

La disputa de Valladolid en dos relatos históricos del siglo XX

ARNO GIMBER

Universidad Complutense de Madrid
agimber@filol.ucm.es

Recibido: 10 de enero de 2009

Aceptado: 19 de abril de 2009

RESUMEN

En este artículo se comparan dos textos que tratan de la disputa entre Fray Bartolomé de la Casas y Juan Ginés de Sepúlveda entre 1550 y 1551 acerca de los derechos humanos de los llamados indios. Mientras que Reinhold Schneider en *Las Casas vor Karl V.* de 1938 denuncia la persecución de los judíos en la Alemania nazi, Jean-Claude Carrière en el contexto de las conmemoraciones del quinquenario del descubrimiento de América utiliza su *La controverse de Valladolid* para criticar una actitud de superioridad y eurocentrismo hacia los indígenas, que, según él, aún permanece viva en la actualidad.

Palabras clave: Narración histórica, controversia de Valladolid, emigración interior, la imagen del otro, alteridad.

The Valladolid Controversy as Portrayed in Two Historical Narratives of the Twentieth Century

ABSTRACT

The main objective of this article is to compare two texts which depict the debate on the human rights of the so called Amerindians in which Bartolomé de la Casas and Juan Ginés de Sepúlveda were involved during 1550 and 1551. While Reinhold Schneider in *Las Casas vor Karl V.* (1938) denounces the persecution of Jews in Nazi Germany, Jean Claude Carrière criticizes in his *La controverse de Valladolid* an attitude of superiority and eurocentrism which, in his opinion, still exists today towards indigenous people in the context of the fifth centenary of the discovery of America.

Palabras clave: historical narrative, Valladolid controversy, inner emigration, the image of the Other, alterity.

I

En 1938 Reinhold Schneider, un escritor perteneciente a la llamada emigración interior, publicó en la Alemania nazi una narración histórica, *Las Casas vor Karl V*. Cincuenta y cuatro años más tarde, en 1992, apareció en Francia con ocasión de la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América la novela *La controverse de Valladolid* de Jean-Claude Carrière. Ambos textos tratan un episodio histórico de gran relevancia pero no muy conocido más allá de las fronteras de los países de habla española: la disputa entre el fraile dominico Bartolomé de las Casas y el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza de los indígenas encontrados en el nuevo continente y por lo tanto sus derechos como súbditos de los reyes españoles. El objetivo de este encuentro, que tuvo lugar entre 1550 y 1551 en Valladolid, fue, tras las fallidas *Leyes Nuevas* de 1542, poder decidir sobre cómo tratar a estos seres, como esclavos o como hombres libres.

Mi artículo no pretende analizar en los dos textos la veracidad histórica de los detalles de la confrontación de ambos pensadores ante el rey Carlos I o ante una comisión papal, puesto que sabemos que la narración histórica no busca la autenticidad y que siempre debe ser entendida como escrita con el fin de valorar e interpretar, a través de personajes o acontecimientos pasados, una actualidad determinada¹. Por ello, en las siguientes páginas, trataré más bien el interés en esta controversia en dos momentos diferentes de la reciente historia europea.

He elegido este tema porque, cuando comencé a trabajar en la Universidad Complutense de Madrid hace apenas diez años, Jaime Cerrolaza me aconsejó interpretar el texto de Reinhold Schneider en una de mis clases. En un primer momento la propuesta me resultó extraña puesto que este autor ha ido perdiendo vigencia desde que, tras la Segunda Guerra Mundial, fue acaparado por la Iglesia Católica², hasta quedar en la actualidad prácticamente olvidado. Desde hace décadas sus obras no están consideradas entre las lecturas de los estudiantes de la germanística en los países de lengua alemana. Pero pronto tuve que admitir la relatividad del canon literario y aprendí que la disposición a la lectura en diferentes países y determinados contextos puede ser muy distinta. El curso salió muy bien y mi homenaje a Jaime Cerrolaza va, por lo tanto, en dos sentidos: significa el agradecimiento a un compañero y amigo y es el intento de recuperar a un escritor casi olvidado. Para España, por lo menos, no debería serlo, puesto que Reinhold Schneider demostró durante toda su vida un destacado interés por este país³.

