

Asier Martínez de Bringas

Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos

Universidad de
Deusto

• • • • •

Instituto de
Derechos Humanos

Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 24

Los pueblos indígenas
y el discurso de los derechos

Asier Martínez de Bringas

Bilbao
Universidad de Deusto
2003

Consejo de Dirección:

Jaime Oraá

Xabier Etxeberria

Felipe Gómez

Eduardo Ruiz Vieytez

Trinidad Vicente Torrado

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Publicación impresa en papel ecológico

© Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao

ISBN: 978-84-9830-574-6

Indice

I. Preámbulo	9
II. La conquista de América: momento originario en la construcción del sujeto colonial	15
III. Consolidación de la construcción del sujeto colonial: normativización y normalización legal de la violencia originaria	23
IV. La construcción política del liberalismo y la cuestión indígena: los momentos densos de la exclusión del sujeto colonial en el discurso de los derechos humanos.	41
V. La conformación de la nación criolla a expensas de la diferencia indígena. Liberalismo y constitucionalismo en América Latina	53
VI. A modo de cierre. La cuestión de los pueblos indígenas frente al nuevo milenio: ¿hacia un nuevo paradigma político-científico?	67

I.

Preámbulo¹

Intentar emparejar en una zarabanda rítmica dos universos semánticos tan polémicos e ideologizados como son el de los pueblos indígenas y el de los derechos humanos, exige vitalizar la función crítica que reposa latente en toda Teoría, para estructurar un debate y rasgar el velo de la convencionalidad y la tergiversación con que han sido tratados estos tropos en la Modernidad. Sólo desde ahí será posible desvelar que los pueblos indígenas, en cuanto identidad política y jurídica, se han ido construyendo como el lado oscuro de los derechos humanos, el humedal estancado del debate jurídico-constitucional, lo que se ha traducido en una interpretación absolutamente negativa y degradada de la juntura orgánica: derechos humanos-pueblos indígenas. Muchas de las narraciones históricas que se han ido construyendo se han hecho a costa de la negación y utilización instrumental de la identidad de los pueblos indígenas. En la topografía de las identidades modernas, los pueblos indígenas no han existido. Por tanto, lo que no ha existido, no puede ser reconocido; y lo que no puede ser objeto de reconocimiento carece, en última instancia, de identidad. Por tanto, las identidades virtuales, pasivas, en movilización disidente, carecen de derechos humanos. Según el sentir liberal no podrá darse reconocimiento normativo autónomo a lo que ha sido históricamente reconducido y arrastrado a consideraciones nacionales ajenas y coercitivamente impuestas: las del colonizador y sus prolongaciones criollas.

Los pueblos indígenas han sido desnaturalizados en su identidad y obligados a encajar en el formato y patrón de las sociedades blancas

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de una beca para la formación de investigadores por parte del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco, sin la cual no hubiera podido ser realizado.

en un sentido amplio y completo. Desde el inicio de la colonización y conquista de América Latina, los pueblos indígenas, sus habitantes originarios, han quedado suspendidos en su subjetividad y reducidos a meros objetos fungibles. La identidad de la principal y primigenia víctima de la colonización —los pueblos indios—, ha quedado cercenada y ahuyentada de cara a una posible capacitación mediante derechos. Desde ahora, el único sujeto posible de derechos será el individuo masculinamente blanco, excelsamente individual y libérrimamente autónomo, un sujeto a quien espanta la coloración y cromaticidad de las pieles.

Con este esquema dogmáticamente argumental, lo que se presenta como la manera más eficaz de materializar la exclusión de los pueblos indígenas de la realidad discursiva de los derechos humanos (no sólo como sujetos, cuestión herética para la comprensión occidental, sino como objeto de protección) sería la articulación de un *ius belli* como criterio civilizatorio y posibilidad homogeneizadora que permitiera la ubicación de un *alter* bárbaro bajo el régimen de soberanía y dominio de la unidad nacional-identitaria del colonizador. La conquista y la guerra adquieren condición de nuevos derechos avalados por la aquiescencia de un catolicismo tenebroso que propone como única solución la aquilatación coercitiva de toda nueva realidad antropológica en una unidad de los *mismos* que no permite escapes, disidencias, ni fisuras.

La utilización del *ius belli* como posibilidad civilizatoria inaugura el gran trauma de la cosmovisión latinoamericana: la adopción de una identidad impostada e importada y la oclusión de los mecanismos propios de producción y distribución cosmovisional, al excluir y arrancar del fértil espacio cultural-simbólico de Amerindia su momento constituyente: la identidad indígena.

Con ello queda situado lo que constituye el conflicto fundante y originario de América Latina expresado a través de una dialéctica agónica entre las naciones originarias y el imperio de los conquistadores, y que más tarde se desdoblará como naciones originarias *versus* nación criolla liberal. A ello habría que añadir la existencia de un conflicto derivado y consecuente como sería la lucha intestina entre las distintas y enfrentadas clases sociales en el interior de las jóvenes naciones latinoamericanas.

El conflicto matriz que da constitutividad y cuerpo a todas las fracturas existentes como consecuencia de la conquista del Nuevo Mundo, será la negación y exterminio radical de los pueblos originarios. Desde el cínico ocultamiento del choque violento entre dos culturas —nunca encuentro hermanado— es como podrá entenderse la fagocitación de las naciones originarias y sus derechos por la nación imperial hispano-

portuguesa. El objeto de la conquista era neutralizar la existencia de una compacta estructura cosmovisional e identitaria, resolviendo el conflicto por medio de políticas de exterminio y prácticas asimilacionistas en el interior de la única nación posible: la joven nación criolla. El resultado será la disolución de la pluralidad originaria en univocidad impostada. Sólo desde este ejercicio de violencia estructural podrá comprenderse la conflictividad identitaria latinoamericana y entender que estos conflictos no son más que meros epifenómenos que quedan condicionados necesariamente a esa crisis inaugural que es la destrucción de los pueblos indígenas acaecida con la conquista de América. Por lo tanto, será difícil explicar la existencia de crisis colaterales en América Latina si se invisibiliza ideológicamente la causa fundante de una lógica sistemática y concatenada de estadios de crisis, como es la aniquilación de los pueblos originarios. Estamos ante el momento fundacional de la constitución de la subjetividad moderna; un proceso que ejerce sublimemente una doble operación tan ideológica como real: procede a la invención² de un otro-imaginario —el ser asiático de lo descubierto— a la vez que pretende la exclusión e invisibilización del otro-indígena —el verdadero ser originario de América—.

La maquinaria imperial del siglo xvi procederá a la utilización estratégica del derecho a la guerra, apoyado en toda una batería política-institucional erigida para hacer fructífera la aventura depredadora de las nuevas vanguardias coloniales. Es lo que denominaremos como Colonialidad del poder³, es decir, toda una estructura productiva de discursos, saberes, normatividades, sistemas económicos, políticos y culturales, vehiculados y estructurados en torno a una política económica de la racialidad que pretendía desde un principio inferiorizar, someter y disponer del otro-indígena. Todos ellos son los fundamentos necesarios para el buen funcionamiento de la empresa colonizadora que se emprende en el Nuevo Mundo.

La Colonialidad del poder, como burocracia administrativa orientada a acabar con la soberanía originaria —la de los pueblos indígenas—, actuará de manera novedosa para implementar una política imperial obcecada por el control, gestión y dominio de nuevos espacios y

² En este aspecto seguimos creativamente las lúcidas intuiciones de pensadores como DUSSEL en la interpretación y valoración crítica que hacen de lo que consideran el momento más intenso y cualificado de la ideología del eurocentrismo, como fue la *conquista* de América. Va a ser precisamente esta intuición la que va a funcionar como matriz y guía de todo nuestro trabajo. Cf. *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, pp. 41 y ss.

³ En acertadísima expresión de Aníbal QUIJANO, «Colonialidad y modernidad/racialidad», en *Perú Indígena*, vol. 13, n.º 29, 1992, pp. 25-52.

regiones. Para ello se apropiará de las dos disciplinas que vertebran el estatuto comportamental de la joven Modernidad, como eran el discurso ético y el político. El derecho a la guerra será transformado por arte de predistigitación ideológica-política en una *Ética de la Conquista*: todo un código de prescripciones que avalan, legitiman y sancionan la conquista de los recursos y espacios, y domestican el alma del bárbaro-indígena como el mejor bálsamo normativo para su salvación. Este código ético que se impone con la conquista de América, lleva aparejado el dominio inexorable de la corporalidad indígena en un doble sentido: como sujetos individuales y como pueblos. También supone un dominio y apropiación de los espacios naturales ocupados por las naciones originarias. Aquí nos encontramos ante uno de los argumentos fuertes para asentar una lectura reductiva de los derechos humanos empeñada y afanada en la negación de la subjetividad indígena, atravesando y traspasando para ello dos categorías que desde el principio han quedado arruinadas y desvitalizadas por la acción de Colonialidad del poder: por un lado la categoría de Naturaleza y de espacio natural y, por otro lado, la condición de Pueblo y de corporalidad cultural indígena concomitantemente asociado a éste.

