

Colonialismo, raza y soberanía en el Siglo XVII y su influencia en nuestro presente. Locke, Acosta, Las Casas y la modernidad

Colonialism, Race and Sovereignty in the seventeenth century and their influence on our present. Locke, Acosta, Las Casas and Modernity

Emiliano Primiterra*

Fecha de Recepción: 29/09/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *El trabajo que aquí presento tiene varios propósitos: 1. demostrar la relación indirecta entre John Locke y Bartolomé de Las Casas en razón de los postulados respecto de la soberanía que cada uno de los autores sostiene; 2. Dar cuenta de la relación gnoseológica—política que sostiene Locke a los fines de justificar la invasión y conquista de América; 3. Dar cuenta de los modos contemporáneos en que son utilizadas estas teorías para sostener ideas extractivistas. Para ello me centraré puntualmente en el parágrafo 102 del Segundo tratado sobre el gobierno civil de Locke, en donde el filósofo inglés lleva a cabo una defensa de la invasión y ocupación del Nuevo Mundo basada en los postulados de Acosta. Sostengo que el sentido filosófico del pasaje se logra una vez el mismo es contextualizado al demostrarse que Locke dialoga (de manera indirecta) con Las Casas, pensador que conocía. A su vez, indagaré la relación entre la tesis política que Locke sostiene en el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil y las tesis gnoseológicas que pueden apreciarse en los Ensayos sobre el entendimiento humano y sobre la ley natural.*

Palabras clave: *John Locke – Bartolomé de Las Casas – Colonialismo – Raza – Soberanía*

* Emiliano Primiterra es Licenciado y profesor de enseñanza media y superior en filosofía; Doctorando en filosofía (área filosofía política) Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM). Correo electrónico: emiliano.primiterra@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6444-9726>

Abstract: *The work presented here has several purposes: 1. to demonstrate the indirect relationship between John Locke and Bartolomé de Las Casas due to the postulates regarding sovereignty that each of the authors maintains; 2. Give an account of the gnoseological—political relationship that Locke maintains in order to justify the invasion and conquest of America; 3. Making an account of the contemporary ways in which these theories are used to support extractivist capitalist ideas. To do this, I will focus specifically on paragraph 102 of Locke's Second Treatise on Civil Government, where the English philosopher carries out a defense of the invasion and occupation of the New World based on Acosta's postulates. I maintain that the philosophical meaning of the passage is achieved once it is contextualized by demonstrating that Locke dialogues (indirectly) with Las Casas, a thinker of whom the author of the Second Treatise was aware. In turn, I will demonstrate the relationship between the political thesis that Locke maintains in the Second Treatise on Civil Government and the epistemological theses that can be seen in the Essays on Human Understanding and On Natural Law.*

Keywords: *John Locke – Bartolomé de Las Casas – Colonialism – Race – Sovereignty*

Bartolomé de Las Casas fue el filósofo más leído y citado por los pensadores de las colonias inglesas en suelo americano (Mayer, 2014). Esta situación correspondía a los anhelos de una gran masa de teóricos de la época por encontrar una fundamentación filosófica que apoye la soberanía de los pueblos indígenas de aquellas tierras, en contraposición a los deseos de los conquistadores de promover y sostener la conquista y poderío de la corona y soberanía inglesa sobre el Nuevo Mundo.

Las Casas fue una de las figuras más importantes dentro de los círculos de eruditos de la época colonial. Sus teorías antropológicas suponían una fuerte crítica a los anhelos colonialistas de la época imperial, tanto española como, así también, de la expansión de Inglaterra y Francia sobre suelo americano. En este contexto, la filosofía humanista había anclado fuertemente en varios de los círculos de pensadores europeos, cuyo principal distintivo era la preocupación por resaltar la dignidad del hombre,

depurando (a su vez) las enseñanzas de la escolástica (Beuchot, 1996). El conjunto de principios antropológicos y teologales, promulgados por Las Casas que promovían la libertad y soberanía amerindia, se enfrentó al canon de la razón instrumental moderna, cuyo mayor exponente en épocas de la colonialidad fue John Locke, quien, bajo los lineamientos teológicos—filosóficos de José de Acosta (entre otros), sostuvo una lectura opuesta a la de Las Casas.

La modernidad no debe ser interpelada como que en toda ella existió un único modo de conceptualización de la racionalidad, como bien indica Quijano (1988), sino más bien que la misma ha tenido, dependiendo de sus múltiples centros de producción y difusión, diversas acepciones. Así, por ejemplo, “en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. Es ante todo, una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil. Y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, del poder” (Quijano, 1988, pp.16—17). Así, la racionalidad del norte de Europa (de la que emanan las ideas conquistadoras de, entre otros, Locke) será aquella que desembarque en las costas de América (al menos del norte) y que concomitantemente se constituya cómo el medio para un fin ulterior: la explotación de, no solo recursos naturales sino también humanos, en pos de la maximización de la humanidad. En este sentido, Quijano (1988) también sostiene que:

la hegemonía en el poder del capital, en las relaciones de poder entre las burguesías en Europa, se fue desplazando ya desde el siglo XVIII, pero sobre todo en el XIX, hacia el control de la burguesía británica. De ese modo, la vertiente ‘anglo—escocesa’ de la Ilustración y de la modernidad, se impuso sobre el conjunto de la razón burguesa, no solamente en Europa, sino también a escala mundial, debido al poder imperial mundial que la burguesía británica logró conquistas. (pp. 17-18).

Un posible acercamiento al *Segundo tratado sobre el gobierno civil* determina que

Locke propone una teoría legítima, a vez que ilegítima, de la esclavitud (Uzgalis, 2017). Habría, siguiendo la lectura que lleva a cabo Uzgalis, un modo legítimo de colonización de los habitantes del Nuevo Mundo. La defensa del colonialismo externo (en contraposición al doméstico o interno),¹ sostengo, tiene una directa relación con la defensa de Las Casas sobre los derechos soberanos de los indioladinos. La principal tesis de este trabajo es la de demostrar que Locke lleva a cabo, de manera indirecta, una crítica a los postulados de Bartolomé de Las Casas ya que en el párrafo 102, el filósofo inglés hace uso de los argumentos de Acosta para contrarrestar, de manera implícita, las ideas del autor de *Brevísima historia de las Indias*.

Llevaré a cabo una aproximación a las ideas que creo más importantes de Las Casas en contraposición a aquellas que Locke denota en su *Segundo tratado...* esperando promover más razones para aseverar que uno de los textos canónicos del republicanismo inglés fue escrito para debatir las ideas de igualdad y libertad propuestas por Las Casas. El *Segundo tratado...* de Locke no solo es objeto de un sinfín de lecturas en pos de la defensa del republicanismo de derecha, de la democracia liberal y del capitalismo, sino que a su vez debe ser leído desde una óptica discursiva que imprime, en sus lectores, la sospecha de que una de las razones más robustas por las cuales Locke se propuso escribir tal texto fue la de sostener y promover la invasión y conquista de Inglaterra sobre América.

Un breve acercamiento al párrafo 102 del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* de John Locke

¹ Quijano refiere que el proceso de colonización posee un doble movimiento histórico. “Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados—nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitan territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores es decir, no eran los mismos territorios de los futuros Estados—nación de los colonizadores” (Quijano, 2019, p. 284). Cf. Arneil, Barbara (2017).