¹ Véase al respecto entre la amplia bibliografía sobre el tema los trabajos de: Lämmert, E., «Geschichte ist ein Entwurf: Die neue Glaubwürdigkeit des Erzählens in der Geschichtsschreibung und im Roman» *German Quaterly* 63 (1990), 5-18; y Müller, H., *Geschichte zwischen Cairros und Katastrophe. Historische Romane im 20. Jahrhundert*. Frankfurt: Athenäum 1988.

² El propio Papa Benedicto XVI publicó un estudio sobre Schneider. Véase Ratzinger, J., «Das Gewissen in der Zeit» en: Thiede, C.P. (ed.), *Über Reinhold Schneider*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, 99-113.

³ En textos como «Philipp der Zweite oder Religion und Macht» (1931) o «Der Gast» (1940) sobre Ignacio de Loyola.

II

En el libro de Schneider el debate se desarrolla en el Colegio de San Gregorio en Valladolid donde Carlos V convoca a Bartolomé de las Casas y a Juan Ginés de Sepúlveda antes de tomar una decisión sobre las nuevas leyes de las Indias para reconsiderar así el tratamiento que deben recibir los indígenas por parte de la corona española. Schneider no insiste en el desarrollo de esta disputa sino que presenta a dos protagonistas, Las Casas, humanista y defensor de los indios, y el emperador, caracterizado como buen monarca consciente de su responsabilidad, que vela por el bien de sus súbditos. Sepúlveda aparece más bien en un segundo plano y sus argumentos resultan, en comparación con sus escritos, sobre todo el *Democrates Alter*⁴, bastante simplistas, lo que queda evidenciado en la primera cita:

Wir haben den gefährlichsten und ruhmreichsten Weg auf dem letzten Gipfel der spanischen Geschichte betreten; lassen wir uns jetzt von Träumern, von Ritzern im weißen Mantel, betören, so stürzen wir ab. In unserer Macht wurzelt unsere Aufgabe, und wir würden beides opfern und unser Leben dazu, wenn wir dem „Vater der Indios“ folgen würden⁵.

Estamos subiendo el sendero más peligroso y glorioso hacia la última cumbre de la historia española, y si en este momento nos dejamos embaucar por soñadores, por los hidalgos de manto blanco, caeremos al precipicio. Nuestra misión está arraigada en nuestro poder, y sacrificaríamos ambos, más nuestra vida, si siguiéramos al Padre de los Indios. (Schneider 1991: 116)

La narración de Schneider se centra en el conflicto entre el deseo de grandeza de una nación y los criterios humanitarios o humanistas. Sepúlveda da prioridad a la causa del Estado y Las Casas a Dios, y el monarca personifica en sí la tensión trágica de la cuestión.

La noción de lo trágico juega, según Hans Ulrich Gumbrecht⁶, un papel importante en la mentalidad de los alemanes entre las épocas de la República de Weimar y el Nazismo. Se sintieron víctimas de poderes ajenos y, por lo tanto, no se consideraron responsables de los crímenes que se cometieron en el nombre de su nación. Nos acordamos también de que Reinhold Schneider fue un gran lector de las obras de Miguel de Unamuno, especialmente de *Del sentimiento trágico de la vida*, traducido al alemán ya en 1925⁷. En este libro encontró seguramente una importante inspiración en relación con las ideas de la tragedia de una nación entera. En su texto,

⁴ Existe una traducción al castellano: *Demócrates segundo. De las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria 1951.

⁵ Schneider, R., *Las Casas vor Karl V*. Frankfurt/Main: Insel 1952, 102. Trad. española: Schneider, R., *Bartolomé de las Casas y Carlos V*. Barcelona: Edhasa 1991.

⁶ Gumbrecht, H.U., 1926. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003

⁷ Cf. King, S.M., *Unamuno and Germany*. Ann Arbor: UMI, 1993, y Gimber, A., «Die Übersetzung von Unamunos Werken als kulturelle Praxis im deutschen-spanischen Kulturaustausch» en: Strosetzki, Ch. (ed.), *Ursprung und Zukunft der Philologie?* Tübingen: Gunter Narr, 2008, 317-328.

el emperador, representante de este sentimiento trágico, se inclina al final del relato en favor del humanismo de De las Casas y en contra de la aspiración a la grandeza de la nación como la defiende Sepúlveda. Históricamente, hay que añadir, nunca hubo tal conflicto, puesto que ya los Reyes Católicos habían demostrado una actitud protectora hacia sus nuevos súbditos. Schneider lo construye precisamente para, en 1938, poder lanzar una esperanza de humanidad en el oscuro tiempo de la barbarie.