La *Ética de la Conquista* se arraiga y expande a través de la práctica intensiva de la esclavitud que adquiere forma concreta por mediación de dos de sus instituciones privilegiadas, como fueron la mita y la encomienda; todo ello es sazonado y acompasado por una ideología racista orientada a inferiorizar cualquier alteridad ajena al *Leviatán* hispanoportugués basándose para ello en una violenta segregación de cuerpos humanos, intensa asimilación de las diferencias y drástica confinación y encierro de corporalidades (indígenas) a espacios diseñados desde el poder blanco; todo ello apostillado desde una densa espiritualidad empeñada en una campaña de coercitiva evangelización y forzado proxeletismo, constituyendo así lo que se ha denominado como la Cristiandad de las Indias Occidentales⁴, encargada de dar férrea unidad de espada y báculo al inconsútil bando del *Leviatán* colonial.

El discurso militar necesitaba la sanción del poder espiritual para poder mantener proféticamente el mando de la conquista; aquí se produce la primera gran torsión en las poliédricas orografías de las categorías políticas, al transformar la conquista y la guerra, por sanción y gracia del proxeletismo católico, en un ejercicio ético de transformación de cuerpos y conciencias.

⁴ Enrique DUSSEL, «Relaciones de Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas», en *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 157-168.

La ética de la conquista necesitará de soportes normativos para poder hacerse prescriptiva. Por ello, la Colonialidad del poder construye todo un cuerpo normativo para poder allanar las asperezas y resistencias de los nuevos espacios bárbaros: el *derecho indiano*. Con la constitución del derecho indiano asistimos al ocaso y defunción del derecho originario indígena. El derecho indiano anula, subsume y subroga el derecho de los pueblos originarios, aniquilando toda posibilidad de normación consuetudinaria. Aquí encontramos también otro de los fundamentos que será necesario prolongar para entender la perspectiva sobre la que opera la negación de los derechos de los pueblos indígenas, y para comprender como éstos, desde el «año cero» de la invasión, se empiezan a construir y narrar como el lado oscuro del discurso de los derechos humanos.

El nuevo orden político-institucional que se instaura con la conquista de las Indias, quiebra de raíz la autonomía política y la soberanía jurisdiccional de las autoridades originarias; desatiende y ridiculiza la *potestas* vernácula descuartizándola y proponiendo un orden paralelo ineluctable. Estamos ante otro de los momentos basales de la destrucción del derecho originario y de la construcción de un sujeto colonial subalterno —los pueblos indígenas— fuera del orden del discurso de los derechos humanos.

Todo este proceso cicatriza con el ejercicio y uso de una brutalidad militar inaudita que fungirá como centurión justiciero para que el buen orden de las Indias se mantenga. La Colonialidad del poder envuelve esta amalgama de posibilidades que augura una sostenibilidad saludable al régimen colonial en lo que se conoce como la ideología del eurocentrismo. Estamos ante el discurso filosófico que garantizará el orden del saber en el que los pueblos indígenas resultarán definitivamente expulsados de la historia.

La Colonialidad del poder supone y conlleva la muerte del otro-indígena como habitante originario de las Indias en un sentido físico, lo que exigía, simultáneamente, la muerte cosmovisional de los pueblos indígenas. Con ello, la raíz de los derechos humanos queda afectada por la carcoma, haciéndose realmente difícil capacitar a los pueblos indígenas como sujetos reales de derechos. La cosmovisión indígena será siempre el reverso de la ontología, la dignidad exiliada y nunca reconocida. En este sentido, lo que desde los primeros momentos resulta suspendido en su dignidad por la habilitación cualificada de todo un discurso racial, difícilmente podrá ser integrada en el *ágora* de los derechos en un momento posterior. Los pueblos indígenas resultan así expulsados de la comunidad humana. Por ello, cuando el discurso de los derechos humanos se empieza a construir técnicamente, no encontrará ninguna dificultad

para mantener apartada, sometida y nunca reconocida una cualidad humana vaciada de toda dignidad. Lo que nunca perteneció a la sagrada familia liberal, difícilmente podrá ser recuperado para el orden de los derechos. Es más, lo que carece de identidad en el bazar humano de las culturas, podrá ser libremente dispuesto, arbitrariamente amoldado, mercantilmente usufructuado, sin que ello suponga una conculcación de derechos.

Los pueblos indígenas han sido negados desde la conquista como sujetos de derecho por falta de *capacidad*. Por ello, lo que carece de capacidad normativa puede ser mancillado sin temor a incurrir en violación de derechos. La propia lógica del discurso de los derechos humanos se construirá sin observar ni otorgar un espacio a la especificidad indígena, concibiendo que ésta adquiere consistencia e integridad espantando aquellas referencias cosmovisionales que barbarizan la numinosa textura del discurso de los derechos. Para ello se hace plausible toda una política asimilatoria que amase el *alter* indígena bajo el paradigma monocultural de una sola civilización. Esta alternativa será la única manera de *integrar* cosmovisiones desviadas, heterodoxas o iliberales en el discurso de los derechos y conseguir que mediante este gesto de gratuidad cultural, lo indígena pueda ser protegido por medio del instrumental de los derechos en su única versión posible: la liberal.

En nuestro decurso vamos a proceder a través de *cuatro momentos* bien diferenciados, cronológicamente dispuestos y concatenados entre sí, que permitan dar medida de cómo se ha ido construyendo el sujeto colonial indígena bajo el yugo de la Colonialidad del Poder. Esos cuatro momentos, que se inician con la conquista de América, arrojarán luz sobre las fosas en que reposan las cenizas y yacen los recuerdos de la cosmovisión indígena. Paralelamente trataremos de prestar atención a cómo se ha ido construyendo el discurso de los derechos humanos en contrapunto y en tensión hilarante con el repertorio cultural de los pueblos originarios. Se tratará de concitar cómo se van fraguando las condiciones para que la voz y los reclamos de los pueblos indígenas queden absolutamente desatendidos de los intereses que vertebran la producción y reproducción de una política económica de la identidad cultural para América Latina, y cómo estas políticas económicas horadan y moldean el campo de las narrativas identitarias, de tal manera que lo indígena resulte ser una cuestión incidental que exige ser civilizada y normalizada para poder formar parte, aunque secuencialmente, de la historia latinoamericana.

II.

La conquista de América: momento originario en la construcción del sujeto colonial

El orden social colonial latinoamericano surgió del impacto de la espada de la nación hispana contra las formaciones sociales sólidamente constituidas y arraigadas de los habitantes originarios de América: los pueblos indígenas. Este primer momento de enunciación para una posible hagiografía latinoamericana, viene caracterizada por un dominio apabullante de las armas y del estamento militar por parte del conquistador hispano sobre todas las esferas de la vida, lo que permite, una vez subyugada ésta, pavimentar las avenidas coloniales sobre las que erigir las condiciones materiales e institucionales necesarias para la conformación de la Colonialidad del poder.

La conquista de América es el pistoletazo de salida para la conformación de un régimen disciplinario, de una maquinaria burocrática colonial que venimos denominando como Colonialidad del poder. La hegemonía militar de los conquistadores permitirá, mediante la seducción sistemática de la muerte, la represión y la imposición de condiciones para el establecimiento de una formación social adjetivada como régimen colonial.

Una de las cuestiones que actúa con enconada virulencia desde estos momentos originarios y que va a constituir el patrón hermenéutico de todo nuestro trabajo y el horizonte prospectivo de nuestra propuesta, será el hecho de que la Colonialidad del poder, fundada conceptualmente para esta ocasión, revitalizará de contenido semántico el signifiante de «raza», fundando, de esta manera, una nueva categoría que orientará el sentido y las intenciones del ejercicio del poder y la sobera-

nía en la inaugurada Modernidad. A partir de la violencia fundadora con la que se presenta en escena la Colonialidad del poder, la raza fungiría como elemento fundamental para la estratificación de las relaciones sociales y para la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados; como patrón fundamental del poder para la clasificación social de las poblaciones conquistadas y la taxonomización de las diferencias culturales en civilizadas y bárbaras. Desde este momento, lo diferente vendrá catalogado como diferencia racial, criterio atravesado por una profunda distinción inferiorizante. Será, por tanto, el criterio racial el que justificará el proceso civilizatorio como exigencia necesaria para normalizar los ritmos de la Modernidad y asimilar la anomalía salvaje de las diferencias culturales en una unidad monocromática: la identidad cultural del conquistador.

Como bien ha señalado Aníbal Quijano, nunca se pensó en términos raciales antes de la aparición de América en el imaginario del conquistador y, por ello, la racialidad será una categoría aplicada por primera vez para patentar las poblaciones indígenas de América con prioridad sobre las poblaciones negras. La categoría de *raza* apareció mucho antes que la de *color* como herramienta para la clasificación social de la población en civilizados y bárbaros⁵.