El párrafo 102 es uno de los pasajes que parecieran demostrar, más fuertemente, el tipo de proyecto político lockeano, ya que en él se muestra una de las fuentes sobre el cual Locke edifica su pensamiento respecto de la situación de los indígenas americanos. Allí Locke cita a José de Acosta. Sobre Acosta, Dussel refiere que “entre los que llegaron a Perú, se encontraba por ejemplo José de Acosta (1540—1600), que tiene un juicio más conservador o menos crítico que Bartolomé de Las Casas y semejante al de Vitoria, ya que, aunque no acepta el argumento de Ginés de Sepúlveda, afirma por el contrario la legitimidad de la conquista en América que tendría por fundamento el deber de cristianizarla” (Dussel, 2005, p.53). Acosta califica a los indioladinos como “bárbaros” ya que los mismos “rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres” (Acosta, 1954, p.392). La antropología acostiana da cuenta de un conjunto de creencias en torno al habitante del Nuevo Mundo que son citadas por Locke en su proyecto de conquista sobre América. A su vez, estas tesis se contraponen a aquellas sostenidas por Las Casas, quien promovía una tesis igualitarista respecto de ciertos aspectos antropológicos entre los habitantes de Europa y los de América. Así mediante la figura de Acosta, Locke contrapone su propia lectura y visión filosófico—política sobre los indios americanos a aquella más radical defendida por Las Casas.

La cuestión de la esclavitud en el *Segundo tratado* aparece, específicamente, en dos capítulos, a saber: el capítulo IV (“*Of Slavery*”) y en el XVI (“*Of Conquest*”). Sin embargo, el párrafo que reproduje *supra* corresponde al capítulo VIII (“*Of the beginning of Political Societies*”). Pareciera que el texto lockeano podría ser leído desde una perspectiva colonialista, esto es: desde una óptica que legitima la esclavitud o, al menos, la extracción de recursos naturales de tierras improductivas [*wasted lands*].² Esta tesis da cuenta de una lectura distinta a aquella defendida por la edición canónica llevada a cabo por Laslett para quien Locke, en su *Segundo Tratado*, continúa la línea de discusión propuesta en su *Primer Tratado*: debatir con Filmer las ideas y conceptos en torno al poderío político de la monarquía inglesa. Podríamos, por tanto,

² Cf. William Uzgalis (2017); Wayne Glasser (1990); David Armitage, (2004).

sostener que la lectura colonialista de este texto no solo es posible sino que, además, posee una fuerte relación con los aportes lacasianos en materia de “dignidad y derechos humanos”, en tanto que la conceptualización de Las Casas sobre los amerindios se contraponen fuertemente a aquella defendida por Acosta.

Respecto de los conceptos acostianos, cabe resaltar que “La *Historia moral y natural*”, un bestseller inmediato entre finales del siglo XVI y el siglo XVII, puede ser pensado como fundamento de fuentes para el trabajo de una larga lista de futuros científicos y pensadores— John Locke, Smith, Alexander von Humboldt, incluso quizás Carl Linnaeus— quienes lo estudiaron y se beneficiaron de las ideas de Acosta” (Del Valle, 2003, p.440)³. Locke se ampara en las ideas de Acosta sobre la naturaleza de los indios americanos. La razón de ello— considero— es que Locke en verdad está discutiendo las conceptualizaciones respecto de la soberanía amerindia de Las Casas, la cual (como ya he referido siguiendo el estudio de Mayer) fue de las más leídas e importantes en el tiempo de la conquista⁴.

Acosta y la tipología bárbara

José de Acosta, quien fue miembro de la orden Jesuítica y quien— a su vez— vivió muchos años en Perú, es uno de los pensadores más representativos de la corriente colonial y de su concomitante desarrollo científico (Del Valle, 2003, p.439). Una de las razones para sostener ello es que Acosta intenta, entre otras cosas, determinar el origen de los nuevos habitantes de América, junto a su cultura y territorios. En este sentido, Acosta refiere que las naciones europeo—cristianas son las únicas verdaderamente civilizadas, y, por tanto, las únicas soberanas. La relación entre civilización (entendida como aquello que solo acontece en Europa, bajo lineamientos morales cristianos) y

³ La traducción del original en inglés es propia.

⁴ Las Casas fue leído por varios teólogos y políticos de la época colonial en suelo americano, tales como Roger Williams, John Elliot, Natick y Thomas Maythrew, Chappaquiddick, entre otros. Incluso, medio siglo después del debate llevado a cabo por Williams y Cotton sobre la soberanía del indígena americano, se siguió utilizando a Las Casas como fuente inagotable de argumentos a favor de la libertad de los nativos americanos. Cf. Mayer, (2014).

soberanía, es patente. Esto da cuenta de la inexistencia de autoridad sobre aquellos territorios en los cuales no se sostengan los mismos lineamientos espirituales, morales y políticos que se practican en la Europa cristiana. Acosta sostiene que, por fuera de este grupo selecto de soberanías europeas, existen una innumerable cantidad de pueblos bárbaros (no cristianos) que rechazan “la razón y el camino común de vida de la humanidad” (Acosta, 1984, p. 45).

Acosta lleva a cabo el reconocimiento de una gran variedad de culturas indígenas en América, pero hace hincapié —en *De procuranda indorum salute*⁵— en establecer una tipología de la barbarie de carácter histórico (Del Valle, 2013, pp. 441—442; Zorrilla, 2012, p. 95). La inclinación amerindia resultante de las prácticas sociales llevadas a cabo por los habitantes de estos suelos, sostiene Acosta, son clara manifestación de que dichos habitantes se han alejado de la recta razón, como así también de la práctica habitual que corresponde a todo hombre. Esto, tanto en Acosta como en Las Casas, podría resolverse con la aplicación de una educación sistemática llevada a cabo por los europeos sobre los amerindios (Zorrilla, 2012, pp. 96—97). En este sentido, un plan sistemático de educación que obligue a los cuerpos amerindios a observar las costumbres europeas en materia de conocimiento espiritual posibilitaría el acercamiento de los habitantes del Nuevo Mundo a un mejor desarrollo antropológico. Esta propuesta deja entrever una clara alusión a una lógica teleológica en función de una propuesta moral teocéntrica: solo serán salvadas aquellas almas que se encaminen por los mandatos espirituales y que observen aquellas reglas de comportamiento europeo, reproduciendo, así, una lógica normativa de formas correctas de desarrollo cultural. La dicotomía “civilización—barbarie” es del todo patente. El pensamiento de Acosta parece dar cuenta de una cierta graduación en estadios antropológicos que vendría a fundamentar un desarrollo teleológico a fines de una “mejora” de la humanidad. Así, en esta propuesta —que, como demuestro en este trabajo, Locke toma y se apropia— los habitantes del Nuevo Mundo deben ser educados e instruidos no solo

⁵ de Acosta, José (1989) (vol.2).

en las verdades cristianas, sino en todo ejercicio que exalte la dignidad humana en cuestión. Esta relación pedagógica entre Europa y América daría cuenta que es el continente elegido por Dios para diseminar por el mundo las verdades científicas y teológicas es Europa.⁶

Bárbaro, en la tipología acostiana, es todo aquel individuo quien cumple con, al menos, una de las siguientes descripciones:

- (1) Aquellos que, aunque se alejen de las prerrogativas dadas por el evangelio poseen, aun así, regímenes políticos estables, lo que hace que no se aparten de la correcta razón. Entre estos se encuentran los chinos y japoneses, en cuyas culturas se desarrollan artes y letras, posibilitando así la existencia de magistrados y academias. Estos son, de todos, los menos bárbaros.
- (2) Aquellos quienes no usan letras, pero, aún así, poseen títulos políticos y gobierno establecido. Entre ellos, se encuentran referidos los mexicanos y peruanos, que a falta de instituciones políticas y jurídicas suplieron la inexistencia de escritura con ingeniosos instrumentos como el quipus. Estos poseen un grado de barbarie medio.
- (3) Aquellos que no poseen ningún tipo de institución política y que cuyas practicas se alejan de las comúnmente llamadas civilizadas. A esta clase de bárbaros es que pertenecen pueblos del Caribe, que llevan a cabo prácticas de antropofagia, entre otros. Estos son catalogados como los mas bárbaros de todos.