Las Casas, para él, es una figura de “amor radical y justicia visionaria”⁸ o como dice en sus cuadernos de trabajo, “das Gewissen des Abendlandes”, la conciencia de occidente, la superación de la etapa anterior, el triunfo de la humanidad, y probablemente proyecta lo que pretende que sea su propio papel de intelectual ante la dictadura nazi en este personaje. No es este el lugar para entrar en la polémica de sobra conocida entre el exilio alemán y la emigración interior como la desarrollaron Walter von Molo y Thomas Mann, pero sí que me gustaría recordar en este momento la quinta tesis de un ensayo de Bertolt Brecht de 1938 sobre las dificultades a la hora de escribir sobre la verdad. Entre las diferentes artimañas para poder hacerlo se encuentra también la del camuflaje histórico, que se entrevé claramente en la siguiente cita, cuando se sustituye a los indios por el pueblo judío perseguido por el régimen nazi. De esta forma se puede captar el mensaje de Schneider a sus compatriotas:

Aber ich habe auch die Toten unter den Bäumen gesehen, Hügel und Berge von Toten. Es waren viele tausend Kinder darunter, die auf Kuba in wenigen Jahren Hungers starben [...] Es lagen Greise darunter, die man wie Kehrlicht vor die Haustür geworfen, weil sie nicht mehr taugten [...] Und wie viele sterbende Frauen hielten tote Kinder an der versiegten Brust [...] Und alles habe ich gesehen, und ich konnte doch nichts tun, als in die Luft ein Kreuzeszeichen machen über Berge von Leichen. (Schneider 1952: 113 sig.)

También he visto a los muertos debajo de los árboles, momtones y montañas de muertos. Entre ellos había muchos miles de niños que en Cuba morían de hambre en el curso de pocos años [...] Había entre ellos ancianos, que fueron arrojados de sus chozas cual basura, porque ya no servían para ningún trabajo [...] ¡Cuántas mujeres moribundas tenían en su pecho agotado niños muertos de hambre! Todo eso lo he visto y no podía hacer otra cosa sino trazar en el aire, encima de las montañas de cadáveres, el signo de la cruz. (Schneider 1991: 126 sig.)

Teniendo en cuenta que este texto fue escrito antes de la Noche de los Cristales Rotos se le puede atribuir al autor una cierta clarividencia. Los paralelismos son evidentes hasta tal punto que uno se pregunta por qué la censura del régimen nazi no se dio cuenta de la crítica.

⁸ Zimmermann, I., «Ein Gewissen gegen die Unmenschlichkeit, Las Casas vor Karl V.» *Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Stiftung* 4 (1977), 68-82, aquí 82.

Schneider, a través de Las Casas, predica el humanismo en un momento de barbarie. Lo que le importa es demostrar la igualdad de los hombres, sean del origen que sean. Camacho por ejemplo, el acompañante de Las Casas en su viaje a Europa, se sienta al lado de su amo y no en el suelo y de esta forma se anula su condición de esclavo. Igualmente significativo en la narración es el papel del caballero Bernardino de Lares que, empobrecido en España, se había ido a Las Indias donde había adquirido importantes posesiones en México. Arrepentido de su comportamiento como conquistador y explotador se confiesa con Las Casas. En sus relatos aparece la imagen del indio como buen salvaje que suele entregar sus tesoros de forma ingenua mientras que los españoles se apoderan de ellos con codicia.

Bernardino de Lares demuestra remordimientos y arrepentimiento porque la humanidad ingenua de los “salvajes” desenmascara de forma vergonzosa la brutalidad de los civilizados. Su caso demuestra, además, cómo, tras su alejamiento de Dios aún es posible la vuelta a la tradición cristiana, lo que se puede resumir en la intención de Schneider de mostrar a sus compatriotas que aún no es tarde para terminar con la era de barbarie en la que están viviendo hacia 1938. *Las Casas vor Karl V.* está lleno de reflexiones sobre el cambio de la situación a través de la oración, el papel de la religión aporta la solución, la cruz se expande por su propia fuerza y no gracias a la espada utilizada por el Estado. Los terribles crímenes tendrán su terrible castigo ante Dios: en el caso de los españoles había sido, según la interpretación de Schneider en otros textos, una larga decadencia tras su siglo de oro.