La invención de esta categoría cognitivo-social por parte del conquistador hispano constituye la clave desde donde expandir, arraigar y hacer viable el régimen de la Colonialidad del poder. De esta manera, la categoría de raza se relaciona más con el modo eurocéntrico de pensar e interpretar las diferencias, que con la realidad objetiva-científica que describe y que remite a un contexto social determinado.

Operada la conquista, la Colonialidad del poder procederá a la fusión simbiótica de dos elementos a partir de los cuales discernirá el sentido y orientación de todos sus intereses: las posibilidades y los réditos que se podrían extraer de la combinación de elementos como la raza y la división social del trabajo. La conquista de América se moviliza y articula a través de una extremada violencia, debido, fundamen-

⁵ Aníbal QUIJANO, «Qué tal raza», en *ALAI*, (19/9/2000); «Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, p. 203, nota 6; Peter WADE, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Abya Yala, Ecuador, 2000, pp. 22 y ss.; «Race, Nature, Culture», *Man* 28, (1), pp. 1-18. Una lectura extremadamente sugerente en este sentido, aunque no referida ya a la América Ibérica sino a cómo procede y se desarrolla el colonialismo britano-americano en relación directa con la cuestión racial y su concreción específica a la cuestión indígena, puede verse en Th.W. ALLEN, *The Invention of White Race*, 2 vols., Verso, London, 1994 y M.F. JACOBSON, *Whiteness of a Different Color*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

talmente, a las posibilidades mercantiles que este fértil continente abría para el libre juego de un capitalismo mundializado. Por tanto, la conquista de América inaugura un campo de luchas sociales y mercantiles entre las distintas potencias que se subrogarán en el monopolio de su explotación. No en vano autores tan significativos como Wallerstein sitúan la conquista violenta de América como el momento propicio para la irrupción de un nuevo paradigma para las ciencias sociales y las relaciones económicas: el sistema-mundo. Es decir, la Colonialidad del poder empezó a intuir las ventajas económicas, el plusvalor que se podría obtener de la absorción de las potencialidades materiales y humanas de un espacio descentrado, como eran las Indias.

Para ello era necesario no sólo construir y sedimentar la categoría de raza como nuevo imaginario de clasificación social, sino asociarlo y sintetizarlo con los modos y maneras en que se estratificaba el trabajo para la obtención de un nuevo y revolucionario producto: nos referimos a la clasificación racial del trabajo. La combinación explosiva de racialidad y trabajo, por las potencialidades económicas que poseía y permitía, lleva al régimen colonial a hacer pivotar la estructura de toda su soberanía en torno a la explotación extensiva de la categoría de raza. Ello sólo fue posible con la irrupción de un nuevo modo de producción en los inicios de su versión mundializada —el capitalismo—, que concebía las Indias como un interesante paraje para la explotación mercantil.

En todo este escenario, los pueblos indígenas constituirán las principales víctimas expiatorias del sistema colonial. Su presencia en América suponía un impedimento a la libre explotación de los recursos del continente (materiales y humanos) por los espacios naturales que habitaban y en los que convivían arraigados en una densa cosmovisión. En un principio, la torva actitud del colonizador llevó a suprimir físicamente lo «indígena» por el freno que suponía a sus expectativas mercantiles. Pero fue la lúcida combinación de raza-trabajo la que permitiría contemplar ese registro antropológico —el de los pueblos indígenas— como el material que debería ser utilizado para la obtención de mayores beneficios. La introducción en la Modernidad de la categoría de raza sirvió no sólo para dejar fuera de la historia a los pueblos indígenas por su condición degradada e inferior, sino que permitió usufructuar su animalidad humana para obtener ingentes beneficios comerciales: disponer de mano de obra esclava como motor fundamental del sistema productivo del nuevo Patronato de Indias.

Este binomio cualificado de discriminación —raza-trabajo—, que se sintetiza y expresa por medio de la esclavitud y los trabajos forzados representados jurídicamente por medio de instituciones como la mita y la encomienda, encuentra formas prolíficas de extensión y comunicación

cuando raza y trabajo se co-alían con otra diferencia como la *sexual*, constituyendo así una constelación fuertemente empacada de elementos discriminatorios que cualifican los modos y maneras de la exclusión, y que alcanza su mayor intensidad por las posibilidades de distribución y circulación que oferta un capitalismo con pretensiones de mundialización.

Por todo ello, el mestizaje, en cuanto producción hibridizada, irrumpe como un momento de infección a partir de la desviación racial que supone e implica lo indígena, nunca como un resultado natural y lógico de la libre combinación de relaciones humanas. Nos situamos, de esta manera ante uno de los grandes problemas identitarios de América Latina, que encuentra su fundamento en la originaria discriminación racial incrustada *ab initio* en la conciencia del conquistador, y que salpicará de tensión y problematicidad todo el juego de combinaciones que se den y se produzcan junto con ese primigenio material degradado: lo indígena. La agonía de la identidad Latinoamericana reside precisamente en cómo reconocer e integrar una identidad manchada —la mestiza— a partir de la interiorización cognitiva con la que han sido clasificados, explicados e interpretados los pueblos indígenas. En este sentido, ¿será posible hablar de un ser y una identidad estrictamente latinoamericana, si el germen de tal posibilidad resulta absolutamente necropsiado al clasificar el conquistador las naciones originarias dentro de un imaginario racial que signa a los pueblos indígenas, por medio de transfiguraciones conceptualizadas, como una sustancia antropológica constitutivamente estólida y perniciosa y, por tanto, absolutamente disponible, lo que se traduce en una condición identitaria discriminada, excluida y dominada por naturaleza?

Este momento originario en la construcción del sujeto colonial viene caracterizado por la apropiación e invención discursiva de una *Ética de la Conquista* que se define sustancialmente desde su genitivo para variar su contenido ético. La *Ética de la Conquista* que se materializará, como veremos, en torno a la legitimidad ético-política del derecho a la guerra contra el infiel y el bárbaro, se enroca y fundamenta en torno a la bicefalia que estructura el cuerpo de la *Respublica Chistiana*: la combinación sincopada del Imperio y la Iglesia como notas de un sistema que darán unidad, organicidad y equilibrio al sistema medieval de administración y gobierno.

Nos encontramos ante la ordenación, distribución y medida del espacio medieval basada en el imperio y el papado. Esta unidad inconsútil de la *Respublica Cristiana*, basada en la combinación y complementación de imperio y sacerdocio, no permitirá una disolución analítica de estos dos componentes para ver cuál de los dos ejercerá una dominan-

cia más destacada desde el punto de vista político⁶. El equilibrio y sostenibilidad de la *Respublica Cristiana*, dependía, en última instancia, del contrapeso y permanente tensión entre el poder del emperador y el poder del papa. Sólo más tarde, con la irrupción de una nueva unidad política como fue la del Estado, asistiremos al desequilibrio de ese maridaje perfectamente estructurado entre *potestas* y *auctoritas*⁷, y a una lucha por la hegemonía total que finalmente reposará en la figura del rey.

Paralelamente a ello la colonialidad del poder construye y elabora toda una jerarquización política para dirigir el estado colonial; todo un bucle institucional sobre el que hacer reposar la soberanía de la nueva hegemonía imperial. Las cadenas de jerarquía de la Colonialidad del poder se inician y fundan en el Rey de España, sancionado de forma sincopada por la *auctoritas* espiritual del papa, para continuar en descenso vertical hacia figuras más livianas como las de Virreyes Gobernadores, Gobernadores y Capitanes Generales de las ciudades, Gobernadores y Capitanes Generales de provincia, para acabar el descenso en los Corregidores de Provincia, constituyendo así esa totalidad institucional que se ha denominado el Patronato de Indias⁸.

La *Ética de la Conquista*, apoyada sobre todo este bagaje institucional y fundamentada sobre el nuevo *nomos* de la tierra del rey de España por el que se abroga el derecho a disponer de los nuevos espacios descubiertos mediante sanción papal, adquiere un sentido organicista y una función indivisa en lo que se denominó la comunidad del rey. Es decir, la conquista se vuelve éticamente plausible al ser considerada, mediante una ficción jurídica, como una prolongación descentrada y periférica de la comunidad patrimonial del rey de España. El rey adviene propietario de una *res nullis* descubierta allende de los confines de la civilización. Con ello se introduce solapadamente un criterio, que será objeto de posterior debate, por el que se inferioriza antropológicamente a los habitantes originarios y se afirma el derecho, éticamente

⁶ Carl SCHMITT, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, pp. 33 y ss.

