

# El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización

Karina Ochoa Muñoz\*

En la justificación teológica relativa a los naturales del Nuevo Mundo, hay tres tópicos íntimamente ligados a los discursos constituidos en la Conquista: la esclavitud (bestialización), la racialización (de los pobladores colonizados) y la feminización de los indios (que incorpora el sexismo y la misoginia); elementos que configuraron los patrones de poder y dominación, cuyo sentido llega hasta nuestros días. Las disputas entre Sepúlveda, Vitoria y Las Casas, que giran en torno al reconocimiento o no de los derechos de los indios, se decantan en una formación discursiva de racismo y anulación ontológica que constituye el pasado y continúa funcionando en la subjetividad moderna.

La privación de ciertos o todos los derechos a la población nativa del “Nuevo Mundo” (por cuestiones de ley natural, jurídica o moral), sin duda, fue un asunto de disputa entre los teólogos del siglo XVI. Desde diversas comprensiones y argumentos, autores como Ginés de Sepúlveda, fray Bartolomé de las Casas y fray Francisco de Vitoria llegaron a la misma interrogante: ¿pueden los amerindios ser reconocidos como “seres humanos” con plenos derechos teológicos y jurídicos?<sup>1</sup> Y si así fuese, ¿en qué

condiciones accederían al constructor “sujeto” en la dimensión espiritual, legal, política y/o social?

Los teólogos adscritos a la orden dominicana recurren a diversos planteamientos para explicar la naturaleza del indio/a. Las posturas van desde el reconocimiento a su *posible* humanidad hasta la afirmación de su animidad o barbarie, y desde allí debaten sobre: a) la legitimidad de la conquista; b) los métodos utilizados por los

heideggeriana— argumentos muy sólidos respecto a cómo el escepticismo misantrópico (entendido como sospecha sobre la humanidad de los “otros” colonizados), el racismo y la exclusión ontológica son los fundamentos de la colonialidad del ser y del saber. En este sentido plantea que: “A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados” (2007: 145).

peninsulares (es decir, la justeza de la guerra, que como contraparte tiene el planteamiento de la evangelización pacífica); y c) el reconocimiento, o no, de las estructuras despóticas de la organización política y social en las colonias americanas (las encomiendas, los repartimientos y los gobiernos impuestos desde España), las cuales resultan válidas desde la particular posición que abraza cada autor.

Sin embargo, en estos pensadores encontramos ciertos supuestos que constituyen la base del proyecto civilizador occidental, es decir, de la Modernidad con su *ethos universalizante*. Sus posturas no son casuales, en realidad son el espejo de un complejo proceso de formación discursiva de la colonialidad en América que se articula alrededor de ciertos presupuestos categóricos que, *de facto*, niegan al

\* Profesora-Investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

<sup>1</sup> Vale resaltar que Nelson MaldonadoTorres, en el artículo “Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, desarrolla —desde una análisis deconstructivo de la epistemología cartesiana y la ontología

indio su calidad de “sujeto” con plenos derechos, envisiéndolo con una identidad negativa (como en el caso de Sepúlveda) o súper-positiva (como en el primer Las Casas), que al final de cuentas separa (despoja) de sus identidades originales a los y las amerindios para posicionarlos en el lugar de un “otro” negado y subordinado<sup>2</sup>.

A pesar de las claras diferencias que encontramos en los planteamientos de los teólogos mencionados, identificamos tres tópicos íntimamente ligados al debate y a los discursos que se construyen alrededor de la Conquista: la esclavitud (bestialización), la racialización (de las poblaciones colonizadas) y la feminización de los indios (que incorpora el sexismo y la misoginia); elementos que dan cuenta de la configuración de los patrones de poder y dominación que, desde entonces –y en adelante–, estructurarían al sistema-mundo-moderno-colonial<sup>3</sup>.

Ginés de Sepúlveda, como principal partidario de la “desigualdad-inferioridad-bestialización” de los indios<sup>4</sup>, consideraba que los naturales americanos no reunían las condiciones necesarias para ser tratados como gentes (o sea, humanos), ni para ostentar los derechos correspondientes, por lo que estaban destinados al trato que tiene un amo sobre un esclavo. Su condición de no-humanos (de bárbaros o bestias) los condenaba a la servidumbre frente a quienes estaban dotados de virtudes y prudencia, quedando inevitablemente sometidos a los que sí eran “sujetos”: los españoles/occidentales, mismos que los guiarían en el camino de la civilidad. Y si los indios se negaban a dicha servidumbre sólo tendrían como opción el exterminio, pues su condición de barbarie era un “peligro para la civilización”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Para Aníbal Quijano, la distribución de estas identidades sociales (encubiertas) es “el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada periodo, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género (Quijano, 2001: 121).

<sup>3</sup> Sobre los patrones de poder y dominación que se configuran desde la Conquista de América, véase también Quijano (2001: 117-131).

