEJA. Bogotá.

BUTLER, JUDITH (2010). *Dar cuenta de sí mismo*. Horacio Pons (trad.). Amorrortu Editores; Buenos Aires.

_____ (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Bernardo Moreno Carrillo (trad.), Paidós, México D.F

CASTAÑEDA, FELIPE (2002). *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Universidad de Los Andes y Alfaomega Colombiana S.A. Bogotá.

(2003). “Sobre la posibilidad de la guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino”, en: *Revista de estudios sociales*; No. 14, 26-37; Bogotá.

(2007). “Antropofagia y guerra justa en el *De temperantia* de Francisco de Vitoria”, en: *Francisco de Vitoria. Relección sobre la templanza o del uso de las comidas y fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas en los sacrificios*. Felipe Castañeda (comp.). Ediciones Uniandes. Bogotá.

CASTRO EDGARDO (2008). *Una arqueología de la potencia*. UNSAM EDITA. Buenos Aires

CASTRO, EDGARDO (2011). *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE. Buenos Aires.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (2007). “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, En: *Tabula Rasa*, No. 6, 153-172. Tomado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892007000100008&lng=en&nrm=iso [Fecha de consulta: 18 de mayo de 2013]

COHEN, DAVID (1994). *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge University Press. Reino Unido.

CUMMIS, THOMAS (2007). “Para servir al hombre: arte precolombino, discursos occidentales sobre idolatría y canibalismo”, en: *Francisco de Vitoria. Relección sobre la templanza o del uso de las comidas y fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas en los sacrificios*. Castañeda, Felipe (comp.). Ediciones Uniandes. Bogotá.

DERRIDA, JACQUES (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Cristina de Peretti (trad.). Editorail Trotta. Madrid.

(2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. I (2001-2002); Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud (eds.). Cristina de Peretti y Delmiro Rocha (trads.). Manantial. Buenos Aires.

ELSHTEIN, JEAN BETHKE (2004). *Just War Against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*. Basic Books. Nueva York.

ESPOSITO, ROBERTO (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Carlos R. Molinari Marotto (trad.). Amorrortu. Buenos Aires.

FOUCAULT, MICHEL (1984). *Saber y Verdad*. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (trads. y eds.). Ediciones de La Piqueta. Madrid.

_____ (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III. Ángel Gabilondo (trad.). Editorial Paidós. Buenos Aires.

FOUCAULT, MICHEL (2001). *Dits et écrits*. Vol. II. Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange (eds.), Gallimard, Francia.

_____ (2005). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Siglo XXI. Buenos Aires.

_____ (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana (eds.); Horacio Pons (trad.). Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires

FOUCAULT, MICHEL (2001). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica. México.

GENEL, KATIA, “*Le biopouvoir chez Foucault et Agamben*”, en: *Methodos*. Tomado de: <http://methodos.revues.org/131> ; DOI : 10.4000/methodos.131 [Fecha de consulta: 8 de julio de 2013]

HANKE, LEWIS (1958). *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*. Marina Orellana (trad.). Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

HOBBS, THOMAS (2011). *Leviatán*. Manuel Sánchez Sarto (Trad.). Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

JAÚREGUI, CARLOS A. (2008). *Canibalia*. Editorial ETC. Madrid.

KLOSOWSKI, PIERRE (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Roxana Páez (trad.). Editorial Altamira. Buenos Aires.

LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE (1988). *Apología*. Ángel Losada (trad.). Editora Nacional. Madrid.

LEMKE, THOMAS (2011). *Biopolitics. An advanced introduction*. Eric Frederick Trump (trad.) New York University Press. Nueva York.

_____ (2005), “*A Zone of Indistinction. A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics*”. En: *Outlines. Critical Practice Studies*. Vol. 7, No. 1, 3-13. Tomado de: <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/outlines/article/view/2107/1871> [Fecha de consulta: 18 de abril de 2013].

- LOCKE, JOHN (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Carlos Mellizo (trad.). Editorial Tecnos. Madrid.
- MIGNOLO, WALTER (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba (trads.). Editorial Gedisa. España.
- MURRAY, ALEX (2010). *Giorgio Agamben*. Routledge. Nueva York.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *La genealogía de la moral*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Alianza editorial. Madrid.
- PECORA P., VINCENT (1991). “*Nietzsche, Genealogy, critical Theory*”, en: *New German Critique*. No. 53, 104-130. Tomado de: <http://www.jstor.org/stable/488246> [Fecha de consulta 14 de julio de 2013]
- PLATÓN (1999). *Leyes*. Francisco Lisi (trad.). Editorial Gredos. Madrid. QUINTANA, LAURA (2006). “De la nuda vida a la 'forma-de-vida': Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder”, en: *Argumentos* 19(52), 43-60. Tomado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000300003&lng=es&tlng=es [Fecha de consulta: 23 de mayo de 2013]
- RIVERA PAGÁN, LUIS (1990). *Evangelización y violencia: la Conquista de América*. Editorial Cemí. San Juan.
- ROJAS, FELIPE (2007). “Caníbales en el paraíso: ideas clásicas sobre la Edad de Oro y la antropofagia en la etnología americana”, en: *Francisco de Vitoria. Relección sobre la templanza o del uso de las comidas*. Felipe Castañeda (comp.); Universidad de los Andes. Bogotá.
- SCHMITT, CARL (2009). *Teología política*. Javier Francisco Conde y Jorge Navarro Perez (trads.). Editorial Trotta. Madrid.
- SEPÚLVEDA, JUAN GINES DE (1951). *Demócrates segundo o de las Justas causas de la guerra contra los indios*. Ángel Losada (trad.). Instituto Francisco de Vitoria. Madrid.
- SCHMITT, CARL (2002). *El nomos de la tierra*. Dora Schilling Thou (trad.). Editorial Comares. Granada.
- _____ (2009). *Teología política*. Javier Francisco Conde y Jorge Navarro Perez (trads.) Editorial Trotta. Madrid.
- VIGNOLO, PAOLO (2007). “Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje”, en: *Revista de Estudios Sociales*. No. 27, 140-149.

VITORIA, FRANCISCO DE (1946). “Relección sobre los indios”, en: *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Armando Piroto (trad.). Espasa. Buenos Aires.

(2007), *Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o utilizan víctimas humanas en sacrificios*. Felipe Castañeda (comp.) y ensayos complementarios de Adolfo Chaparro, Thomas B.F Cummins, Raúl Hernández; Felipe Rojas. Universidad de los Andes. Bogotá.

VIVEIROS DE CASTRO (2010). *Metafísicas caníbales*. Katz Editores. Buenos Aires.

WALZER, MICHEAL (2004). *Arguing About War*. Yale University Press. New Haven.

WHITEHEAD, ALFRED (1926). *Religion in the making*. Tomado de: <http://alfrednorthwhitehead.wwwhubs.com/ritm1.htm> [Fecha de consulta: 10 de mayo de 2013].