⁷ «*Auctoritas* no es lo mismo que poder, que *potestas*. Tiene poder quien dispone de medios coactivos para allanar toda resistencia que se oponga a su voluntad; tiene *auctoritas* quien, aun sin disponer de tales medios, condiciona la conducta de los demás en virtud de que éstos le reconocen superior dignidad o una cualidad valiosa. A la *auctoritas* se la reconoce, el poder se impone; la primera condiciona la conducta, el segundo la determina; aquélla precisa de la adhesión interna por parte de los seguidores, éste de la simple realización de actos externos, por parte de los sometidos», en M. GARCÍA-PELAYO, *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 152.

⁸ Recopilación de las *Leyes de Indias*, Folio 12, Tomo 2.

avalado, a disponer de un nuevo espacio hasta ahora sin posesión ni propiedad.

Desde este sentido netamente mercantil y organicista en la manera de considerar el espacio y el territorio, será posible institucionalizar la vinculación servil de los pueblos indígenas al mando del nuevo propietario y señor. Como habitantes originarios, los pueblos indígenas quedan desfondados en su propiedad y posesión mediante esa ficción jurídica que es la comunidad del rey, y que se estructura por medio de la regulación de instituciones como la mita y la encomienda. El buen funcionamiento y armonía de la comunidad regia exigía introducir los castigos naturales y la absoluta disposición corporal de los nativos, para hacer efectiva y comedida la *Ética de la Conquista*. Ésta exoneraba de pecado, fallas o deslices morales la actuación hispana en la ocupación de las Indias, al convertir los nuevos espacios descubiertos y tomados, en una prolongación del señorío del rey de España. Se naturaliza, de esta manera, el imperio español sobre las nuevas localizaciones geográficas. La naturalización conlleva apropiación coercitiva y una política civilizatoria que asimile la novedad al molde que funcionaba como patrón y señor.

Desde la conquista podemos inferir una serie de elementos que tendrán serias consecuencias para los derechos humanos y que consagran la inferiorización de los pueblos indígenas como sujetos de derechos. Ello va forjando con mano artesana las condiciones que impedirán una hermenéutica de los derechos humanos desde las exigencias y necesidades de los pueblos indígenas como aplicación particularizada de la universalidad de los derechos a sus demandas concretas.

Entre esos elementos tendremos que referir el brutal trato del que fue objeto la dignidad y corporalidad indígena en un doble plano: como sujetos individuales y como identidad cultural y grupal, dos referencias fundamentales para entender cómo y en qué manera se expresan las reivindicaciones indígenas en clave de derechos. Ello quedará complementado con la total destrucción de la estructura cosmovisional indígena mediante la aniquilación de sus valores y comprensiones de sentido; la persecución esquizofrénica de sus referencias ancestrales y de su religiosidad, que fue permutada por un recetario espiritual basado en la fuerza de las espadas del conquistador; y la violenta desposesión y expulsión de los pueblos indígenas de las tierras y espacios naturales que ocupaban, cercenando los vínculos orgánicos que éstas poseían con la *Pacha* en un triple sentido: como espacio físico en que producir, reproducir y desarrollar la vida; como medio de comunicación y expresión; y como espacio de representación simbólica. Todas ellas son referencias que permiten intuir por qué y de qué manera la presencia indígena desaparece del orden, sistema y discurso de los derechos humanos.

Todo este haz de relaciones que vinculan estructuralmente a los pueblos indígenas con los espacios naturales ignotos para el conquistador occidental, suponen un ámbito de concreción y especificación de derechos que quedan desvanecidos desde los primeros momentos del embate cultural. A ello habría que añadir la suspensión sin concesiones del *derecho originario* y prácticas consuetudinarias de estos pueblos, que son sustituidos por lo que se ha venido denominando como derecho indiano, amparado en la falacia ideologicista de proclamar la existencia de un vacío legal en las Indias que necesariamente debía ser rellenado mediante toda una elaboración normativa sensible a los nuevos retos que allí se sustanciaban. De esta manera, el derecho originario, tendentemente ágrafo, es suprimido y sustituido por una versión impuesta que no atendía a las necesidades ni a las exigencias de estos pueblos, más bien los suspendía como sujetos de dignidad. Por tanto, las condiciones de posibilidad de los pueblos indígenas para desarrollar sus propuestas en claves de derechos quedan absolutamente truncadas.

III.

Consolidación de la construcción del sujeto colonial: normativización y normalización legal de la violencia originaria

En este momento de nuestra elaboración trataremos de relatar cómo se construye el derecho de la conquista, cómo se justifica ideológicamente, contra quién se legisla y cuáles son sus motivaciones últimas.

La llegada del conquistador a las Indias Occidentales supone el inicio de una novedosa formación social —la colonial— para un sistema como el capitalista acostumbrado a moverse en aforos regionales y domésticos. La irrupción de América en las topografías y cartas de navegación de los conquistadores europeos, exigía empezar a pensar las relaciones productivas en claves globales, lo que a su vez suponía la aparición de dos *topoi*, dos referencias geográficas: una activa y con subjetividad propia, la metrópoli; otra pasiva, reducida a mera materia prima, la colonia, el espacio vital de los pueblos indígenas.

Esta novedad topográfica —las regiones coloniales— exigía todo un aparato administrativo y legal que permitiese gestionar y regular la interpelación y el reto de las diferencias específicas americanas: los pueblos y naciones originarias. Para la regulación y codificación de las incertidumbres que creaba esta novísima situación, se constituyó y creó el derecho indiano; el *corpus* jurídico necesario para el buen gobierno de las Indias⁹.

⁹ Seguimos de manera libre y creativa las fuentes documentales de J.G. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Historia del derecho indiano. Las fuentes y las instituciones político administrativas*, Universidad de Cáceres, 1999; J. ANZOÁTEGUI, *¿Qué fue el derecho indiano?*, Abe-

El derecho indiano es esa compilación de gramática jurídica que se establece para regular las relaciones práctico-productivas, sociales, políticas y culturales que se producen y dan en el interior de las Indias. Su principal destinatario y objeto de preocupación eran los pueblos indígenas. Su causa eficiente se monta y construye sobre una falacia constitutiva: la radical ausencia de una regulación legal para entenderse y tratar con el material humano de las Indias. Esta falacia oculta y obvia la razón material de su constitución: la existencia de un derecho originario de carácter consuetudinario, heterodoxo y agresivo para la normatividad europea. La falsa premisa de olvidar y pasar por alto y por encima de la práctica normativa con la que se entendían y estructuraban la vida los pueblos indígenas, constituye la base y motivación fundamental del derecho indiano.

El derecho indiano irrumpe, por tanto, con dos pretensiones fundamentales: una formal y otra material. Formalmente pretendía codificar y establecer puentes entre dos culturas llamadas a convivir: la del colonizador y la del colonizado. Para ello era necesario una cierta dosis de amnesia que sepultara la reciente violencia con la que se había procedido. Todo ello era dulcificado con ciertas concesiones formales a los pueblos indígenas, a cambio de proceder, de manera progresiva y taxativa, mediante una política de total asimilación de lo indígena a los patrones y exigencias del poder blanco.

Estos síntomas de flexibilidad a la hora de tratar con lo indígena, necesarios para hacer creíble el proyecto y desplegar velos sobre el brutal genocidio perpetuado sobre la población indígena, mostrará su verdadero rostro en el momento de otorgar un contenido material al derecho indiano. La finalidad fundamental de todo este *corpus* normativo melifluamente impuesto, era subsumir la identidad indígena en los moldes rígidos y esenciales de la joven y precoz nación hispana. Se trataba de enmarcar el sujeto colonial dentro de un cedazo normativo de aparentes expectativas y posibilidades, para legitimar jurídicamente la existencia de un poder extranjero empeñado en negar la capacidad originaria de los pueblos indígenas para autogobernarse.

El derecho indiano pretendía normalizar y legitimar un sistema de violencia y despojo sobre los habitantes originarios, pero de una ma-

lardo-Perrot, Buenos Aires, 1982; I. SÁNCHEZ BELLA, A. DE LA HERA y C. DÍAZ REMENTERÍA, *Historia del derecho indiano*, Madrid, 1992; L. HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Ed. Istmo, Madrid, 1988; Uño ACEBO, *Nacionalismo originario democrático desde los Andes*, Centro de Estudios del Derecho y del Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Bolivia, 2001; E. DUSSEL, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1978.

nera sutil y delicada, al reglamentar y regular los tiempos y modos de esa violencia. Lejos de la autárquica y espasmódica violencia originaria, se pretendía dar un paso más en la manera de entender la coerción mediante su disciplinamiento legal. La nueva situación geopolítica inaugurada con la azarosa irrupción de América en los horizontes volitivos del conquistador europeo, necesitaba echar mano de la fuerza de la legalidad —la legitimidad— para avalar con justo título la conquista y tratar con férrea dirección el mayor reto que suponía la conquista: el pulso e interpelación intercultural que suponían los pueblos originarios de América. Tratar legalmente este escollo fue la motivación fundamental del derecho indiano en el momento de su constitución.