Al final de la disputa Carlos V se pronuncia a favor de Las Casas, a quien propone además como obispo de Chiapas. A su hijo y heredero Felipe le recomienda que haga caso al dominico, leyendo el príncipe como sentencia final una cita de *Die Nachfolge Christi* de Thomas Kempis: “Espera un poquito y verás cuán presto pasan los males” (Schneider 1999: 159). Este consuelo demuestra de nuevo la posición del propio Schneider basada en la esperanza y la fe, un optimismo que hoy en día nos resulta quizá incomprensible pero que observamos igualmente en otros representantes de la emigración interior del momento como podría ser Stefan Andres. Se corrobora en la siguiente cita:

‘Laß nur’, sagte Bernardino, ihm übers Haar streichend, ‘es wird alles, alles gut, wenn der große, furchtbare Traum zu Ende ist’. Durch ein Zeichen bat er Las Casas, daß er ihm das kleine Holzkreuz von der Wand reiche, und im selben Augenblick, da er es ergriff, wurde im fernen Getöse der Stadt und dem schwermütigen Gesang der Kathedrale eine schwache Glockenstimme vernehmlich, die sich in unmittelbarer Nähe, aus dem Schutt des Armenviertels erhob und erst schwieg, als der Mann im Bettlerkleide verschieden war. (Schneider 1952: 132 sig.)

–Tranquilízate –dijo Bernardino, acariciándole–, todo estará bien cuando el largo y terrible ensueño haya terminado.

Con un movimiento de la cabeza pidió a Las Casas que le alcanzara la pequeña cruz de madera, fijada en la pared. En el momento en que la tomó entre sus manos, oíase entre el múltiple ruido de la ciudad y el melancólico canto que salía de la Catedral la débil voz de una campana que tañía muy cerca, por entre los

escombros del barrio de los pobres, y se calló tan sólo después de que el hombre, vestido de mendigo, hubo fallecido. (Scheider 1991: 150)

Según Ensberg⁹, *Las Casas vor Karl V.* se debe leer como un comentario alegórico de la situación en Alemania en los años treinta. La esperanza ejemplar que el narrador proyecta ante Hitler en el emperador de la casa de Habsburgo es utópica, por lo que en el cuadro final queda abierta la pregunta de si las buenas intenciones del monarca y sus leyes pueden garantizar el cambio. Los valores cristianos en los que Schneider confía han legitimado, diríamos nosotros, demasiadas veces precisamente la violencia. Volvamos, por lo tanto, al sentimiento trágico de la vida, que paraliza y que justifica la retirada del autor al camuflaje histórico, una retirada que se confirma también en otros textos suyos relacionados con España, por ejemplo en el cuento *Die dunkle Nacht des Heiligen Johannes vom Kreuz*, de 1939, que presenta a un Juan de la Cruz desesperado por su tiempo y, con el apoyo en la fe cristiana, buscando refugio en la soledad¹⁰.

III

En otra dirección apunta el texto *La controverse de Valladolid*¹¹ de Jean-Claude Carrière. Este autor es conocido por sus novelas históricas pero también como colaborador de escena de directores de cine como Buñel, Schlöndorff o Godard y dramaturgos como Barrault o Brook. La novela que tratamos aquí fue llevada a la pequeña pantalla por Jean-Daniel Verhaeghe y emitida en *France 2* el 2 de mayo 1992, el mismo año en que apareció el libro. El marco contextual es la conmemoración de quinto centenario del descubrimiento de América y el libro significó una valerosa aportación desde Francia a este acontecimiento. Como anota el autor en el prefacio, su obra se inscribe en la discusión sobre el encuentro con el otro y la alteridad en el colonialismo eurocentrista. Carrière menciona como previas lecturas de trabajo el estudio de Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique*¹² y el trabajo de Georges Baudot, *Récits aztèques de la Conquete*¹³, que le facilitaron una visión crítica del descubrimiento de América.