La referencia acostiana a la clasificación bárbara respecto de los habitantes de las Américas deposita, en el europeo, la posibilidad (y necesidad) de educación del último sobre los primeros, es decir: el texto de Acosta promueve una forma particular de pedagogía que imprime, en aquellos habitantes de América, los correctos modos de desempeñarse en la vida pública y hacia dentro de la esfera privada (el ámbito espiritual). En Acosta se hace patente una necesidad pedagógica que eduque la

⁶ Quijano sostiene que los pueblos conquistados por los europeos (a lo largo de la historia de conquista) evidencia la creencia (datada, incluso en varios documentos) de la creencia de que los colonizadores eran superiores a los colonizados y que ello se debía a que los pueblos indígenas eran “anteriores a los europeos” (Cf. Quijano, 2019, p. 268)

naturaleza humana. Desde esta perspectiva, la evangelización y el camino hacia la civilización son inseparables. Este conjunto de ideas respecto de la barbarie en general y de los indioladinos en particular llevó a que, para gran parte del conjunto de políticos y estudiosos de la época, se torne inobjetable la obligación de conquista, que debían llevar a cabo los europeos sobre los amerindios, a los fines de civilizar a los pueblos del Nuevo Mundo (Del Valle, 2013).

Los postulados de Acosta, sus experiencias y visión respecto de los pueblos que él refería como bárbaros, sirvieron a la construcción de la modernización del imperio español (Caraccioli, 2017). El trabajo de la *Historia natural* surge en el contexto de la conquista española, y pone de manifiesto la diversidad cultural y biológica con la cual Europa se encontró tras la conquista. En este contexto argumental, el sistema de Acosta promueve que la soberanía solo reside en la Europa (cristiana), la cual posee el absoluto poder sobre los modos de vida de los habitantes de la Tierra.⁷ El pensamiento eurocentrista denota, a las claras, una preponderancia del desarrollo de la cultura del Viejo Mundo por sobre el Nuevo, “superioridad” que, como se verá más adelante, Locke utilizará como herramienta argumental para sus propios fines, en relación a América.⁸ Cabe recordar que “la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América... La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras” (Quijano, 2019, p. 261). Para Mignolo (2008):

el racismo regula las clasificaciones de comunidades humanas en base a la

⁷ Esta caracterización de quienes podrían ser considerados “no soberanos” sobre sus posesiones, o mejor dicho sobre las tierras que habitan, exceptúa a los japoneses y chinos por las razones ya expuestas supra.

⁸ Los componentes morales que pueden hallarse en la obra de Acosta determinan, como indica Víctor Santos Vigneron de La Jousselandiere, que el termino bárbaro es utilizado “por Acosta para definir a las poblaciones extraeuropeas” (de La Jousselandiere 2012, p. 8). La marca fundamental de los bárbaros, para Acosta, era la inclinación natural a la servidumbre, lo que los disponía a la esclavización. Esta inclinación a la servidumbre venía fundamentada por la tratadística escolástica de cuño aristotélico, en donde se encontraban los argumentos filosóficos para la esclavitud natural. En lo personal no estoy de acuerdo con esta tesis, ya que no solo son las “poblaciones extraeuropeas” aquellas ante las cuales Acosta lleva a cabo una crítica antropológica anclada en una tesis teológica, sino que habrá regiones y naciones de Europa a las cuales, la crítica, también puede ser aplicada por existir, allí, sociedades no cristianas.

sangre y al color de piel. Mientras en España, “conversos” y “moriscos” marcaban la mezcla de sangre con la religión, en América, fueron los/las “mulatos/as” y los/las “mestizos/mestizas” quienes ocuparon el lugar equivalente. Quienes clasificaban, quienes controlaban el saber, eran hombres cristianos y blancos. (p.9).

En este sentido, el mismo concepto de raza (cómo se verá más adelante) tiene su fundación histórico—conceptual en la conquista de América, ya que tanto “raza como identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación que indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces social básica de la población” (Mignolo, 2008, p.9).

Las tesis de Las Casas sobre los indioladinos

Bartolomé de Las Casas polemizó con Juan Ginés de Sepúlveda. Los alegatos de Las Casas en contra de la visión de Sepúlveda se hicieron rápidamente conocidos en todo territorio americano. Para Sepúlveda, los derechos humanos solo correspondían a los europeos, y por tanto toda existencia cultural “no europea” catalogaba como “bárbara” (Beuchot, 1994, p. 42). En este marco de debate, Las Casas explica que el término “bárbaro” tiene cuatro acepciones posibles: 1. Quien por vicio o depravación grave se aleje de la ley natural e incurra en acciones inicuas o crueles; 2. Pueblos que hablan una lengua extraña; 3. Quienes viven insocialmente sin leyes, sin instituciones; 5. Los infieles.⁹ Las Casas sostiene que solo los bárbaros en el tercer sentido, esto es, aquellos quienes viven por fuera de las instituciones políticas dadas por los pueblos soberanos, pueden ser llamados propiamente bárbaros¹⁰. Las Casas concebía que la evangelización

⁹ Cf. Zorrilla, Víctor, (2012, p.89) y Beuchot Mauricio (1991, pp.120-121)

¹⁰ “Hay cuatro clases de bárbaros que agrupa a todos los que no conocen a Cristo. En efecto, todo pueblo que por buena organización política que tenga, cualquier hombre por muy sabia que sea, tiene la barbarie del pecado en grado máximo, si no ha sido instruido en los misterios de la filosofía cristiana. Ahora bien, no puede ser limpiado de esos pecados si no es con los sacramentos y en virtud de la ley cristiana, que es la única inmaculada que transforma las almas, liberando y limpiando el corazón de los hombres de

promovería la salvación de los bárbaros, permitiendo que los indioladinos sean abrazados no solo por la religión cristiana sino, también, por la razón europea, convirtiéndose así en seres con dignidad y propensos a la salvación.

Los corolarios lacasianos de la esencia de lo humano en cuestión son extensibles a los habitantes del Nuevo Mundo. El primero de tales principios asevera que existe una “unidad específica de toda la humanidad, pues todos los hombres cumplen unívocamente y sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición de ‘animal racional’ que compete al ser humano” (Beuchot, 1996, p.66). Es por ello que Las Casas también sostuvo que el hombre es libre por cuanto es racional. Si acaso hay relaciones de poder entre particulares, ello se debería (únicamente) a circunstancias accidentales. Un tercer predicado sobre la naturaleza humana radica en que es propio del hombre ser un animal social, ya que de otro modo —viviendo aislado de su especie— perecería. Por último, se comprueba que el hombre es un ser tendiente a la religiosidad. Esta inclinación no es otra cosa más que natural.