Desde estas razones motivantes, el derecho indiano pretendía dar solución porgramática al reto indígena, aunque la situación jurídica real acabase yendo finalmente por otros derroteros. Con el fin de tejer un ropaje policromático de múltiples posibilidades y aplicaciones, se planteó una configuración tripartita para la conformación del derecho indiano.

En *primer lugar*, se pretendía representar los intereses fundamentales de la metrópoli a través de lo que la Corona concebía como derecho común, que funcionaría como derecho supletorio para dar cobertura a las lagunas y vanos que se pudieran plantear para afrontar el nuevo reto cultural. Sin embargo, la representación de los intereses metropolitanos intentó arredrar todos aquellos elementos que hubieran podido resultar un impulso a las pretensiones de los pueblos originarios. En este sentido, el derecho común, lejos de ser una expresión integrada y plural de las posibilidades que tenía y con las que se podía manejar el derecho hispano, sólo representaba una interpretación y versión interesada del mismo: aquella que bajo formato de dúctil pluralidad y vocación multicultural, acabara afianzando de manera cesarista la voluntad del conquistador y ahogando las expectativas normativas de los pueblos indígenas en claves de autoorganización. Por ello, el derecho indiano sólo integrará en su estructura jurídica el «absolutismo regio del derecho de Castilla», exiliando intencionalmente las posibilidades que otorgaba el carácter paccionado del derecho de Aragón. Tal carácter paccionado podría abrir las posibilidades a una *entente* intercultural que integrará las inquietudes de pluralismo jurídico con que se presentaba e identificaba cada facción cultural. Una hermenéutica del derecho de Aragón cimentada sobre su carácter consensuado, hubiese permitido restañar las reivindicaciones de pluralismo jurídico latentes en los posicionamientos de los pueblos indígenas. Sin embargo y lejos de un diálogo intercultural, se procedió aplicando el derecho de Castilla a modo de colusión entre los mismos —la facción colonizadora— con la aviesa intención e excluir de raíz la posición de los pueblos indígenas.

En *segundo lugar*, se procedió a establecer lo que constituyó la matriz fundamental del derecho indiano: el derecho criollo. Aquí residió la clave para la desnaturalización y descomposición del derecho originario indígena, para proceder así a la construcción de toda una infraestructura legal, institucional y humana que funcionase como representación de la autoridad española en América. Con el derecho criollo, patente específica y cualificada del conquistador, se procederá a la destrucción definitiva de las autoridades políticas originarias, en donde los Qhapoj, Curacas, Malkus y los Mbrubicha, serán sustituidos por la autoridad política de virreyes y corregidores. Con el derecho criollo desaparecerán las jerarquías y prelación propias de las autoridades de las naciones originarias, homogeneizando, de esta manera, la distinta composición institucional indígena, haciendo desaparecer la pluralidad existente y forzándola a encajar de manera asimilativa en figuras y representantes institucionales como la de los caciques o el bando de los corregidores¹⁰.

En *tercer lugar* y de manera subsidiaria, se incluyó el derecho consuetudinario indígena como un componente a tener en cuenta a la hora de interpretar y modular la aplicación del derecho indiano. Este tercer componente respondía más a una táctica legal por evitar levánticas y revueltas, que a una voluntad sincera por parte del legislador hispano de permitir la práctica del derecho indígena. De hecho, el derecho indiano aparecerá en todo momento caracterizado por un fuerte legalismo, entronizando a la ley como principal fuente normativa, relegando a la costumbre indígena a un papel accesorio y superfluo. Podríamos hablar de una evolución de momentos o eventos en la construcción y consolidación del derecho indiano, que permitiesen intuir cómo era comprendida y tratada la cuestión indígena y cómo ésta se va acomodando asimilativamente a las exigencias netamente criollas del derecho indiano. En este sentido:

1. Se podría hablar de un primer momento en el que la hegemonía de los conquistadores es compartida de manera complementaria por el poder temporal del emperador y el poder espiritual del papa. En este sentido hablaríamos, dentro de esta unidad sistémica en la manera de entender y ejercer el poder, de una prioridad deliberativa del poder sacerdotal del papa sobre las posibilidades de disposición de los nuevos espacios geográficos. Las bulas papales *Inter Caetera* I (de 3 de mayo 1493), *Eximie Devotionis* (1493), *Inter Caetera* III (1494), *Dudum Siquidem*

¹⁰ Uño ACEBO, o. c., pp. 63-66.

(1494), constituyen el aparato doctrinal dado por el vicario de Cristo, quien asumirá de manera constituyente el poder de disponer de la suerte y destino de los espacios y gentes de América, al proceder mediante estas disposiciones a investir con su *auctoritas* soberana el poder temporal para la distribución y gestión de las capacidades y posibilidades que otorgaba la conquista.

Este primer estrato para la consolidación y solidificación del derecho indiano procede mediante una *colusión* colonial, por la que el poder espiritual y el temporal proceden, como distintos órdenes que integran una unidad de poder, a repartirse la suerte de tierras, sujetos y pueblos. La sanción evangelizadora actuará como propedéutica del poder imperial ibérico a través de la institución jurídica del *requerimiento* por la que se hace plausible y justa la guerra y la invasión del otro-bárbaro-indígena por razones de evangelización, a través de lo que lúcida-mente Dussel ha denominado como la «cristiandad colonial de las Indias Occidentales»¹¹. El derecho indiano funciona en este primer momento como condición formal-legal para justificar la campaña evangelizadora de América. Los balbuceos y estertores con que asoma la Modernidad, se entreveran ambigua y problemáticamente con atavismos de espacios pre-modernos que anteceden la secularización de la vida pública europea y la desteologización del poder, como son el enseñoramiento soberano del poder papal, fuente compartida del poder constituyente y de la capacidad de legislar para las Indias.

Lo importante para nuestras reflexiones es que la soberanía originaria de los pueblos indígenas queda totalmente desvitalizada; su presencia queda subordinada a los ritmos y disposiciones de un poder ajeno. Estamos en las antecámaras de un proceso de institucionalización de sistemática inferiorización de los pueblos indígenas; el momento clave para la pérdida de su dignidad y la negación radical de sus derechos.

2. El primer código amplio de derecho indiano será las *Leyes de Burgos* de 1512. Las leyes de Burgos son un intento por enderezar las desviaciones jurídicas que se habían producido desde 1493 en la ma-

¹¹ «La cristiandad de Indias en la periferia es colonial. El adjetivo de colonial le es esencial: somos la única cristiandad colonial. De tal manera que, descubrir en qué sentido somos colonial es teológica, filosófica e históricamente descubrir qué es lo que somos como cristianos latinoamericanos (...) *Eso se va a cumplir a partir de la desnudez del cristianismo que recupera su libertad, dejando a la cristiandad atrás*» (cursiva nuestra), *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, o. c., p. 52; *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid, 1992, pp. 79 y ss. Confrontar también el magnífico libro de LOPETEGUI-ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española: México, América Central y las Antillas*, Madrid, 1966.

nera de contemplar la posición de los pueblos indígenas. Era un código normativo en donde se atisbaba un mayor grado de sensibilidad y preocupación por la suerte y estado de los mismos.

El sermón de Montesinos de 1511, precursor doctrinal y pastoral de la actividad de Bartolomé de las Casas, establece las condiciones para un nuevo debate que permitiese un tratamiento humanizado y digno para los pueblos indígenas. Estamos ante los orígenes de un discurso liberador, una nueva gramática que pretende situar al indígena como sujeto digno de derechos. Nos encontramos también ante el preámbulo y los gérmenes de los movimientos de liberación latinoamericanos que irrumpirán a mediados del siglo xx en esta región del continente y que, sin embargo, acabarán desplegando sus narrativas y sus anhelos de justicia haciendo omisión de lo que es la causa eficiente de la cuestión liberadora en América Latina: la liberación de los pueblos indígenas. Los movimientos de liberación latinoamericanos desarrollarán un relato liberador huero en referencias y alusiones a los pueblos indígenas como principales víctimas del proceso de colonización, como los grandes despojados de esta campaña depredadora. El sermón de Montesinos supone una fractura en la comprensión, tratamiento y orden de los discursos en referencia a los pueblos originarios.

Las *Leyes de Burgos* recogen este testigo y asumen como principal tarea la necesidad de establecer un gobierno para los indios que asegure sus posibilidades de vida. Frente a la violencia y brutalidad de los golpes de la conquista, las heridas proferidas sobre el cuerpo indígena en su totalidad, exigían una regulación normativa que leninizase sus dolores. Por ello, las *Leyes de Burgos* asumen como prioridad vitalizar la dignidad indígena prohibiendo la esclavitud de los indios. En el espíritu de las *Leyes de Burgos* permeaba como intuición fundamental la necesidad de establecer un nuevo marco de relaciones productivas y humanas, entre los señores españoles y los pueblos indígenas.