<sup>4</sup> Sobre el carácter esclavista del discurso de Sepúlveda, véase Dussel (2007).

<sup>5</sup> Para Enrique Dussel los argumentos de autores europeos –que van de Ginés de Sepúlveda hasta Locke y Hegel– se sintetizan en las siguientes premisas: “a) nosotros tenemos ‘reglas de razón’ que son las reglas ‘humanas’ en general (simplemente por ser las ‘nuestras’); b) el Otro es bárbaro porque no cumple con estas ‘reglas de razón’; sus reglas no son ‘reglas’ racionales; por no tener ‘reglas’ racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no-humano en sentido pleno) no tienen derechos; es más, es un peligro para la civilización; d) y como a todo peligro debe eliminarse como a un ‘perro rabioso’ (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o ‘sanarlo’ de su enfermedad; y esto es un bien;

Sepúlveda formuló un paralelismo entre los indios, las mujeres y los niños, con el objeto de evidenciar y justificar la supuesta incapacidad de los naturales americanos para representarse a sí mismos; de tal suerte que la correspondencia dominio/subordinación que nuestro autor establece entre españoles e indios deviene de la equivalencia existente en las relaciones (desiguales) entre varones y mujeres, y/o adultos e infantes.

Para validar su postura frente al problema indiano, Sepúlveda tuvo que *feminizar* al indio<sup>6</sup> (en el discurso) y anularlo como *sujeto*, dotándolo de características aptas sólo para la servidumbre. Esto que llamamos *feminización del indio*, sin duda, sintetiza el hecho de que el “carácter bestial del indio” se ve equiparado/intercambiado por el de ser mujer, cuya condición de tutela es perpetua y permanente.

A diferencia de Sepúlveda, tanto en Vitoria como en Las Casas encontramos planteamientos claramente colonialistas, pues vale más un indio con derechos restringidos, que sin ellos, ya que al indio con derechos se le puede controlar o privar de ellos, mientras que al indio sin derechos sólo se le puede tratar como esclavo, condición que ambos autores descartan de inicio.

Tzvetan Todorov lo apunta de esta manera:

Las Casas y los otros defensores de los indios no son hostiles a la expansión española; pero prefieren una de sus formas a la otra. Llamemos a cada una con un nombre familiar (aun si esos nombres no son exactos históricamente): están en la ideología *colonialista*, contra la ideología *esclavista*. El esclavismo reduce al otro al nivel de objeto, lo cual se manifiesta en todos los casos de comportamiento en que los indios son tratados como algo menos que hombres [...] Pero esta forma de utilizar a los hombres evidentemente no es la más redituable. Si, en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena –un sujeto intermedio– y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito

es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alternativa*. Lo que se niega no es ‘otra razón’ sino la ‘razón del Otro’. De esta manera, para el pretendido civilizado, la guerra contra la barbarie sería siempre una ‘guerra justa’” (Dussel, 2007: 196).

<sup>6</sup> Nos referimos al proceso de *feminización* y no de *infantilización* del indio porque la condición de infante es de carácter transitorio –en tanto que el niño tarde o temprano accede a la edad adulta, momento en el que se pierde la tutela paterna– mientras la condición de las féminas es permanente, pues aun llegadas la edad adulta permanecen atadas a la “protección”/dependencia del varón/adulto, ahora en su calidad de esposa.

el número de objetos poseídos. De esta transformación vienen dos preocupaciones adicionales [...] La eficacia del colonialismo es superior a la del esclavismo; eso es, por lo menos, lo que podemos comprobar hoy en día (Todorov, 1989: 188-189).

Recordemos que ni Vitoria ni Las Casas<sup>7</sup> son seguidores de la esclavitud del indio, por lo que en estos autores hay una inclinación al colonialismo, en menoscabo del esclavismo<sup>8</sup>.

Por otra parte, hay que señalar que tanto Sepúlveda como Vitoria y Las Casas se posicionan en un lugar de enunciación en el que son los portadores de la razón y la verdad, las cuales son absolutas y aplicables a toda la humanidad. Por ejemplo, para Todorov el principal problema en los planteamientos del primer periodo de pensamiento de Las Casas es que la afirmación sobre la “igualdad de los hombres”, que permite al fraile dominico posicionar a los indios como verdaderos hombres, “se hace en nombre de una religión particular, el cristianismo, sin que se reconozca tal particularismo”. Para nuestro autor hay “un peligro potencial de ver que se afirme, no sólo la naturaleza humana de los indios, sino también la ‘naturaleza cristiana’” (Todorov, 1989: 14). En este sentido, plantea que si bien en el discurso de Las Casas se habla de reglas y leyes naturales y de derechos de gentes, el problema central está en:

¿quién decide sobre qué es natural en materia de leyes y de derechos? ¿No será la religión cristiana? [Y] puesto que el cristianismo es universalista, implica una in-diferencia esencial de todos los seres humanos [...] Así pues, en una primera etapa Las Casas comprueba que, desde el punto de vista doctrinario, la religión cristiana puede ser adoptada por todos [...] Pero inmediatamente después va a afirmar que todas las naciones están destinadas a la religión cristiana, y da así el paso que separa la potencia del acto (Todorov, 1989: 174-175).