⁹ Ensberg, C., *Die Orientierungsproblematik der Moderne im Spiegel abendländischer Geschichte*. Tübingen: Gunter Narr 1995, 207.

¹⁰ Interesante sería en este contexto analizar en la misma época el interés de algunos académicos alemanes por los místicos españoles, como por ejemplo Carl Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. München: C.H. Beck, 1940, un libro que Hans Ulrich Gumbrecht relaciona con la actitud de la emigración interior en la Alemania nazi. Cf. Gumbrecht, H.U., *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*. München/Wien: Hanser 2002, 40.

¹¹ Carrière, J.-C., *La controverse de Valladolid*. Belfond: Le Pré aux Clercs, 1992. No existe traducción al castellano editada. Sin embargo, la obra fue representada en una versión dramática en el Teatro de la Abadía de Madrid entre febrero y abril de 2006.

¹² Todorov, T., *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Editions du Seuil, 1982. Trad. española: Todorov, T., *La Conquista de América. El problema del otro*. México D.F./ Buenos Aires / Madrid: Siglo XXI, 1982.

¹³ Baudot, G., *Récits aztèques de la Conquete*. Paris: Seuil, 1983.

Como en el caso de *Las Casas vor Karl V.* se trata de un texto perteneciente a la narración histórica y según el dictado del género tampoco *La controverse de Valladolid* tiene pretensiones de fiabilidad: “he inventado todo eso intentando que pareciese verosímil” (Carrière 1992: 9, la traducción es mía). Se inicia el libro con reflexiones sobre los nuevos pueblos encontrados en las llamadas Indias, sobre su naturaleza y sobre si habitan en el paraíso según el imaginario del momento. La pregunta que predomina es la de si a los habitantes del nuevo continente se les puede considerar iguales a los europeos. Carrière, de esta forma, no hace hincapié tanto en la discusión sobre la violencia ejercida por los conquistadores como en el encuentro entre culturas en sí, el más radical que jamás se haya producido en la Tierra.

La reunión de 1550 no tiene lugar ante el emperador Carlos V sino ante el Cardenal Salvatore Roncieri, enviado especial del Papa Julio III, que dirige la disputa en el Colegio de San Gregorio en Valladolid. Sólo el conde Pittaluga representa a la corona española pero demuestra un gran desinterés político. Mientras que Schneider insistía mucho en la responsabilidad y buena voluntad del monarca, Carrière nos muestra a un cortesano cuya máxima preocupación es no llegar a tiempo a una cacería a la que también acudirá el rey, ausente en Valladolid. Además se encuentran en la sala dos observadores del obispo de Puebla, monjes del convento, cuatro indígenas y Ramón y Gustavo, dos conquistadores que han llegado precisamente para defender sus propios intereses. El objetivo concreto de la reunión es:

décider [...] si ces indigènes sont des êtres humains achevés et véritables, des créatures de Dieu et nos frères dans la descendance d'Adam. Ou si au contraire [...] ils sont des êtres d'une catégorie distincte, ou même les sujets de l'empire du Diable. (Carrière 1992: 46)

decidir [...] si estos indígenas son seres humanos acabados y verdaderos, criaturas de Dios y nuestros hermanos en la descendencia de Adán. O si por el contrario [...] son seres de una categoría distinta o incluso sujetos del imperio del Diablo. (Carrière 1992: 46, la traducción es mía)

He aquí la auténtica preocupación de Carrière, aunque a veces, como en el caso de Schneider y por la boca de Las Casas, se denuncian los abusos y la violencia que ejercen los colonizadores:

J'ai vu les Espagnols prendre la graisse d'Indiens vivants pour panser leurs propres blessures! Vivants! Je l'ai vu! J'ai vu nos soldat leurs couper le nez, les oreilles, la langue, les mains, les seins des femmes et les verges des hommes, oui, les tailler comme on taille un arbre! Pour s'amuser! (Carrière 1992: 53)

He visto a los españoles coger la grasa de indios vivos para curar sus propias heridas. ¡Vivos! ¡Lo he visto! He visto cómo nuestros soldados les cortaban la nariz, las orejas, la lengua, las manos, los pechos a las mujeres y los miembros a los hombres, sí, cortarlos como se corta un árbol. ¡Para divertirse! (Carrière 1992: 53, la traducción es mía)