Aunque la desaparición de la esclavitud se ofertaba como la principal preocupación de este código normativo, la ominosa encomienda indiana acabaría naturalizándose y normalizándose como institución, tutelando de esta manera el espíritu irracional, la salvaje estructura comportamental del indígena, esa anomalía antropológica con la que se habían encontrado los conquistadores al otear nuevos espacios y regiones. La encomienda era, por tanto, todo un programa de enhiesta pedagogía y disciplina por el que se usufructuaba los réditos de valor que se obtenían del trabajo indígena, a cambio de la salvaguardia de su seguridad —comprometerse a no quitar la vida al indígena—, hacer sostenible su vida —proveer de alimentos— y facilitar un programa de

dogmática evangelización que funcionase como ensalmo para rescatar sus almas de la barbarie secular en que se movían. Es decir, las *Leyes de Burgos* tratarán de revocar ciertos ejercicios de ignominia y violencia en el trato y uso de los pueblos indígenas; sin embargo, asumen el carácter natural y seráfico con que pretendía asentarse una institución como la encomienda, a la que tratarán de liberar de toda su connotación esclavizante y proponerla como un proyecto de sana pedagogía y construcción humana.

El salto adelante que suponen las *Leyes de Burgos*, no logra, sin embargo, atacar la raíz de la infección: aquella comprensión del indígena como un ser de naturaleza racialmente inferior, de dignidad amorfa, con una corporalidad susceptible de libre disposición. Aunque formalmente se condene y declare proscrita la esclavitud, materialmente quedará acunada, de una manera fina y retorcida, en el seno de una institución como la encomienda. Sin embargo, este gesto de flexibilidad en la conciencia legislativa del conquistador, no soportará las quejas de sus más lacerados críticos, lo que llevará a que, un año más tarde (1513), las *Ordenanzas Nuevas* de la Junta de Valladolid revocaran la potencialidad crítica y el talante de cambio que pretendían introducir las *Leyes de Burgos*.

3. Otro momento importante para la codificación y construcción del derecho indiano será la bula *Sublimis Deus* dada por Paulo III en 1537¹², momento fundamental para la cristiandad de las Indias al proclamar en términos solemnes y exaltados la igualdad y fraternidad de todos los hombres, lo que refería de manera inclusiva a los indígenas. La bula *Sublimis Deus* restaura la capacidad indígena como portadora de dignidad y derechos. Será en este documento papal en el que arraigará toda su crítica teológica Bartolomé de Las Casas. La bula resulta de gran importancia para una futura *fundamentación* de la universalidad de los derechos humanos, sin desviaciones ni atajos eurocéntricos, haciendo un esfuerzo para que ésta se encarne y asuma sus carencias. Es en este documento en donde reposa una interesante potencialidad para el despliegue de un catolicismo crítico y comprometido, que revoque los posicionamientos totalitarios de la cristiandad colonial.

No se puede soslayar, sin embargo, que otras intenciones azuzaban las motivaciones y deseos de Paulo III. El inicio de la Modernidad supone una fractura en esa soberanía bicéfala y equilibrada que compartía el poder espiritual (Paulo III) y el temporal (Carlos V). La bula de Alejandro VI de 1493 había supuesto el primer espaldarazo a la fisura que

¹² Seguimos las interesantes apreciaciones de Lewis HANKE en «Pope Paulo III and the American Indians», *Harvard Theological Review*, 30, (1937), pp. 65-102.

la secularización del poder, por medio de la irrupción del moderno Estado, propiciará a la *Respublica Christiana*. Previo a ese estado de secularización, se producirán desequilibrios e infidelidades entre los dos órdenes que constituían el armónico juego de poderes en el medioevo. En el sistemático contra-balanceo de quejas y expectativas que se venían produciendo en este gobierno diárquico para conseguir una dirección articulada en el mismo, la bula de Alejandro VI funcionó como un corte en el orden político, otorgando una cierta preponderancia al poder imperial, lo que atisbaba ya el inicio de una cesura y una crisis en uno de los poderes gemelos hasta ahora solventes; ello llevaría a regateos de poder y al despliegue de estrategias por parte del papado para la recuperación de la añeja soberanía y la constituyente *auctoritas* con la que se había equilibrado el gobierno de las Indias.

El cambio paradigmático de conciencia, esquemas y cosmovisiones vaticinados por la Modernidad, conllevaba inevitablemente un protagonismo indiscutible del poder temporal y el carácter subrogado del espiritual. Con la Modernidad, el discurso teológico será sustituido por el discurso metafísico en una concatenación imparable de relevos que pasa desde la Ética a la Economía, para acabar en la Técnica. Por ello, la voluntad e intención última de Paulo III era la de reaccionar y ganar terreno frente a la amenaza que suponía para el poder papal la fractura paradigmática de la Modernidad que reclamaba la secularización del poder y la hegemonía de una dirección laica sancionada estatalmente. Paulo III, lejos de situar como principio y fundamento de sus preocupaciones la *dignidad de los pueblos indígenas*, pretendía horadar y socavar un espacio de hegemonía y protagonismo en el nuevo esquema de poderes y restañar la influencia que estaba adquiriendo Carlos V como señor omnímodo de las Indias.

4. Todo el proceso de reconfiguración del sistema administrativo de las Indias, en donde la conformación del derecho indiano posee un papel fundamental, viene impelido por el reto y desafío que la existencia de una alteridad radicalmente distinta y culturalmente divergente como la indígena supone para la sensibilidad y conciencia del legislador.

El momento álgido de este debate se alcanza con la promulgación de las *Leyes Nuevas* en 1542, por las que se limitaba y restringía el libre derecho de los españoles a cobrar el servicio y tributo de los indios, para acabar siendo puesta dicha prestación bajo el dominio de la corona y administrado por oficiales a sueldo¹³. Es decir, la cuestión indígena

¹³ Cf. Lewis HANKE, «¿Podrá abolirse el sistema de encomiendas en cuya virtud los indios mantenían a los españoles?», en *La lucha por la justicia en la conquista de América*, o. c., pp. 215-255.

se oficializa y es objeto de protección real (pública), dejando de ser mera muestra doméstica de los encomenderos americanos. De alguna manera nos encontramos ante el tintineo de las primeras experiencias y prácticas legales que proponen una regulación pública de la protección indígena; ante el propósito de integrar la cuestión indígena como una realidad propia y no ajena a las cuestiones reales. Nos encontramos ante el despertar de las políticas asimilacionistas que pretendían clasificar y ordenar «lo indígena» en los desvanes administrativos del imperio español.

La radicalidad que en su formulación primigenia encerraban las *Leyes Nuevas*, era la de abolir de manera completa e íntegra el sistema de encomiendas. Dos motivaciones fundamentales impulsaban este nuevo código legal: 1) por un lado, se trataba de un modo subrepticio y desviado de mantener y prolongar la situación de esclavitud para los indígenas a través de un sistema que pretendía presentarse formalmente como un intercambio regulado de préstamos y servicios; sin embargo, en la encomienda, la libertad y autonomía del sujeto indígena eran absoluta y radicalmente negadas, dada la propia naturaleza configuradora de la institución construida con el objetivo de disponer libremente y sin trabas de mano de obra barata; 2) por otro lado, el régimen encomendero suponía una invalidación del justo título que el monarca de España y su corte de intelectuales y teólogos argumentaban tener sobre los recursos, disposiciones y personas de las Indias. Por tanto, el justo título era enemigo de la esclavitud ya que el carácter legítimo de un título legal sobre una determinada región geográfica, exigía, como principio, la libertad y autonomía de sus habitantes y pobladores. La imposición de un régimen de esclavitud convertía en ilegítimo la posesión de las Indias ya que para tal pretensión no era necesario un debate técnico-jurídico, sino que bastaba con la mera imposición militar. La existencia de un sistema productivo basado en la esclavitud, evidenciaba por sí mismo las debilidades de un régimen para autoproclamarse legítimo. Por ello, era necesario que la Colonialidad del poder se apoderara del discurso ético para dar legitimidad a su posición y actuaciones, mutando la acción bélica e injusta en una *Ética de la Conquista* justa y necesaria.

Las *Leyes Nuevas* no fueron, por tanto, fruto del azar histórico o de la agitación de un espíritu libertario y crítico en las Indias que presionó, marcó y moldeó la conciencia de los legisladores hispanos. Sería el trabajo teórico-práctico de un Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba, José de Acosta, Bernardino de Sahagún o Bartolomé de las Casas, entre algunas de las simientes críticas de este momento, quienes situarían las condiciones para suscitar un debate propicio que situará al indígena

en el centro de todas las controversias teóricas que se estaban suscitando como consecuencia de la apropiación del Nuevo Mundo.