Estas observaciones sobre la naturaleza humana denotan (1) que los hombres son libres e iguales, no importa la región del mundo que habiten —o en la cual hayan nacido— y, a su vez, (2) que ello es independiente del modo en que cada sociedad lleva a cabo los modos propios de legislación soberana. La determinación de la existencia de un “derecho humano” universal (tal su acepción) vendría a deslegitimar la invasión por parte de la razón europea, pero sobre todas las cosas pondría en descrédito todo aquel conjunto de argumentos sostenidos tanto por Sepúlveda (en primera instancia) cómo, también así, por Acosta. En el texto *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Las Casas sostiene que en toda la Tierra no hay nadie —refiriéndose a pueblos o naciones— que no sea libre, o que al menos tenga posibilidad de ello. Esta libertad estaría cimentada en la potencia que tienen los pueblos de diversas partes del

todo pecado y de la superstición de la idolatría, de la que nace la fuente de todos los males que hacen la vida, tanto privada como pública, desgraciada e infeliz, según dice el libro de la Sabiduría: *pues el principio de la fornicación es la búsqueda de los dilodos y su invención corrompe la vida*” (Las Casas, 2000, p. 39). Una clasificación complementaria del concepto de “bárbaros” se da en las pp. 17-18 del mismo texto.

mundo de ser evangelizados (Las Casas, 1975). Habría, así, un principio teológico que sustentaría el corolario de la igualdad entre los pueblos. Tal principio podría referirse como la *tendencia natural a la evangelización*. Este principio no es menor, ya que, mediante el mismo, el indioladino no solo puede ser abrazado por la fe cristiana, sino ser visto como un igual respecto del habitante de Europa.

La relación de la antropología lacasiana con la organización política denota que, para Las Casas ningún pueblo (por más superior que se crea) posee el derecho de atacar —o destruir— reinos ajenos. Si ello llegara a acontecer, todo pueblo que padeciera el avance de otra nación podría (por más bárbaro que este fuera) defenderse legítimamente, pudiendo a su vez castigar al “pueblo más culto con la muerte” (Las Casas, 2000, p.37). En esta defensa de la soberanía de todo pueblo, Las Casas sostiene que toda guerra perpetuada ilegítimamente atenta contra la ley natural. La guerra es legítima solo como defensa de un pueblo ante el avance de otro sobre dominios del primero. Si bien Las Casas sostiene que existen culturas “superiores” respecto de otras, tal situación (relacional) no da derecho legítimo a la conquista e invasión. Ninguna cultura tiene, así, poder de diezmar a otra y conquistarla, anexando sus territorios por medio de la fuerza de invasión.¹¹ Los textos lacasianos están plagados de referencias a la igualdad y libertad humana como condición necesaria de todo pueblo que ha habitado (o habita) la tierra. Esta aseveración de igualdad y libertad que radica en la existencia de un “derecho humano universal”¹² cimienta un desarrollo argumental que erige una defensa sobre los indioladinos en contraposición a los deseos de invasión, colonización y extracción de recursos de las tierras americanas por parte de los habitantes del Viejo Mundo.

Las Casas fue un acérrimo defensor de la soberanía amerindia no solo desde una

¹¹ Las Casas habla de “cultura superior” entiendo, en sentido cristiano. Sería una “cultura superior”, en este contexto, toda aquella que practique la religión cristiana y que, a su vez – en el marco bélico del cual habla el pasaje— lleve a cabo una invasión a otra nación. Así, habría legítima defensa de una nación bárbara sobre su territorio incluso cuando el mismo fuera invadido por una nación cristiana con ánimos de expansión.

¹² Cf. Beuchot, Mauricio, (1996); Kenneth, Pennington (1970, pp. 149-161); Kenneth Pennington, (2018, p. 98-115); Ulrich Duchrow, Franz Hinkelammert (2004).

óptica antropológica, sino también promoviendo un principio político rector importantísimo para la correcta práctica de la religiosidad, el principio *Quod omnes tangit*. Este principio significaba que “aquello que tocaba a todos debía ser aprobado por todos” (Casas, et al. 1992). En otras palabras, toda manifestación despótica sobre un territorio es ilegítima, ya que solo los habitantes de un mismo suelo pueden disponer qué tipo de leyes ellos mismos deben obedecer.¹³ Los alcances del poder papal se verían determinados por la voluntad que emana del conjunto del Pueblo (cristiano). En resumen, el Papa no podía dar a los fieles nuevos reyes sin su consentimiento. A las claras es plausible entender la aplicación política de este principio en el contexto histórico de la conquista del Nuevo Mundo. Las Casas sostiene que el principio canonista *Quod omnes tangit* no solo debía ser aplicado hacia dentro de los márgenes del poder eclesiástico, sino también del poder real sin considerar las implicancias en el espiritual. Esto da cuenta de una intención temprana de secularización en el filósofo español.

La aplicación del principio a las instituciones del poder real determinaría que los soberanos debían ser aceptados por aquellos a quienes estos debían gobernar. Si no eran avalados por los habitantes de cada territorio, los gobernantes eran ilegítimos. Sobre esto Jean Pierre Clément refiere que para Las Casas los españoles “no tenían ningún derecho para maltratar a los indios (él escribe ‘tiranizar’), para matarlos o para reducirlos a esclavitud, porque el rey de Castilla no tenía ningún derecho sobre ellos, y porque ellos no lo habían aceptado como soberano, ni habían firmado con él contrato ni tratado” (Clément, 2013, p.78).

En este sentido, uno de los aportes fundamentales de Las Casas a la tratadística descolonial y a la temprana crítica de la modernidad es la defensa de la libertad e igualdad que poseían los amerindios en relación a los europeos. Si los primeros estaban destinados a abrazar las Sagradas Escrituras y la fe cristiana, ello solo podía significar que estaban destinados, también, a la dignidad. En otras palabras, la libertad de la que

¹³ La formulación de este principio se encuentre en *De thesauris*. Cf. Casas, B. D. L., & Losada, Á. (1992, 11.1)

disfrutaban los pueblos amerindios no podría ser jamás diezmada y los poderes políticos que debían erigirse sobre estos nuevos territorios debían contar con la aprobación de aquellos mismos habitantes.¹⁴

El orden colonial y la incipiente modernidad

Tzvetan Todorov refiere que “el descubrimiento de América, o más bien de los americanos, es sin dudas el encuentro más asombroso de nuestra historia... los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India o China, su recuerdo está ya presente desde los orígenes” (Todorov, 2003, p.14-15). La conquista de América culminó, para Quijano (2019), en la globalización. Este “proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (p.255) inició en aquel viraje al Nuevo Mundo. En esta misma línea argumental, Dussel refiere que “La filosofía política moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica” (Dussel, 2005, p.37). La Modernidad sería, así, el resultado conjetural de que los españoles hayan llegado al suelo del (mal) llamado Nuevo Mundo. Es por ello que Dussel refiere que “Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos” (2005, p.37). En palabras del filósofo argentino, Las Casas promueve una “*pretensión universal de validez* que obliga ética y políticamente a tomar ‘en serio’ los derechos (y por ello también los deberes deducibles de esos derechos) del Otro, de manera ejemplar en el siglo XXI” (Dussel, 2005, p. 38).¹⁵

Las Casas, en efecto, desde la óptica discursiva de un aparato argumental que se

¹⁴ Cabría preguntar cómo es que Las Casas objetiva el concepto de “pueblo” dándole un sentido unívoco a las diferentes voluntades reales de los habitantes en América. En este mismo sentido podría también preguntarse qué hace a un pueblo ser pueblo, también, dentro de la lógica lockeana. Esta última pregunta intenta ser respondida por Franklin en su libro *John Locke and the theory of sovereignty: mixed monarchy and the right of resistance in the political thought of the English Revolution*. Cambridge University Press, (1978).