Tras una discusión teórica sobre la naturaleza de los indios, Roncieri presenta ante la comisión cuatro ejemplares del otro, a los que deberían examinar los pre-

sentes. La imagen del buen salvaje defendida por Las Casas (como en la narración de Schneider) demuestra en el fondo una insensibilidad parecida a la de Sepúlveda con la diferencia de que el dominico es capaz de cambiar sus ideas y de reaccionar con flexibilidad a las actuaciones de los indios, permanente expuestos ante la mirada de los europeos. Sepúlveda, sin embargo, parte en su argumentación exclusivamente del gran maestro de la escolástica, Aristóteles, que en su *Política* opone, como es sabido, los seres superiores a los inferiores, entendiéndose esclavos. La idea de que los Indios fueron, por lo tanto, creados por Dios para servir a la humanidad civilizada, es una tesis que conviene a los conquistadores y tiene su fundamento ideológico en los escritos de Sepúlveda¹⁴.

En su favor este teólogo esgrime como argumento que los indios practican sacrificios con seres humanos, y que no tienen, siempre según él, ninguna noción estética, no conocen el arte. De las Casas responde que “tienen su propia idea del arte” (113, la traducción es mía) y pregunta “¿por qué su comida os parece detestable? [...] ¿no les correspondería más bien a ellos decidir qué les parece bueno o menos bueno?” (104, la traducción es mía). Es evidente que los criterios de occidente, como reconoce el fraile dominico, son simplemente diferentes a los de otros pueblos y “on ne peut pas comparer ce qui ne se compare pas” (127), es decir no se puede comparar lo que no es comparable. Su fundamento (y por lo tanto tiene sus propios límites en la percepción del otro) es la fe cristiana y la doctrina que Jesucristo enseñó acerca de nuestros semejantes. No Aristóteles y el sistema escolástico sino San Pablo en su carta a los Gálatas (3, 28) donde dice que “No hay judío ni griego, ni esclavo ni libre”, sólo seres humanos, le sirve de guía.

Lo que le importa a Carrière, sin embargo, es la alteridad, la aceptación del otro como tal, con su sistema de valores diferente al de occidente. Ve en el siglo XVI la imposibilidad del viejo mundo de reconocer al otro su condición de ser otro y denuncia el afán de querer igualarlo: “Esta gente [...] no tiene los mismos conceptos ni las mismas formas de vida” (Carrière 1992: 240, la traducción es mía)¹⁵. No hay encuentro entre los diferentes horizontes de comportamiento y de comprensión y simplemente por ello los indios no son capaces de reírse cuando se les presenta en un tipo de experimento a unos bufones de la Corte. La comicidad, evidentemente, es cultural y a los indígenas de América no les puede hacer gracia la representación al revés de los mundos occidentales. Esta escena es interesante porque demuestra a la vez que ni los propios españoles actúan todos de la misma forma. Los monjes tampoco se ríen (como es el caso de los cortesanos) de unas burlas grotescas y obscenas contra su religión, pero a ellos nos se les atribuye condición de animal.

¹⁴ Así se lee por ejemplo en el *Democrates Alter* de Sepúlveda que “estos bárbaros [...] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados; finalmente cuánto estoy por decir los monos a los hombres”, cit. en Todorov (1977: 164).

¹⁵ Para una mejor comprensión de esta idea véase lo que Edward W. Said dice respecto a la guerra de Irak en el prefacio de 2003 a su libro *Orientalism*: “Without a well-organized sense that these people over there were not like ‘us’ and didn’t appreciate ‘our’ values [...] there would have been no war” (Said, E.W., *Orientalism*. London: Penguin Books 2003, XV).