<sup>7</sup> Recordemos que para Las Casas es “ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar indios predicándoles el cristianismo” (Dussel, 2007: 206).

<sup>8</sup> Al respecto, Breny Mendoza señala que diversos historiadores interpretaban que el reconocimiento formal de los indios como humanos (Bula papal de 1537) es parte del proceso de legitimación de la ocupación colonial a través del pretexto de la evangelización, pues: “Se pensaba que los seres que eran considerados como bestias no podían ser elegidos para la conversión y sólo “seres irracionales” podían calificar como “esclavos naturales”, según las designaciones aristotélicas. De esta manera, para que los amerindios pudieran ser convertidos, civilizados o colonizados con legitimidad, debían ser concebidos ontológicamente según la concepción de ser humano preestablecida” (Mendoza, 2007).

Por ello, Las Casas sostiene que los indios americanos están provistos de rasgos cristianos (en condición “salvaje”) y que deben reconocérseles como precondition para adquirir la cristiandad, pues sólo les falta conocer la verdadera fe por medio de los predicantes españoles.

Si bien, el último Las Casas fue implacable en su intento por alcanzar el reconocimiento del otro/indio<sup>9</sup>, sigue considerando al cristianismo como un valor supremo, universal y civilizante, hasta su muerte. En este sentido, tal como señala Todorov:

[Bartolomé de Las Casas] dejó un cuadro imborrable de la destrucción de los indios, y cada una de las líneas que han sido dedicadas desde entonces –incluyendo éstas– le debe algo. Nadie supo como él, con la misma abnegación, dedicar una inmensa energía y medio siglo de su vida a mejorar la suerte de los otros. Pero el reconocer que la ideología asumida por Las Casas y otros defensores de los indios es efectivamente una ideología colonialista no mengua en nada la grandeza del personaje, sino al contrario. Justamente porque no podemos dejar de admirar al hombre, importa juzgar con lucidez su política (Todorov, 1989: 186).

En Ginés de Sepúlveda la cuestión del eurocentrismo es todavía más clara. Desde la perspectiva de Enrique Dussel los argumentos del fraile dominicano son *tautológicos* porque:

la definición europea de probidad, inteligencia, virtud o humanidad necesariamente difiere de las otras culturas. Declarar no humanos los contenidos de humanidad de otra cultura (identificando los propios contenidos culturales con la universalidad de la humanidad como tal) significa poder declarar inhumanas todas las otras culturas por ser otras, y por ello siempre se podría legitimar la justicia de una guerra contra los miembros de todas las otras culturas excepto de la propia (Dussel, 2007: 197).

El relato de Sepúlveda proporciona claras razones eurocéntricas para reservar el término “sujeto” sólo a los españoles/europeos/varones/blancos y cristianos y, por tanto, negar al otro/indio (feminizado e infiel) su calidad de “humano” con capacidades asociadas a la civilidad.

<sup>9</sup> La visión tardía de Las Casas sobre el problema indiano resulta absolutamente relevante, aunque, hay que decirlo fue minoritaria en su época. Para Enrique Dussel (2007), el primer antidiscurso filosófico de la modernidad, desarrollado como crítica a la expansión colonial europea, es nada menos que el del viejo Las Casas.

En Vitoria encontramos este rasgo universalizante y eurocéntrico en sus tesis con relación a los derechos que deben guardar todos los seres humanos, pues en sus conjeturas sobre el ordenamiento jurídico (válido para todos los pueblos del orbe) hay una negación encubierta de los derechos del colonizado, ya que al establecer ciertas concepciones jurídicas provenientes de la particular visión europea —como único marco de derecho legítimo mundial— deja fuera aquellas concepciones de mundo que no entran en las disposiciones de ese marco legal, pretendidamente universal y claramente eurocéntrico.

Para Vitoria, quien no se sume a dichos ordenamientos no sólo queda sin reconocimiento a tener derechos, sino que además puede ser obligado, legítimamente y por vía de la fuerza (o sea, de la guerra justa), a acatarlos. En cambio, si los pueblos colonizados se someten a estos preceptos jurídicos de carácter pretendidamente “universal”, permanecen en calidad de “sujetos mutilados”, “incompletos”, es decir, feminizados.