¹⁵ El subrayado aparece en el original.

contrapone a la conquista de Europa sobre América, promueve un relato antitético a toda la modernidad, “localizado” en América Latina (Dussel, 2005). La importancia de Las Casas en el relato de la modernidad es la de su antagonista. Las Casas se propone estructurar una crítica (incluso sin saberlo) a la incipiente modernidad que se está abriendo camino tras el avance europeo sobre nuevas tierras. Esta crítica de Las Casas sobre la modernidad alcanza los límites de la negación de la Otredad. Para Las Casas la racionalidad humana se expresa de diversas maneras, lo que obliga a considerar aquellas características positivas que las culturas indioladinas poseen. En este sentido se pueden observar rasgos positivos en las culturas del nuevo continente. Las Casas defiende la idea de que los indioladinos pueden conocer las verdades científicas que se hallan en Europa, baste para ello un maestro que los guíe en el camino pedagógico.¹⁶ Todo este conjunto de dictámenes proclives a la defensa de las culturas indioladinas significó (y aún lo hace) una gran contribución al pensamiento político y jurídico, ya que, mediante la defensa de la soberanía amerindia, Las Casas cimentó los principios de los “derechos humanos”.¹⁷

Respecto del texto de Locke, que es central para el desarrollo de este trabajo, Hinkelammert demuestra que el *Segundo tratado...* no solo sirve de fundamento para la extracción de recursos naturales en suelo americano, sino también para fundamentar la conquista en todo su esplendor. La invasión a América tomaría el color de una necesidad para dar fin a problemas económicos que, de manera concomitante, la corona inglesa debía enfrentar. Esta situación también permeó la posibilidad de repensar los

¹⁶ Aun considerando la defensa de Las Casas respecto de la soberanía amerindia, es clara la alusión de que los nativos americanos necesitan de la pedagogía europea para alcanzar verdades universales tanto científicas como, así también, espirituales. Sin embargo, tal empréstito no debe ser, en modo alguno, promovido mediante la violencia física. La forma particular de aseverar un correcto tránsito desde el conocimiento amerindio al europeo es mediante la instrucción pacífica.

¹⁷ Una lectura obligada en el estudio de los principios filosóficos sobre los Derechos Humanos es la de Forst, para quien dichos derechos tienen su origen tanto en las proclamas Levellers contra la corona inglesa como en la *La declaración des droits de l'homme et du citoyen*. Forst no observa, en esta genealogía de los Derechos Humanos, el aporte significativo que hace Las Casas. (Cf. Forst 2010, 2014). Habría, así, una línea de estudio aún no abordada en pos de una crítica genealógica al concepto de Derechos Humanos que defiende Forst y que centraría su estudio en la conceptualización que sostiene Las Casas respecto del fundamento de los mismos.

fundamentos de lo político, ya que la situación imperialista precisaba de una renovada teoría política que sustente el hambre de conquista (Duchrow & Hinkelammert, 2004; Arneil, 1998).¹⁸ La concepción legal que emana de los tratados lockeanos, argumenta Hinkelammert, son utilizados para sostener la invasión de países del primer mundo sobre países del tercer mundo (Duchrow & Hinkelammert, 2004). Esta “justificación” política de avance de unos Estados sobre otros tiene un fuerte anclaje en la teoría lockeana sobre los estados de guerra. Para Hinkelammert (2004) “la construcción del estado natural tiene una importancia clave. Ella le permite [a Locke] transformar toda resistencia a la burguesía en una guerra de agresión, frente a la cual la burguesía enarbola el lema de la paz y de la defensa legítima” (p.51).

La razón instrumental lockeana se encarna en los mecanismos de control del poder y del mercado, quienes “deciden los fines, los medios y los límites del proceso. El mercado es el piso, pero también el límite de la posible igualdad social entre agentes” (Quijano, 2019, p. 275). La razón instrumental moderna que se ha constituido como hegemónica a través del tiempo da cuenta de la existencia de conflictos de interés en función de la diversidad social que debe ser “democratizada” (Quijano, 2019).

Volviendo al pasaje de la obra lockeana que aquí analizo, Locke allí hace uso, como ya se indicó, de la obra de Acosta *Historia natural y moral de las indias*, particularmente del pasaje *I. I, c. 25*. En este contexto, Locke refiere la importancia de sostener la diferencia antropológica que manifiesta Acosta entre el sujeto europeo y el habitante amerindio en función de la superioridad del primero por sobre el segundo. Habrá “bárbaros” y “civilizados” que pugnan unos con otros por los recursos naturales del mundo, pero a los que solo los segundos tienen legítimo derecho. El pasaje 102 del texto de Locke no alude a Las Casas, aunque sostengo que su interlocutor, más que Acosta, es aquel. Ello en razón de que Las Casas fue un gran defensor (sino acaso el más importante) de la soberanía amerindia, y que fue, además, lectura obligada por

¹⁸ Arneil (1998) refiere que el principal objetivo del Segundo Tratado de Locke fue el de “mover al rico —es decir, aquellos que tenían el dinero y la capacidad para plantar— al nuevo mundo para asegurar el éxito de la plantación” (p.10), lo que sugiere la intención colonialista del Locke.

aquel entonces de toda persona que estuviera interesada por los derechos soberanos de los indioamericanos, sea tanto para defender los mismos, ya para denostarlos. Locke, discute y argumenta en contra de Las Casas en su tratado político, no solo en función ya de describir una diferencia antropológica respecto del amerindio y el europeo, sino en vista a promover la necesidad de un sistema extractivista y soberano (europeo) sobre los pueblos indígenas en América.

El modo en que el texto de Locke debe ser leído es bajo la mirada crítica que observe que el filósofo inglés verá cómo necesaria la conquista de América, promoviendo un sistema extractivista de sus recursos naturales en función de la diferencia substancial entre el habitante europeo y el americano, con vistas a producir un sistema político que oblitere las libertades de estos últimos. Los argumentos que Locke presenta para justificar la invasión a América son hoy día —tal cual explica Hinkelammert— utilizados por potencias mundiales para subyugar a países tercermundistas. En este sentido, el sistema lockeano busca acentuar las razones (ya esgrimidas por otros pensadores cómo ser, en este caso, Acosta) que sostienen los actos de invasión y conquista.

El sistema lockeano promueve una serie de razones que no solo justifican la invasión y esclavitud, sino que las tornan necesarias. Esta justificación tiene, además de fundamentos gnoseológicos que se pueden encontrar en *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹⁹ o bien en *Ensayos sobre la ley natural*²⁰, ciertos límites

¹⁹ “Como los niños, los idiotas, los salvajes y la gente analfabeta son, entre todos, los menos corrompidos por los hábitos o por las opiniones prestadas, ya que el estudio y la educación no han forjado aún en nuevos moldes sus pensamientos nativos, ni por introducción de extranjeras y prejuiciadas doctrinas han sido enturbiados aquellos bellos caracteres que la naturaleza ha escrito allí, sería razonable imaginar que, en sus mentes, esas nociones innatas estarían expuestas a la vista de todos, como ciertamente acontece con los pensamientos de los niños.” (Locke, 1999, p.38).

²⁰ “Si la ley natural estuviese escrita en los corazones de todos los hombres, uno debiera creer que entre aquellas personas esta será encontrada indemne y sin desperdicio. Pero cuando consulta las historias tanto del viejo como del nuevo mundo, o el itinerario de los viajeros, fácilmente observará que tan alejados de las morales se encuentran estos pueblos [los amerindios], que tan alejados están respecto de los sentimientos humanos...y nadie creerá que la ley de la naturaleza es mejor conocida y observada entre estas tribus primitivas y no tuteladas desde que entre ellas parece que no existe el menor rastro de piedad, sentimientos de misericordia, fidelidad, castidad, y del resto de las virtudes; muy por el contrario, ellos desperdician su tiempo miserablemente entre robos, libertinajes y asesinatos.” (Locke, J., & Goldie, M., 1997, p.98), [la traducción es propia]

espaciales (cómo da cuenta Charles Mills) en tanto que la espacialidad geográfica es considerada dentro de los márgenes de sujetos “blancos” y sujetos “negros”. Los primeros serán quienes tengan derecho a diezmar a los segundos, y tales razones se encontrarían en los modos de producción de unos a diferencia de los otros. En este sentido, el conjunto de sujetos que producen de un modo industrial (“blanco”) serán quienes puedan (deban) poblar otros espacios no industrializados. Es así como “blanco” no solo denota “industrial” sino —además— domestico. Lo “blanco” es aquello a lo cual ontológicamente (y gnoseológicamente) se está “más próximo” en esta lógica dicotómica, relegando a “lo negro” a espacios salvajes. Esta dicotomía “blanco/negro”, “civilización/salvajismo” que acentúa Mills se emparenta, como ya he referido, con una disposición geográfica fundante: en América estarán los habitantes que, aun sin ser necesariamente proclives a la esclavitud por no ser hijos de Caanán (cómo es el caso de los habitantes de África), deben/pueden ser esclavizados o utilizados cómo siervos de los conquistadores.²¹ El “contrato racial”, tal el nombre que el autor da al tipo de contrato que representa y sostiene una diferenciación entre sujetos no amparada en una realidad ontológica sino en un discurso moral proclive a la diferenciación de sujetos en concordancia con modos de producción, es una de las maneras en que es entendido, a contrapelo, el *trust* lockeano.²²