Dos serían fundamentalmente las obras de Bartolomé de Las Casas que ayudarían a dar centralidad a este debate: una más descriptiva y narrativa, en la que el sevillano se propone hacer una reconstrucción del devastador proceso de victimación que supuso la conquista, como es el caso de la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*¹⁴; otra más propositiva y prescriptiva, de honda raigambre ética, con la que pretendía denunciar y movilizar conciencias, como fue el caso de *Entre los remedios para la reformación de las Indias*, especialmente el octavo remedio¹⁵.

Sin embargo, todo este proyecto crítico, este avance cualitativo en las formas de encauzar un diálogo intercultural que tratase de equilibrar al asimétrica condición y dignidad del indígena, quedará desbaratado por la presión de los señores de la tierra y los virreyes que veían en estas disposiciones legales un fuerte recorte a sus intereses económicos. El sistema de encomiendas perfilaba unas condiciones notables para la extracción de beneficios y plusvalías; suponía toda una cosmovisión productiva basada en la interiorización racial de los indígenas. Su abolición hubiera supuesto la defunción estructural de la Colonialidad del poder. Ésta, basaba y enraizaba todas sus condiciones de posibilidad en una categoría social-cognitiva como era la «raza», lo que permitía clasificar socialmente la población en torno a seres superiores e inferiores, blancos e indígenas, libres y esclavos. Su descomposición hubiese supuesto la destrucción de un boyante colonialismo basado en la gestión del racismo.

De forma paralela y convergente al proceso de construcción del derecho indiano, es necesario introducir otra de las cuestiones más fetichizadas a lo largo de la historia y que fue objeto de una intensa revitaliza-

¹⁴ Eudeba, Buenos Aires, 1966.

¹⁵ «Que vuestra Majestad ordene y mande y constituya con la susodicha majestad y solemnidad en solemnes cortes por sus premáticas y leyes reales que todos los indios que hay en todas las Indias, así los ya sujetos como los que de aquí en adelante se sujetaren, se pongan y reduzcan y encorporen en la corona real de Castilla y León en cabeza de vuestra majestad como *súbditos y vasallos libres* que son, y ningunos estén encomendados a cristianos españoles, antes sea inviolable constitución y determinación y ley real que ni ahora ni ningún tiempo jamás perpetuamente puedan ser sacados ni enajenados de la dicha corona real ni dados a nadie por vasallos ni encomendados ni dados en feudo ni en encomienda ni en depósito ni por otro ningún título ni modo o manera de enajenamiento o sacar de la dicha corona real por servicios que nadie haga ni merecimientos que tenga ni necesidad que ocurra ni causa o color alguna otra que se ofrezca o se pretende...», Bartolomé DE LAS CASAS, *Colección de Tratados*, Eudeba, Buenos Aires, 1924, p. 327.

ción doctrinal con la conquista de América. Nos referimos a la cuestión de la *guerra justa*. De hecho, la evolución y dinamicidad del derecho indiano, del magno sistema administrativo creado por el régimen colonial y del futuro de la identidad indígena y sus derechos, dependía de cómo se planteara, sustanciara y solucionara esta cuestión. La respuesta que se diese dependía fundamentalmente de que la conquista mutase de ser un acto y ejercicio de ilegítima violencia, a un derecho ejercitado por un poder imperial con vocación civilizatoria y salvífica respecto a cualquier *otro* ignoto allende de Europa. De ahí que en las reelaboraciones semánticas con las que opera la Colonialidad del poder se pasara rápidamente a sustituir el término anárquico y desvalido de descubrimiento, por el título jurídico de ocupación¹⁶. Esta sutileza semántica será importante porque permitirá a la Colonialidad del poder suspender el carácter colonial de lo conquistado, romper la ajenidad metafísica de los nuevos espacios, e incluirlos como una prolongación corporal de la totalidad europea. Con ello se descompone la *alteridad* americana, se diluye su extrañeza, para incorporarla asimilativamente en la *mismidad* europea, metamorfoseando la violencia con la que se procedía, por expresiones que legitimaran el derecho a adquirir aquellas posesiones que ya no eran sino prolongaciones y apéndices de un *nomos* europeo. Ello ya vaticina el paso a un nuevo paradigma existencial como el de la Modernidad, en la medida que la *occupatio* es un título jurídico que corresponde a la manera de expresar y materializar la soberanía por parte de los Estados modernos.

De la misma manera, la forma en que esta cuestión va a ser abordada hará que la cultura y cosmovisión indígenas transitaran de ser un derecho propio e inalienable, a mero material fungible susceptible de utilización, regido más por la lógica del deber (lo indígena debe pleiteía y reverencia al derecho blanco) que por la de los derechos.

Para presentar cómo se plantea el debate en los años inmediatos a la conquista de América, nos referiremos a lo que consideramos una de las controversias doctrinales más fértiles de la época como es la mantenida entre Francisco de Vitoria (1483(86)-1564), en cuanto eximio representante del Derecho de Gentes medieval, y Bartolomé de Las Casas (1474-1566), uno de los agrimensores de la lucha por la vida y los derechos de los pueblos indígenas, primera expresión moderna, con carácter humanista, filosófico, teológico e histórico de la dialéctica dominador-dominado¹⁷.

¹⁶ Carl SCHMITT, *El nomos de la tierra...*, o. c., pp. 140-141.

¹⁷ No pretendemos hacer una exposición detallada de la compleja y espinosa cuestión de la guerra justa y de sus perversas prolongaciones contemporáneas, que en un sentido rigurosamente filosófico-político, en nada cambian y alteran el formato dual y

Las antesalas del debate en torno a la guerra justa viene propiciado por la obra de Francisco de Vitoria *De Iure Belli*¹⁸, en donde de manera atrevida, relativiza y minimiza el carácter altivo y arrogante de las dos cabezas que daban rostro, conciencia y contenido al poder en el siglo xvi: por un lado, rechazaba el principio de soberanía universal de la institución imperial de Carlos V, enrocado en el aforismo «todo el mundo es mío»; por otro lado, leninizaba la *auctoritas* espiritual que el papa exhibía sobre todo el orbe. Por tanto, Vitoria relaja y atenúa el concepto omnimodo de soberanía que hasta ahora se venía manejando para comprender su doble faz en la versión integrada de poder temporal y espiritual. El planteamiento crucial y radical para Francisco de Vitoria era si los pueblos con un nivel bajo de organización y estructuración civilizacional, deberían convertirse en objetos de libre moldeamiento para ceñirse a los patrones y modos de pueblos más elevados y desarrollados como el europeo, a lo que drástica y valientemente responderá que no. Sin embargo, no sacará todas las consecuencias de ese atrevido aserto, como veremos.

Francisco de Vitoria estructura su discurso en torno a lo que considera títulos y motivos legítimos e ilegítimos para hacer la guerra, de lo que dependerá, en última instancia, el carácter justo y legítimo de la

maniqueo entre civilizados y bárbaros con que se presentaban esas cuestiones en el siglo xvi. Tan sólo trataremos de sugerir cómo se narra este diálogo entre titanes, controversia que ha sido mistificada y fetichizada tanto por un lado como por el otro. La doctrina internacionalista decimonónica se ha empeñado en presentar a Vitoria como un crítico precoz de la Modernidad y como enconado defensor de lo indígena, cuestión que lejos de seguir esencializando, sería necesario ubicar en su justa posición. Lo mismo habría que decir de Bartolomé de Las Casas, quien ha sido encomiado hasta alturas desmesuradas y excelsas por críticos de la Modernidad eurocéntrica, (pensamiento y movimientos de izquierda, movimientos de la liberación y movimientos sociales).

Entre la ingente literatura que versa sobre Las Casas, habría que bucear con la sensatez de quien busca encontrar los rastros y las huellas que ayuden a aclarar la verdad histórica. Aquellos elementos que nos permitirían incorporar la doctrina lascasiana como pilar fundamental para elaborar una Teoría crítica del derecho y de la filosofía, pero siendo prudentes y sensatos con las limitaciones que Las Casas tuvo y mostró —cuestión por otro lado inevitable y que en nada desmerece su potencia crítica— para tratar ciertas materias y abordarlas con rigor, lo que era debido a la innata limitación en que le situaba su propio lugar de enunciación: el de una Iglesia muy poco comprometida con la cuestión indígena y negra. Por ello creemos que esencializar numinosamente la figura de Las Casas como si se tratara de una trayectoria sin mácula ni tropiezos, hace flaco favor a su propia obra y a la urgente labor de contextualización de la misma, así como a la necesaria construcción de una Teoría crítica que se conciba a sí misma como fluyente, procesual, dialéctica, en continua construcción, reelaboración y lucha, ausente de verdades y necesitada de puntos de referencia híbridos y plurales. Para todo ello la obra de Las Casas sirve más como criterio y pauta, que como doctrina cerrada.