Como hemos visto hasta ahora, en los tres autores revisados encontramos (bajo la peculiaridad de cada perspectiva asumida) una pretensión universalizante de la *particular experiencia europea*, la cual niega al *otro/indio-india* en su carácter de “sujeto” con capacidad de autodeterminación. En Sepúlveda notamos una absoluta y arbitraria negación de los/as indios/as como “sujetos” civilizados; en Vitoria se forja la cancelación de los derechos —que otorgan la calidad de sujeto— a las poblaciones Nuestroamericanas, pues esos derechos se los atribuyen sólo a los que asumen el marco jurídico paneuropeo; y en Las Casas notamos una sobrevaloración de los/as indios/as (que son vistos como “buen salvaje”), percepción que también los/las oculta y niega pues, por lo menos en su primera etapa indiófila, no los reconoce desde los propios parámetros indianos.

Así, estamos ante tres visiones sobre lo indio, que atraviesan por el debate de la esclavitud (bestialización) y la feminización (encubrimiento) del “otro”/a como elementos sustantivos de la colonialidad paneuropea. El común denominador de estos tres discursos es la negación del “sujeto” indio/a o, en su defecto, la aceptación del indio/a, siempre que deje de serlo.

Hay buenas razones para afirmar que la deshumanización del indio/a (que se imprime en la negación del mismo) tiene como ejes centrales la feminización y el uso de una violencia misógina-genocida contra las poblaciones colonizadas y conquistadas.

Este postulado es mucho más cercano a las experiencias históricas que desde el siglo XVI se cristalizan en Nuestramérica, pues nos remite a la gradación vertical de la condición de humanidad, en la cual se intersectan la condición de: raza/sexo-género/etnia y clase.

Tal como señala Breny Medoza:

La “humanización” del amerindio no tuvo ninguna repercusión tangible en sus vidas. Representó apenas un cambio en su estatus legal dictado por la lejana Castilla. Ni la “deshumanización” del esclavo africano puso punto final a la violencia atroz contra los amerindios. Los amerindios, los esclavos africanos, y la población mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatus ontológico de ser humano de los europeos. Los discursos teológico-legales de los “derechos de las gentes”, que aparentemente pretendían establecer una ética de no violencia en el Nuevo Mundo, no pudieron cambiar para nada el comportamiento abusivo y de explotación hacia las poblaciones no blancas. El reconocimiento formal de los “derechos de las gentes” no logró detener el desarrollo de un *ethos* social caracterizado por la violencia, la ausencia de la ley, y la impunidad por parte de los colonizadores europeos, y también fue incapaz de ponerle un límite a la vulnerabilidad física o como dice Butler [...] parafraseando a Levinas, a “la vida precaria” o a “las invivibles vidas” de las gentes del Nuevo Mundo (Mendoza, 2007: 89).

Y no repercute en nada en la vida de las poblaciones no blancas colonizadas porque al indio/a no se le “humaniza”, sino que se le feminiza, es decir, su carácter “otro” (bestial, inhumano, semihumano, etc.) se ve intercambiado o equiparado por el de *ser mujer*, es decir, como un sujeto inferiorizado y “penetrable”.

Al respecto, Nelson Maldonado-Torres plantea que:

El “descubrimiento” y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas. Para cuando se llegó a una decisión con respecto a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas en las Américas, los conquistadores ya habían establecido una forma peculiar de relacionarse con los pueblos que éstos encontraban. Y la forma como lo hacían no se adhería a los estándares éticos que regían en sus respectivos reinos [...] Como bien se sabe, tal

situación excepcional [en Nuestramérica] gradualmente perdió su excepcionalidad, y se volvió normativa en el mundo moderno. Pero antes de que ganara aceptación general y se convirtiera en una dimensión constitutiva de la nueva episteme reinante, la excepcionalidad era mostrada por la forma como los colonizadores se comportaban en relación con los pueblos indígenas y las comunidades negras esclavizadas. El comportamiento que dominaba tales relaciones coincidía más con las acciones de los europeos en guerra, que con la ética que regulaba sus vidas con otros europeos cristianos en situaciones normales de convivencia.

Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados. Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra... “[Pero] lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena”. El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias. Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos... Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra. Esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos —particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización.

La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del *ego conquiro/cogito* —un mundo en el que éste existe solo—. La guerra, sin embargo, no trata sólo de matar y esclavizar al enemigo. Ésta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un *ego vigilante*. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se con-

vierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables (Maldonado-Torres, 2007: 137-138).

Como se expresa en lo expuesto, para Maldonado-Torres la división entre ser “sujeto” o no serlo no sólo es fundamental para la propia comprensión de la colonialidad y la *ética o no-ética* que se hereda de la conquista de los “nuevos territorios”, sino también algo que los teóricos des-coloniales casi siempre dejan de lado, o no consideran como elemento central en la conformación de colonialidad: la misoginia del proyecto civilizatorio moderno-colonial.