Esta situación respecto de América, donde no existe el contrato social, donde se carece, según Locke, de principios morales que regulen las transacciones económicas entre sujetos, o en donde se llevan a cabo prácticas impropias, puede ser diezmada con

²¹ Esta racialización de la que da cuenta Mills respecto de los tratados lockeanos no se corresponde, en absoluto, con un aspecto fenotípico de los sujetos, sino más bien con un aspecto cultural que no se puede traducir, en modo alguno, con una fisionomía ni colectiva ni individual. Así, la propuesta de Mills es que puede haber sujetos “blancos” (dentro de los márgenes de este sistema de “superioridad” gnoseológica y ontológica) que no sean propiamente personas o sujetos “blancos”. La pertenencia a uno de los dos conjuntos dicotómicos se daría por cierto conjunto de prácticas culturales que posicionarían a un individuo (o conjunto de individuos) en uno de ambos grupos. (Cf. Mills, 2021, p.496)

²² Otra de las formas en que es criticado el pacto social lockeano puede encontrarse en Carol Pateman y Stacy Clifford Simplican (Cf. Pateman, C., 2016; Simplican, S. C. 2015). También respecto de los estudios descoloniales María Lugones lleva a cabo un arduo trabajo en la que identifica el origen del concepto de género, como aquel otro de “raza”, también en la conquista de América. Cf. Lugones 2003, 2007, 2008.

la anexión de estos territorios (y de sus respectivos habitantes) a Europa. Sin embargo, la empresa, además de ser acompañada de una serie de principios filosóficos, antropológicos y políticos, también debe serlo de la mano de la fuerza. Es por ello que la “apelación a los cielos” cobra tanta importancia en el sistema político lockeano: allí donde las razones y el discurso no puedan ser sustento de la ciudadanía y política, debe serlo la fuerza, tanto hacia dentro de una misma nación (tal el caso del derecho de rebelión) como así también hacia afuera de ella (cómo ser el caso de las guerras de conquista).²³

Para Locke, ya que en América no se conoce la Ley Natural, y por lo mismo no hay habitante alguno que sepa cómo hacer uso de la industriocidad para maximizar los frutos de la humanidad en razón del trabajo aplicado al suelo, los habitantes del Nuevo Mundo solo podrían poseer propiedad por medio de la caridad.²⁴ La inexistencia del conocimiento de la Ley Natural se traduce en la inexistencia de modos legítimos de apropiación del suelo y de sus frutos. El límite que permite la adjudicación de una actividad dentro de la legitimidad dada por la razón pareciera estar determinado por un conjunto de corolarios que tienen una fuerte relación con el proyecto teológico que asiste a la misma teoría lockeana, esto es: el de una teología cristiana que ve en la “productividad industriosa” la voluntad de Dios.

Este proyecto de justificación de la ilegitimidad de la actividad de los habitantes de América es eurocéntrico en tanto que el mismo emana de una lógica que se reproduce, previamente, en países del Viejo Continente. Es así que toda vez que Locke observa la actividad del amerindio la compara con aquella que se da en muchos países de Europa y considera que el tipo de actividad del Viejo Continente debe ser considerado como legítimo lo que, a su vez, sirve de modelo para justificar que otros modos de producción no lo sean.²⁵

²³ Cf. Psychaux, Diego F, 2021, p.204.

²⁴ Cf. Squadrito, K. 2002.

²⁵ El fundamento del cristianismo está, en principio, en las Sagradas Escrituras. Genealógicamente hablando, el origen de los preceptos morales teologales está en el Éxodo judío sobre territorios helénicos. Sin embargo, si bien el origen del cristianismo podría situarse en este evento histórico que se circunscribe a la geografía de occidente medio, no menos cierto es que Europa se adueñó, durante gran parte de la

El proyecto colonial lockeano no solo se evidencia hacia fuera de los límites geográficos europeos en vistas de América y sus habitantes, sino que a su vez es aplicado hacia dentro de estos propios límites. Arneil (2017) refiere que existe un “colonialismo domestico” que viene a legitimar modos de relaciones sociales que determinan espacios y actividades que ciertos sujetos deben habitar y llevar a cabo. La propuesta de Arneil es la de criticar, entre otras cosas, una visión que ancla la importancia del colonialismo solo sobre invasiones de unos países sobre otros. La colonización, en este sentido, no solo es “externa” (hacia fuera de los límites políticos de una nación), sino que también se evidencian modos de colonización hacia dentro de estas mismas naciones o territorios. El concepto del “colonialismo interno o domestico” [*inner colonialism/domestic colonialism*] en palabras de Arneil viene a suponer que existen modos de colonización ya dentro de aquellas mismas naciones que han llevado a cabo acciones de invasión sobre otras tierras. Ejemplos históricos, según Arneil, pueden ser la existencia de granjas coloniales en Booth (Essex), las colonias agrícolas de Mettray en Francia, las colonias de CCF Metis en Saskatchewan, etc.²⁶

Pareciera que el modo de argumentar respecto de la existencia del colonialismo interno o domestico se contrapondría con el modo en que yo mismo sostengo que el sistema lockeano es eurocéntrico. Sin embargo, considero que el modo en que el pensamiento de Locke es eurocéntrico se aprecia mejor en relación a América. Locke supondrá que los modos de ejercicio de una determinada forma de producción (la industrial) no se observa en América, y que pese a que en Europa no toda forma de producción es industrial (tal cual da cuenta el estudio de Arneil), sí es posible pensar que la referencia respecto a la ilegitimidad en América solo puede ser apreciada a la luz de los modos legítimos que solo se dan en (algunas regiones de) Europa.

Locke defiende un sistema de extracción propio de cierto conjunto de sujetos en

época medieval y principio de la moderna, de las verdades reveladas que allí primaban de modo revelado. Se tradujo esto en una serie de principios morales ciertas ideas que dieron origen a un conjunto de prácticas que concluyeron en la invasión a otros territorios, en vistas a la aplicación de ciertos mandatos teologales.

²⁶ Arneil, B. 2017, 2020, 2018; Quijano 2019.