Como ya he apuntado, Carrière trata menos los crímenes cometidos contra los indígenas que la mirada hacia ellos porque con una mirada adecuada y sensible la violencia no hubiese sido posible: “Son sensibles como nosotros [...] pero para verlos, para verlos bien, debemos mirarlos con otros ojos y no con los habituales. Si no, jamás los veremos como son de verdad” (Carrière 1992: 209, la traducción es mía), dice Las Casas en la obra. Sepúlveda, sin embargo, peca del mayor problema de occidente que es aceptar exclusivamente una relación de valores (en su momento dominada por el cristianismo), y excluir e incluso perseguir los demás. Esta ordenación jerárquica de arriba a abajo fue llamada, en otro contexto, por Gilles Deleuze y Félix Guattari¹⁶, estructura de árbol y la oponen a la de rizoma, esta raíz que crece no de forma vertical con ramificaciones subordinadas desde un tronco principal sino en forma horizontal sin ningún orden jerárquico. Pensar en rizomas ayuda a romper este concepto en favor de uno nuevo, digamos transversal. Pone el punto final a las estructuras del poder, termina con la cultura basada en la jerarquía lingüística y científica. Según ellos (y por eso lo menciono aquí) es también la oposición entre occidente (como cultura de las raíces, de los nacionalismos y de las identidades) y la cultura del nómada y de la dislocación.

Sepúlveda no puede aceptar una escala de valores fuera de la suya. Su error reside justamente ahí: en el afán de presionar, obligar a los indios a ser iguales a él. Hace falta “un amor no unificador” como lo expresa Todorov en su estudio arriba mencionado (Todorov 2007: 259), una actitud antinómica en las palabras de Brigitte Schlieben-Lange, que permite al otro ser otro y que, por lo tanto, tiene consecuencias para el acercamiento hermenéutico hacia el otro, para el entendimiento con él o el fracaso del encuentro. En contra de la tradición de occidente de Schleiermacher a Gadamer que consideran la fusión de horizontes como primera condición del entendimiento, este acercamiento tiene que ser intercultural. Tradicionalmente no se veía otra forma de la comprensión del otro que asimilando su diferencia en lo conocido, lo que significa en cierto modo hacer desaparecer su alteridad. Sepúlveda, que representa este modelo, tiene más protagonismo en Carrière que en la narración de Schneider. Sus argumentos demuestran esta mirada colonialista.

El tema de la novela de Carrière es la colonización de América por los españoles. España, cierto es, tiene un papel principal en esta historia de la destrucción de valores anteriores a su llegada al nuevo continente, pero inmediatamente después de la primera conquista los demás países europeos actuaron en la misma línea. Hasta hoy en día (y quizá hoy más que nunca) la actualidad y la urgencia del tema es inminente y se entrevé en observaciones como la siguiente: “Cada minuto que pasa son exterminados allí varias decenas de desgraciados. Si tenemos la menor posibilidad de acudir en su ayuda, hay que hacerlo rápidamente” (Carrière 1992: 48, la traducción es mía).

Al final del libro, cuando Roncieri pronuncia su veredicto a favor de los indios, los conquistadores toman la palabra y describen los cambios, la pérdida de ganancias si se pasa a tratar a los indios como iguales. Para que la empresa española sea

¹⁶ Deleuze, G. / Guattari, F., *Rhizome. Introduction*. Paris: Les Editions de Minuit 1976.

rentable se necesita mano de obra gratuita. El enviado papal, aconsejado por el prior del convento y retomando una idea del propio Las Casas, decide permitir la utilización como esclavos de los negros africanos, cuya inferioridad al ser humano no se discutía en aquel entonces.

IV

La obra de Schneider es actual en 1938, la de Carrière en 1992. Y siguen siéndolo. Ambos textos, escritos con una diferencia temporal de poco más de cincuenta años, tratan un solo tema: la disputa entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda enfocado por Schneider en el sufrimiento de grupos étnicos marginales y por Carrière en el otro, en si su naturaleza humana es parecida a la propia o no. En ambos casos los textos reflejan exactamente la preocupación determinada de dos momentos históricos: en el caso de Reinhold Schneider la actitud del régimen nazi hacia los judíos (ya no tratados como seres humanos), el miedo a un mundo inhumano, expresado desde la tímida oposición de un católico que utiliza el episodio de la historia mundial como camuflaje. En el otro caso, Carrière da voz a finales del siglo XX, y desde un punto de vista crítico hacia la conmemoración del descubrimiento de América, a la preocupación por un mundo cada vez más globalizado donde la migración se ha convertido en uno de los grandes problemas y donde el trato hacia el otro, el extranjero, demuestra aún cuán ajeno nos resulta hasta en los pequeños encuentros que vivimos cotidianamente.