Siguiendo a Joshua Goldstein, Nelson Maldonado-Torres refiere la conquista de Nuestramérica “como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra” y reproduce lo que Goldstein (2007) considera necesario para entender la imposición colonial: “1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer” (139). El argumento de Maldonado-Torres es que:

estos tres elementos se combinan poderosamente, y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color; en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma global a partir de la conquista y colonización de las Américas. El escepticismo misantrópico define a sus objetos como entes sexuales racializados. Una vez que los tales son vencidos en la guerra, se les ve como perpetuos sirvientes o esclavos, y sus cuerpos vienen a formar parte de una economía de abuso sexual, explotación y control. La ética del *ego conquiro* deja de ser sólo un código especial de comportamiento, que es legítimo en periodos de guerra, y se convierte en las Américas —y gradualmente en el mundo entero—, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas *son* (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX). La concepción moderna del mundo está altamente relacionada con la idea del mundo bajo condiciones de conquista y guerra. La modernidad se caracteriza por una ambigüedad entre cierto ímpetu humanista secular y la traición radical de ciertas dimensiones de ese mismo ímpetu, por su relación con la ética de la guerra y su naturalización a través de la idea de raza. La idea de raza legitima la no-ética del guerrero,



mucho después que la guerra termina, lo que indica que la modernidad es, entre otras cosas, un proceso perpetuo de conquista, a través de la ética que es característica de la misma (Maldonado-Torres, 2007: 139).

Si bien la argumentación del artículo de Maldonado-Torres gira en torno a la “colonialidad del ser” y las derivaciones de la colonialidad<sup>10</sup> con relación a la experiencia racial, para efectos de nuestro trabajo recuperamos sólo algunos fragmentos en que se encuentran el proceso de feminización con el de racialización de los pueblos colonizados, pues en esta cuestión consideramos que el filósofo de origen puertorriqueño apunta con toda claridad a uno de los nudos problemáticos de la colonialidad como modelo de poder que “está en el corazón mismo de la experiencia moderna” (Maldonado-Torres, 2007: 132).

Quizá el único problema que encontramos en el razonamiento de Maldonado-Torres (así como en el de Dussel, Lander, Quijano y otros tantos intelectuales latinoamericanos que han realizado importantes aportes al debate), es que si bien identifican el proceso de *feminización* del otro-colonizado (o sea, del indio/a y las poblaciones africanas secuestradas de sus pueblos y traídas por la fuerza a las Américas), lo asumen como una consecuencia, y no como un *lugar de partida*; es decir, no lo ven como un elemento constitutivo de la colonialidad, del sistema mundo-moderno-colonialista y de su *ethos* universalizante. En este sentido, sostenemos que la *misoginia* es un elemento

<sup>10</sup> Para Nelson Maldonado “la colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América. De acuerdo con Anibal Quijano, estos dos ejes fueron:

La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de ‘raza’, una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impulsó la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (Quijano)

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza” (Maldonado-Torres, 2007: 131-132).

sustantivo de la violencia genocida perpetrada contra las poblaciones colonizadas, tal como lo han señalado algunas autoras feministas<sup>11</sup>.

Con Nelson Maldonado-Torres compartimos los postulados que apuntan a exponer la clara articulación entre la feminización/sexualización y la racialización de las poblaciones colonizadas<sup>12</sup>, en la medida en que el proceso de inferiorización de los otros atraviesa por el uso de mecanismos y dispositivos de sometimiento que convierten a los amerindios y a las poblaciones africanas traídas a Nuestramérica en objetos “sexuales racializados” y a sus cuerpos en objeto del “abuso sexual, explotación y control” (Maldonado-Torres, 2007).

Pero más allá de lo planteado por ese autor, consideramos que hacer visible la *feminización* del otro/indio y la *misoginia* inscrita en la violencia genocida, no sólo como “códigos de comportamiento”, sino como elementos constitutivos del *ethos* colonial moderno, nos permiten una comprensión de las relaciones estructuradas por el orden colonial, pues éstas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género.

Es preciso señalar que nuestra insistencia por revelar esta dimensión del problema no tiene como pretensión que lo “femenino” se apropie de toda exclusión, pero estamos convencidas que entender el proceso de *feminización* de lo indio nos permitirá iluminar y desmontar algunas de las fronteras que, hoy por hoy, establecen exclusiones en nuestras regiones.

En este sentido consideramos, junto con Rita Segato, que:

A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no sólo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado (Segato, 2010: 9).

<sup>11</sup> Respecto a este asunto vale señalar que las largas e incansables charlas con Francesca Gargallo nos permitieron poner en el centro de esta lectura el papel misógino del proyecto moderno que nace con la conquista de Nuestramérica.

<sup>12</sup> Este planteamiento se deduce de una breve charla que sostuvimos en Ecuador, en julio de 2011.