Europa, no en América, no en ninguna otra parte del mundo (incluso sostiene, como ya se ha referido, que lo propio de los habitantes de África es que los mismos sean esclavizados, lo que determinaría que ellos no tienen ningún derecho sobre el producto del trabajo sobre la tierra). Ese grupo de sujetos *europesos* son aquellos que han podido conocer, mediante su cultura y entorno, una serie de principios universales encuadrados dentro de la Ley Natural. Es así como, en lo relativo a América, Locke es un eurocentrista, en tanto que niega otros modos de producción que no emanen de cierto conjunto de sujetos europeos, a saber: aquellos que hacen un uso legítimo de los productos que se extraen de la tierra al ser trabajada. Si bien Arneil intenta dar cuenta de que Locke no puede ser considerado un eurocentrista porque lo mismo que acontece respecto del exterior (esto es, de las tierras que el colonialismo intenta apropiarse) sucede hacia dentro de los límites propios de Europa, sostengo que ella se equivoca ya que el modo en que Locke determina qué debe ser considerado propiamente legítimo respecto de los modos de apropiación de bienes exteriores es únicamente el ejercicio que lleva a cabo la persona industriosa de Europa (modos de producción y extracción que tienen su fundamento en un sentido teológico cristiano y que se identifica con modos de producción agrarios pre-capitalistas²⁷). En este sentido es que sostengo que Locke, respecto de América, puede ser considerado un eurocentrista, ya que en su propuesta sistémica de extracción de recursos en el Nuevo Mundo Locke lleva a cabo toda una argumentación tendiente a enaltecer ciertas cualidades y características de cierto conjunto de sujetos europeos: *los industriales*. Así, al ver Locke a los indígenas americanos observa en ellos modos inferiores de estadios de desarrollo cultural y gnoseológico, lo que se refleja en modos impropios e ilegítimos de apropiación. Los habitantes de América no son considerados como una raza inferior (como si acontece respecto de los nativos africanos), sino como un conjunto de seres que deben ser educados e instruidos en las prácticas de sociabilidad y extracción de cierto conjunto de sujetos europeos, aquellos quienes conocen por revelación y por medio de su razón,

²⁷ Cf. Wood, E. M. 1998.

los modos correctos de legitimar el trabajo.^{28 29}

La empresa de Locke respecto de sus deseos de colonialidad trascienden el mismo tratado sobre el Gobierno Civil y se adentra, también, en las páginas que dan existencia a su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Allí Locke (1999c) refiere que:

Como los niños, los idiotas, los salvajes y la gente analfabeta son, entre todos, los menos corrompidos por los hábitos o por las opiniones prestadas, ya que el estudio y la educación no han forjado aún en nuevos moldes sus pensamientos nativos, ni por introducción de extranjeras y prejuiciadas doctrinas han sido enturbiados aquellos bellos caracteres que la naturaleza ha escrito allí, sería razonable imaginar que, en sus mentes, esas nociones innatas estarían expuestas a la vista de todos, como ciertamente acontece con los pensamientos de los niños. (p.98).

Esta idea de considerar a los niños y salvajes como humanos (no así personas, por carecer de derechos propios), se emparenta con aquella otra visión que tiene Locke y de la que da cuenta en *Ensayos sobre la ley natural*, en donde se indica que los salvajes no poseen ideas innatas en su interior y que, por tanto, no conocen la virtud.³⁰

Ambos ensayos de Locke dan cuenta de que su empresa gnoseológica se corresponde con su empresa política. Allí donde no haya sujetos poseedores de soberanía, tanto sobre sí mismos, como sobre las tierras que habitan, habrá un deber de los colonos europeos de instruirlos en las artes de la virtud. Así, Locke puede ser

²⁸ Esta tendencia lockeana a la instrucción de los habitantes del nuevo mundo bien puede ser una consecuencia de la influencia de Acosta.

²⁹ Squadrito (2002) sostiene la tesis de que Locke defiende la existencia de diferentes estadios de conocimiento.

³⁰ Claro que la idea de Locke en este ensayo, al menos en lo tendiente al capítulo sobre el cual me baso aquí, es el de proponer una visión crítica a aquellos quienes sostienen que existen ideas innatas en las almas de los sujetos. Si así fuese, sostiene Locke, se encontrarían tales ideas en las mentes y corazones de los salvajes (aquí Locke no diferencia de qué salvajes está hablando). En este sentido, y en resonancia con lo expuesto sobre el *Tratado sobre el Gobierno Civil*, Locke vendrá a sostener que aquellos sujetos que viven por fuera de Europa (sea en América, sea en África), carecen de conocimiento sobre la Ley Natural. (Cf. Locke, J., & Goldie, M. 1997, p.98)

apreciado desde dos frentes distintos que conllevan, independientemente uno del otro, una misma y única conclusión: la colonización. Ya sea desde una óptica racista (cómo intenta hacer ver Mills, o Quijano, entre otros), ya sea desde una lógica eurocéntrica (cómo propone Squadrito), Locke defiende la *necesidad* de colonizar y explotar África (por razón de que allí habitan los hijos de Canaán) y América (por encontrarse allí sujetos dispuestos a la servidumbre e instrucción sobre las virtudes eurocéntricas de corte industrioso). Es por ello que la postura de Arneil, sobre la existencia de colonialismos internos hacia dentro de las propias fronteras de Europa, no contradice mi propia postura y lectura sobre Locke, pero sí de algún modo considero que queda “a medio camino” en tanto que no es capaz de explicar por qué Locke sostiene que los modos propios de apropiación emanan, únicamente, de Europa (aunque no de toda ella).

Conclusión

Es imperioso, para entender los avatares que se vivencian hoy día en el siglo XXI sobre las concomitantes invasiones llevadas a cabo por países imperialistas sobre otras regiones, dar cuenta de las formas en que los tratados que fundamentaron la conquista y el colonialismo sobre América, debatieron con las ideas de la tardía escolástica. En este continuo debate se sustentó y se edificó el gran conjunto de conceptos que promueven las diferencias raciales,³¹ étnicas e incluso espirituales sobre las cuales tantos discursos políticos que intentan justificar la invasión han sido promovidos.

Las propuestas lockeanas son, hoy día, bibliografía recurrente para quienes sostienen superioridades de unas formas culturales sobre otras. Baste con ello solo observar los modos en que el capitalismo sostiene las formas legítimas de extractivismo y se encontrará en ellas las propedéuticas propias del sistema de apropiación lockeana

³¹ El trabajo de Charles Mills sobre la racialización de un tipo particular de contrato, el llamado “contrato racial” es de patente importancia para el estudio sobre Locke desde esta mirada descolonialista y crítica respecto de su teoría de la justicia. Cf. Mills (2014).

o de aquellos que, leyendo a Locke, sostienen, modos de “hacer propio” lo común.³² La propuesta colonial lockeana no es azarosa, responde no solo a una intención de invasión y conquista inglesa sobre suelo americano, sino también a la expansión de un conjunto de ideas y conceptos que se contraponen a la defensa sostenida por Las Casas de la soberanía amerindia.

La lógica colonial aún hoy se mantiene, cómo propone Hinkelamert, hacia dentro de los propios procesos de políticas exteriores entre países de primer y tercer mundo. Esta lógica es deudora de los principios emanados de los trabajos de Locke, más puntualmente de aquellos que tienen, por finalidad, sostener la invasión de Europa sobre suelo americano y africano.

La propuesta colonial lockeana se articula como antagonista del conjunto de escritos en defensa de la soberanía amerindia propuestos por Bartolomé de Las Casas. Las Casas, en su empréstito por buscar una serie de justificaciones a la soberanía amerindia tras la conquista y ocupación española, concibe una serie de corolarios propensos a enaltecer la dignidad del indígena americano, así como también su soberanía sobre sus bienes y sobre modos legítimos de administración de lo público. Esta defensa del sujeto amerindio es aquello con lo cual se enfrentan los teóricos del colonialismo en tiempos de Locke. Sin embargo, enmarcar todo este debate solo dentro de los límites temporales de la temprana modernidad, es una empresa inútil. Los principios que rigen al colonialismo y al extractivismo aún hoy son moneda corriente entre los teóricos que se hacen eco de los modelos lockeanos. Entender los fundamentos y el encuadre desde el cual Locke debate ideas de la época medieval, entendiendo, a su vez, su postura eurocentrica respecto de América y racista respecto de África, podría reforzar los discursos contrahegemónicos que los teóricos de la soberanía y dignidad humana intentan sostener en contraposición a aquellos colonialistas.