Más recientemente, las teóricas e intelectuales feministas de Nuestramérica han logrado posicionar este debate, es decir, el relativo al “cruce entre colonialidad y patriarcado, y las originaciones que de éste se derivan: el *patriarcado colonial moderno* y la *colonialidad de género*” (Segato, 2010: 1). María Lugones (2008), por ejemplo, realiza un análisis muy interesante respecto al cruce entre las categorías género/raza y *colonialidad del poder* (término acuñado por el peruano Aníbal Quijano), para explicar la configuración del “sistema moderno-colonial de género”:

En este proyecto, llevé a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta. Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de *interseccionalidad* y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder [...] que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, “el sistema moderno-colonial de género”. Creo que este entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con el que motivan esta investigación. Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vívida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento –tanto de los hombres como de las mujeres de color– en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad.

Mi intención es también brindar una forma de entender, leer y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género (Lugones, 2008: 77).

Sin duda, el debate feminista que se ha desarrollado en las últimas décadas en Nuestramérica –así como el de las “negras”, mujeres de color, lesbianas, chicanas e indígenas del sur al norte de América– es fundamental, pues desde una “comprensión situada del conjunto de relaciones estructuradas por el orden colonial” (Segato, 2010: 2) y poscolonial ofrecen aportes que no sólo quedan en una argumentación capaz de develar los múltiples mecanismos que operan en la subordinación de mujeres y hombres que habitamos el mal llamado “Tercer Mundo”, sino que ofrecen alternativas desde la concreción misma de las realidades que actualmente vivimos mujeres y hombres en esta Nuestramérica.

En este sentido, los trabajos de algunas feministas van más allá de la sola deliberación argumentativa; quizá lo más valioso es que se articulan con procesos y eventos que nos indignan y preocupan a las mujeres y a las poblaciones indígenas, mestizas y afrodescendientes. Por ejemplo, en un fragmento del artículo de Breny Mendoza se explicita la coetaneidad y persistencia del discurso teológico y la ética constituida desde siglo XVI en la condición de violencia asesina en la que viven miles de mujeres en México y Centroamérica:

En América Latina hoy, los discursos de modernización, capitalismo y democracia nos recuerdan los discursos del siglo dieciséis de “los derechos de las gentes.” Ambos ocultan el rostro del sufrimiento humano. El trabajo tedioso de las “manos menudas” de las mujeres de la maquila, la pobreza de millones de mujeres trabajadoras y sus familias, los cuerpos violados y mutilados de mujeres jóvenes en México y Centroamérica pueden ser vistos como sucesores de los esclavos, sirvientes y mujeres indígenas en el siglo veintiuno.

Los cuerpos violados y mutilados que abundan en las primeras páginas de los diarios locales en México y Centroamérica son testimonio de la distorsionada ética “humanista” del siglo dieciséis que persiste en la lógica contemporánea de la democracia y economía neoliberal (Mendoza, 2007: 91-92).

El esfuerzo reflexivo que aquí se presenta se inscribe en esta apuesta política y epistémica; es decir, en explicitar los desplazamientos teóricos que se requieren para ver desde

esta “otra”/nuestra mirada los procesos que se enmarcan en las luchas por las autonomías, tanto de los pueblos originarios de estas tierras como de las mujeres, y reconocer a estos sujetos como políticamente relevantes.

Si bien sabemos que existe una producción bastante sólida que establece una conexión directa entre la conquista de América, la configuración de la colonialidad y la Modernidad, consideramos indispensable: a) reconocer las implicaciones de la *feminización*<sup>13</sup> de lo indio y el carácter misógino y andro-eurocéntrico del *ethos* moderno, y b) hacer una recuperación de los aportes que los feminismos decoloniales y nuestroamericanos ofrecen a esta reflexión<sup>14</sup>.

## Consideraciones finales: la feminización como negación de lo indio

Para algunos teóricos latinoamericanos, como Edgardo Lander, la conquista y colonización de Nuestramérica es el momento fundante de:

dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: *la modernidad y la organización colonial del mundo*. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (Lander, 1993: 16).

Por otra parte, para autores como Enrique Dussel, desde el momento mismo del “descubrimiento de América” se va conformando –de forma discursiva y subjetiva– un Yo/occidental que sólo pudo autoconstituirse “cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra otro”, es decir que: “Europa pudo autoconstituirse con un unificado ego, explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Ese otro, en otras palabras, no fue ‘descubierto’, o admitido, como tal, sino disimulado, o ‘encubierto’” (Dussel, 2001: 58).

<sup>13</sup> Hablamos de feminización más que de infantilizar a las/los indios, porque la condición de infante es transitoria, mientras que la de ser mujer es permanente y absoluta.

<sup>14</sup> Por supuesto no son pocas las mujeres que han realizado reflexiones pertinentes, entre ellas podemos mencionar a María Lugones, Yuderky Espinosa, Breny Mendoza, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Francesca Gargallo y muchas otras.

De acuerdo con esta tesis, la Modernidad como *posibilidad* se origina en los burgos libres europeos del Medioevo, pero la *Modernidad*, “como tal”, nace en el momento en que *Europa se autoconstituye como un ego unificado*, de tal forma que las exploraciones y la conquista de América son parte fundamental “del proceso de constitución de la misma subjetividad moderna” (Dussel, 2001: 60).

La *explosión del imaginario*<sup>15</sup> y la experiencia que surge de la conquista de América, sin duda, marca el desarrollo posterior del “mundo colonial-imperial” y de la propia Modernidad, pues crea las condiciones para que Europa alcance un sentido de *superioridad* nunca antes experimentado en su historia. Así que al siglo XVI no podemos verlo como:

un momento de la “Edad Media” sino [como] el primer siglo de la Modernidad. Es la *Modernidad temprana* en su primera etapa, la de una Europa que comienza su “apertura” a un “nuevo mundo” que la “re-conecta” (por el Atlántico al Pacífico) con parte del “antiguo mundo”, el asiático, constituyendo el *primer* “sistema mundo”. Este siglo XVI es la “llave” y el “puente”, ya *moderno*, entre el “mundo antiguo” y la formulación ya acabada del paradigma del “mundo moderno” (Dussel, 2007: 193).

Según Edgardo Lander (1993), durante este primer periodo temprano de la Modernidad se producen los cambios pertinentes para dar paso a la “articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas” y a lo que Johannes Fabian llama *la negación de la simultaneidad*” (p. 16). Pero no olvidemos que para los autores del autodenominado grupo de la modernidad-colonialidad, el sistema/mundo que resulta de este complejo proceso colonial, donde se intersecta etnocentrismo, esclavitud y racialización, “tiene como supuesto básico el carácter *universal* de la experiencia europea” (Lander, 1993: 16).

A la luz de lo anterior, tanto el legado de los filósofos contractualistas liberales (Locke, por ejemplo) como la obra de Hegel son –para Lander– *paradigmáticos*, ya que al instituir:

La noción de universalidad a partir de la experiencia particular (o *parroquial*) de la historia europea y realizar la

<sup>15</sup> Expresión que utiliza Enrique Dussel para referirse a los procesos de transformación de la subjetividad europea.



lectura de la totalidad del tiempo y el espacio de la experiencia humana a partir de esta particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente (1993: 16-17).

Pero además “universalidad que otorga a los pueblos occidentales la calidad única y exclusiva de portadores de la razón universal y del desarrollo *del Espíritu del mundo*” (Dussel, 2001).

Sin duda, lo anterior se articula con la derrota militar<sup>16</sup> que sufrieron las poblaciones amerindias a manos de los españoles, pues lo anterior les permitió a los ibéricos “tener una pretensión de superioridad que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado” (Dussel, 2007: 194).

Sin embargo —y en este punto queremos detenernos— ese/a “otro”/a derrotado/a y dominado/a fue mirado/a y figurado/a desde sus propios parámetros. Tal como señala Dussel:

En realidad (los conquistadores y colonizadores) no ‘vieron’ al indio: imaginaron (a esos) otros que portaban en sus recuerdos de europeos. El otro era interpretado desde el ‘mundo’ europeo; era una ‘invención de Europa’. Ese indio fue visto como la alteridad europea, como el ‘infiel’ que durante mil años había luchado contra el cristianismo en el Mediterráneo. Por ello fue violentamente atacado, desarmado, servilmente dominado y rápidamente diezmado (2007: 194).

Pero el “otro-dominado” más inmediato no son ni los moros ni los chinos o los indonesios, sino las mujeres. En ese sentido, ese “otro” (el indio/a) —como dice Dussel— no fue visto en realidad, sino encubierto bajo el halo del imaginario de lo femenino-sometido. Así, antes que ver a los/as indios/as como el Otro-lejano, los vieron como ese Otro-cercano (las féminas), que fue el punto de partida (el original hecho calca) desde el cual pensaron e imaginaron al otro-lejano (del mundo árabe, oriental, americano, etc.). Así, la primera alteridad del español-dominador es la mujer-dominada, antes que el otro-‘infiel’, no dominado plenamente antes de la conquista de América (el infiel árabe, chino, asiático, etc.).

Recordemos que desde la argumentación de Dussel, Europa hasta antes de la Conquista era la periferia y todavía

<sup>16</sup> Ver detalles de la derrota militar sufrida en manos de los españoles, en Dussel (2007: 194).

no construía una subjetividad dominadora; es con la Conquista que construye un Yo-dominador/conquistador, por tanto, su único referente de dominio real (institucionalizado por leyes naturales) lo encuentra en las relaciones dominio/subordinación entre hombres y mujeres, adultos e infantes, amos y esclavos<sup>17</sup>.