³² Los debates actuales en torno a la legítima apropiación tienen, la gran mayoría de ellos, como interlocutor común a Locke. Cf. Simmons, (2014, 1989, 1994, 2001); Nozick (1974); Otsuka (2003, 1998).

Referencias bibliográficas

- Acosta, José (1954). *Obras del P. José de Acosta*. Biblioteca de Autores Españoles.
- Acosta, José (1989). *De procuranda indorum salute* (<<Corpus Hispanorum de Pace>>, vols. XXIII y XXIV), Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
- Armitage, David (2004). John Locke, Carolina and the Two Treatises of Government. [John Locke, Carolina y los dos tratados sobre el gobierno]. *Political Theory*, 32(5), pp. 602-627.
- Arneil, Barbara (2017). *Domestic Colonies, the turn inward to Colony* [Colonias domésticas, el giro hacia el interior de la colonia]. Oxford University Press.
- Beuchot, Mauricio (1991). Filósofos humanistas novohispanos. En Fajardo Reyes G. M. (comp.). *La tradición clásica en México* (pp. 281-307). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, Mauricio (1994). Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos. *Anuario Mexicano de historia del derecho* (6), pp. 37-48.
- Beuchot Mauricio (1996). *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, Herder.
- de Las Casas, Bartolomé (1975). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. (Atenógenes Santamaría, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- de Las Casas, Bartolomé (2000). *Apología, o, Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Consejería de Educación y Cultura.
- Caraccioli, Mauro, J. (2017). The learned man of good judgment: nature, narrative and wonder in José de Acosta's natural philosophy. [El hombre erudito del buen juicio: naturaleza, narrativa y maravilla en la filosofía natural de José de Acosta]. *History of Political Thought* 38(1), pp. 44-63.
- Clément Jean Pierre (2008) De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas. En Bataillon, G., Bienvenu, G., & Gómez, A.V. (Comp.). *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Del Valle, Ivonne (2003). From José de Acosta to the Enlightenment: Barbarians, Climate Change, and (Colonial) Technology as the End of History. [De José de Acosta al Iluminismo: Barbaros, cambio climatic y tecnología (colonial) como el Fin de la Historia]. *The Eighteenth Century*, 54(4), pp. 435-459.
- de La Jousselandière, Victor Santos Vigneron (2012). La doble marginalidad de José de Acosta: religión y soberanía en el virreinato del Perú (siglo XVI). *Summa Humanitatis*, 6(1), pp. 1-36.
- Dussel, Enrique (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514—1617). *Caribbean Studies*, pp. 35-80.
- Forst, Rainer (2010). The justification of human rights and the basic right to justification: A reflexive approach. [La justificación de los derechos humanos y el derecho básico a la justificación: un acercamiento reflexive] *Ethics*, 120(4),

pp. 711-740.

- Forst, Rainer (2014). *Justificación y crítica: perspectiva de una teoría crítica de la política* (Vol. 5009). Katz.
- Glausser, Wayne (1990). Three Approches to Locke and the Slave Trade. [Tres acercamientos a Locke y al comercio de esclavos]. *Journal of the History of Ideas*, 51(2), pp. 199-216.
- Locke, John, & Von Leyden, W. (1954). *Essays on the law of nature*. [Ensayo sobre la ley natural]. Clarendon Press.
- Locke, John (1960). *Two Treatises of Government*, [Dos tratados sobre el gobierno civil]. Cambridge.
- Locke, John, & Goldie, M. (1997). *Political essays*. [Ensayos políticos]
- Locke, John (1999). *Two Treatises of Government*, [Dos tratados sobre el gobierno civil]. Cambridge University Press.
- Locke, John (1999b). *Essay Concerning Human Understanding*, [Ensayo sobre el entendimiento humano]. Pennsylvania State University.
- Locke, John (1999c). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Edmundo O'Gorman, trad.) 2ª ed. Fondo de Cultura Económica.
- Lugones, María (2003). The inseparability of race, class, and gender in Latino Studies. *Latino Studies*, 1 (2).
- Lugones, María (2007). Heterosexualims and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22 (1), 186-209.
- Mayer, Alicia (2014). El pensamiento de Bartolomé de Las Casas en el discurso sobre el indígena. Una perspectiva comparada en las colonias americanas. *Historia Mexicana* (pp.1121-1179). (LXIII: 3). Colegio de México.
- Meek, Ronald, (2011). *Social science and the ignoble savage* [Las ciencias sociales y el salvaje innoble]. Cambridge University Press.
- Mills, Charles W. (2014). *The Racial Contract* Cornell University Press.
- Mills, Charles W. (2021). *Locke on slavery*. En *The Lockean Mind* (pp. 487—497). Routledge.
- Pateman, Carol (2016). Sexual contract [El contrato sexual]. *The wiley blackwell encyclopedia of gender and sexuality studies*.
- Fernández Psychaux, Diego. A. (2015). *La resistencia: formas de libertad en John Locke*. Prometeo.
- Fernández Psychaux, Diego, A. (2017). John Locke: las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad. *Colección* (20), pp. 37-74.
- Fernandez Psychaux, Diego A. (2021). John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia. *Bajo palabra. Revista de filosofía* (27), pp. 193-212.
- Mignolo, Walter D. (2008). Introducción. En Walter Mignolo (comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 7-11). Ediciones del Signo.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, state, and utopia* (Vol. 5038). Basic Books.
- Otsuka, Michael (1998). Self-ownership and equality: A Lockean reconciliation. *Philosophy & public affairs*, 27(1),pp. 65-92.
- Otsuka, Michael (2003). *Libertarianism without inequality* [Libertarianismo sin

- igualdad]. Clarendon Press.
- Pennington, Kenneth J. (1970). Bartolome de las Casas and the Tradition of Medieval Law. *Church History* 39(2), pp. 149-161.
- Pennington, Kenneth J. (2018). Bartolomé de las Casas. En Javier Martínez-Torrón y Rafael Domingo (comp.), *Great Christian Jurists in Spanish History* (97-115). Cambridge University Press.
- Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y política.
- Quijano, Aníbal (2019). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*, 28(1), pp. 255-301.
- Quijano, Aníbal (2007). Questioning “race”. *Socialism and democracy*, 21(1), pp. 45-53.
- Simmons, John A. (1989). Locke's State of Nature. *Political Theory*, 17(3), pp. 449-470.
- Simmons, John A. (1994). *The Lockean theory of rights* (Vol. 2). Princeton University Press.
- Simmons, John A. (2001). *Justification and legitimacy: Essays on rights and obligations*. Cambridge University Press.
- Simmons, John A. (2014). *On the edge of anarchy: Locke, consent, and the limits of society* (Vol. 275) [Al filo del anarquismo: Locke, consentimiento y los límites de la sociedad]. Princeton University Press.
- Tzvetan, Todorov (2003). *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI.
- Duchrow, Ulrich; Hinkelammert, Franz Josef, (2004). *Property for people, not for profit: Alternatives to the global tyranny of capital*. WCC Publications CIIR.
- Uzgalis, William (2017). John Locke, Racism, Slavery and the Indian Lands [John Locke, Racismo, esclavitud y las tierras indias]. En N. Zack (comp.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race* (pp. 21-30). Oxford University Press.
- Zorrilla, Victoria (2012). Educación, barbarie y ley natural en Bartolomé de las Casas y José de Acosta. *Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas* (6), pp. 87-99.