Así, la experiencia de la conquista de los mal llamados “Nuevos Territorios” constituye la posibilidad de feminizar legítimamente al otro, o sea al indio/a. Pero no podemos obviar que “Una vez probada la inhumanidad del indio, y por ello la justificada guerra invasora de los europeos, el territorio quedaba ‘vacío’ de toda cultura civilizada para su posible ocupación ‘modernizadora’ ” (Dussel, 2007: 198). Por tanto, con la conquista de América surge una nueva conciencia planetaria que reorganiza el espacio: “[la] *terra mater* de las culturas amerindias y del ‘mundo antiguo’ europeo habían muerto, y en su lugar reinaba la espacialidad ‘vacía’ y abstracta, que el extranjero dominador [el europeo moderno] había de ocupar” (Dussel, 2007: 198).

Tal como sugiere Dussel (2007), citando a Schmitt, “lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho del que el Nuevo Mundo no pareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, [es decir] como un espacio libre para ocupación y la expansión europea” (198).

Respecto al debate sobre el lugar de la ausencia, Todorov plantea (al igual que Schmitt) que en la perspectiva de Sepúlveda “la falta de dinero, vestido... [o] bestias de carga, implican el predominio de la presencia frente a la ausencia, de lo inmediato frente a lo mediatizado. En este punto preciso es donde podemos ver cómo se cruza el tema de la percepción de otro” (Todorov, 1989: 170).

Al ser América un territorio de ausencias, vacancias y “a disposición del primer colono que llegue y se establezca”, entonces “ni la ocupación efectiva sirve para generar derechos” (Lander, 1993: 17). En este sentido sólo se puede concluir que Nuestramérica se convierte también en un territorio feminizado, a la vez que en un territorio feminizante, es decir, es el primer terruño que se feminiza legal y legítimamente desde los cánones modernos.

Pero no sólo eso, pues la concepción de “lo indio” y la América (feminizados) que se formula a partir del siglo

<sup>17</sup> Una muestra de ello es el propio debate teológico de Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria que parte de los planteamientos de Aristóteles y se desdobra también en el caso de la ecuación lascianiana fiel/infiel.

XVI permiten construir una visión hegemónica de la cosa pública (de carácter particular, pero universalizante)<sup>18</sup> que se incorpora a las grandes narrativas desarrolladas y formalizadas entre los siglos XVIII y XIX, principalmente con los teóricos liberales.

En dichos meta-relatos Europa no sólo se autodefine como el centro espacial-geográfico y temporal (el principio y el fin de la historia)<sup>19</sup>, sino que también se atribuye la calidad de referente único, válido y universal, para establecer las bases éticas de la acción pública. Asimismo se adjudica la autoridad práctica —a través de la jurisprudencia— para definir quiénes tienen posibilidad de acceder a la noción de “sujeto político” y a la ciudadanía, y quiénes no.

Tal como señala Bartolomé Calvero en su análisis sobre el pensamiento constitucional:

Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tienen sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho (Lander, 1993: 18).

En concordancia con esto, las formas en las que se establecen tanto el ordenamiento de los derechos universales en el discurso del liberalismo clásico como la concepción de lo público/político corresponden, en todo momento, a los discursos y las sinergias<sup>20</sup> que desde 1492 encumbraron los valores europeos/occidentales como universales-globales y androcéntricos-racializados; al mismo tiempo que derivan en una particular concepción del quehacer público o político y de quienes, en calidad de “sujetos” autorizados (varones/europeos/blancos), tienen posibilidad de acceder a los espacios (certificados) de la “política”. Lo anterior nos plantea otra dimensión del debate donde las teóricas e intelectuales feministas latinoamericanas han hilado fino.

<sup>18</sup> Es particular porque tiene como único referente la experiencia europea y universalizante, en el sentido que guarda como pretensión imponer ciertos valores a todos los pueblos del planeta, como si éstos fueran compartidos, objetivos, racionales, universales, etc.

<sup>19</sup> Véase Edgardo Lander, *op cit.*, p. 16.

<sup>20</sup> Cuando me refiero a *sinergias* recupero la noción de Jean Robert, quien plantea que cuando la simbiosis entre más de dos cuerpos o elementos es tan sólida, que crea un tercer tipo de ser o elemento, se puede hablar de *sinergia*.

## Referencias

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2001). “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”. En Mignolo, Walter (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (59-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.
- Lander, E. (1993). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (11-40). Buenos Aires: UNESCO/FLACSO.
- Lugones, M. (julio-diciembre 2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- Mendoza, B. (2007). “Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica posoccidental”. *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 6, 85-93.
- Quijano, A. (2001). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Mignolo, Walter (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (117-131). Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.
- Segato, R. L. (2010). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. De próxima aparición en: Quijano, Aníbal (1-30) y Mejía Navarrete, Julio (Eds.), *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Todorov, T. (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.