¹⁸ *Relatio de Iure Belli o Paz Dinámica*, CSIC, Madrid, vol. VI, 1981, pp. 97-207.

misma. Con agudeza crítica señala como ilegítimas todos aquellos títulos que justifiquen la guerra contra los pueblos indígenas apoyados en: a) *providencia* papal por la que se dona y otorga la titularidad de las tierras descubiertas, conquistadas o tomadas a la representación secular del poder, es decir, se habilita específicamente para un dominio mundial imperial; b) el derecho de descubrimiento, c) el desarrollo de requerimientos por los que se instituye y naturaliza la sumisión indígena; d) la necesidad de civilizar y humanizar «lo indígena» debido a la pérdida de su libre albedrío, de lo que se concluye su tendente actitud idolátrica y su propensión al crimen; e) la resistencia a recibir la fe. Como se enuncia, se proclama la ilegitimidad de declarar la guerra justa por razones de superioridad moral civilizatoria o por la existencia de una *autorictas* legítima. Se rechaza, también, aunque formulado de manera negativa y poco contundente, justificar la legitimidad de la acción de la conquista por razones religiosas y en nombre de la doctrina cristiana.

De manera paralela y complementaria propone Francisco de Vitoria siete títulos legítimos que justificarían el carácter justo de la guerra, siete criterios que desbaratarían las prescripciones de ilegitimidad previamente enunciadas, imponiéndose a ellas y haciéndolas reversibles, hasta el punto de resultar contradictoria la disposición de un listado de títulos ilegítimos que más tarde resultarían refutados por otra prelación de títulos legítimos casi idéntica. Es precisamente en este momento cuando se produce el diálogo y confrontación con Bartolomé de Las Casas. Entre los títulos legítimos estarían: el derecho al comercio, el derecho a la propaganda y extensión de la fe, el derecho a la protección de aquellos indios convertidos al cristianismo, el derecho de mandato papal, el derecho a la intervención contra tiranos y el derecho de libre elección y protección de socios. Entre estos títulos legítimos se enumeran una serie de pautas que justificarían el derecho a la guerra y harían plausible el recorte de los derechos indígenas. Podríamos hablar de dos razones o criterios fundamentales para ello:

1. un *criterio religioso*, como sería la propagación de la fe cristiana, desde donde se abre, a su vez, un campo inusitado de posibilidades para justificar actos de violencia contra los indígenas. Con ello queda refutado, de manera positiva y enérgica, lo que convertiría en contradictoria toda la argumentación de Vitoria, el hecho de considerar ilegítimo para la guerra la resistencia encontrada a recibir la fe. Si en un sentido amplio y positivo se defiende la propagación de la fe como título justo para ejercer la violencia, pasando por encima de la cosmovisión, religiosidad y de las propias creencias y valores indígenas, la formulación por la que se consideraba ilegítimo el título para declarar la

guerra —la resistencia indígena a recibir la fe— queda revertido y desacreditado como argumento, pasando a ser la necesidad de propagar la fe el criterio guía que vehicula la acción violenta y que otorga legitimidad y justicia a la misma. Este criterio fundante se adorna y refuerza con adjetivaciones degradantes sobre el estatuto moral del indígena como el de su carácter tiránico, bárbaro o monstruoso, su posición de súbdito, su adscripción voluntaria al buen evangelio cristiano expedido por los próceres hispanos. De laguna manera, para Vitoria, los pueblos indígenas no son un impedimento ni un fundamento fuerte para evitar la guerra justa; más bien son un motivo muy propicio para justificarla y desarrollarla. La indignidad moral y la inferioridad racial de los pueblos indígenas le llevan a negarles la consideración de habitantes y naciones originarias. Nunca tuvieron los indígenas un estatus real ni como personas ni como pueblos. Es por ello que los indígenas no constituyen de por sí una causa justa para los teólogos y humanistas del medioevo —y mucho menos para el pensamiento liberal de la Modernidad— que dé título y motive una excusa fundamentada para evitar la guerra o proclamarla ilegítima. Los pueblos indígenas no son un contrincante, un enemigo político suficientemente cualificado como para cimentar una causa justa e imponer serios impedimentos al derecho de guerra europeo. Como dice Schmitt: «un duelo no es justo porque siempre obtiene la victoria la causa justa, sino porque la observación de la forma incluye determinadas garantías: en la calidad de personas que se combaten en duelo, en la aplicación de un procedimiento determinado —que trae consigo la acotación del combate—, y sobre todo en la aportación paritaria de testigos»¹⁹. En este sentido, los pueblos indígenas carecen de cualidad como sujetos y como pueblos a los ojos del colonizador; no son dignos de que se les otorgue un estatus de igualdad, por ello, no hay un procedimiento que se les pueda aplicar, que les sea apto, puesto que nunca fueron considerados sujetos dignos para la soberanía y la titularidad de los derechos. No hay, por tanto, una acotación del combate para los pueblos indígenas puesto que siempre mantuvieron una situación de asimetría originaria que les relegaba inevitablemente a ser víctimas y nunca partícipes simétricos de un duelo.

2. podría hablarse de un segundo criterio más político, como sería el derecho de sociedad y comunicación libre para una comunidad humana con pretensiones de mundialización. En este argumento reposa todo un intento por justificar la Colonialidad del poder en toda su intensidad y extensión.

¹⁹ *El nomos de la tierra...*, o. c., p. 161.

Ética, política y religión son los argumentos que se combinan para dar sustancia y motivo a la *razón* colonial. La fortaleza de dos pilares tan irrefutables a la conciencia del colonizador hispano como son el religioso y el político, hace que nos encontremos en las antecámaras de una fundamentación ética, política y antropológica de la inferioridad indígena.

Bartolomé de Las Casas, hijo de su tiempo y tradiciones, propugna como punto de partida una feroz crítica de la Colonialidad del poder por su carácter inhumano en la manera de tratar y comprender lo indígena. El sevillano vislumbra el dominio imperial europeo; enjuicia la expansión opresora mundial de Europa y condena la totalidad del sistema que se estaba empezando a organizar: «es injusto y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometió»²⁰. Sin embargo, la crítica de Bartolomé es una crítica con flecos, una denuncia que abre la posibilidad de un camino atajado y peligroso para la legitimación de la guerra, al proponer una defensa enardecida de la propagación de la fe, enderezando todo ello con una comprensión cristiana del mundo que dicotomizaba y clasificaba los grupos humanos en fieles e infieles, idólatras y bárbaros. De esta manera, Las Casas admite la posibilidad de realizar una guerra contra el indio siempre que se tratara de un pueblo bárbaro, totalmente invalidado para actuar según los patrones de una sana civilización, que incurriera sistemáticamente en actos contra la razón, a pesar de estar absolutamente convencido de que en esta tipología —el epónimo de bárbaros— no encajaba ni atrapaba a los pueblos indígenas.

Bartolomé de Las Casas es un crítico anticipado de su tiempo, en donde se puede encontrar ya un *conatus*, como inmanente potencia política-teológica, que permite inspirar y fundamentar todo un movimiento indigenista para épocas posteriores. Sin embargo, como hemos adelantado, su crítica localizada es un ejercicio con vanos y desequilibrios que necesariamente tendrán que ser rellenados y estabilizados desde un futuro diálogo intercultural indígena-occidental. Las Casas está lejos de abanderar un pensamiento riguroso y esencialmente indígena; situado en las tradiciones culturales y espirituales de su tiempo, realiza una crítica interesantísima de la Colonialidad del poder como intelectual occidental. Sin embargo, no condenó sin excepciones toda justificación y ejercicio de la guerra, como puede observarse en *De Unico Modo*, como si haría con traslúcida evidencia Luis Vives, pese a las fetichizadoras lecturas esencialistas que ciertos movimientos y próceres de la liberación han hecho de su figura, obra y vida.

²⁰ *Historia de las Indias*, Libro III, cap. 79, p. 357, en *Obras Escogidas*, vol. II, BAC, Madrid, 1961.

Esta escisión en la interpretación de la actividad de Bartolomé de Las Casas puede verse también en las posiciones desarrolladas por dos eximios representantes y conocedores de su obra, como son Edmundo O’Gorman y Lewis Hanke. O’Gorman cree que para Las Casas la guerra no es un mal sino un bien, al concebirla como el modo y la manera de hacer y realizar la justicia. En el manejo de la doctrina de la guerra por parte de Las Casas, hay claras referencias a una concepción injusta de la guerra, remarcando el carácter ominoso y destructivo de la misma. Sin embargo, para Las Casas, la guerra no es un mal en sí mismo. No critica ésta desde un pacifismo concienciado y tenaz, como muchas veces se nos ha querido presentar la propuesta lascasiana. Las Casas critica todo ejercicio bélico porque constituye un medio ineficaz para la consecución de los propósitos que se buscaban y se habían planteado. Para O’Gorman, Las Casas asienta ya en *De Unico Modo* qué se debe entender por guerra injusta, enfatizando que el carácter execrable de toda campaña bélica no es más que una adjetivación provisional y contingente que podría quedar desbaratada en el momento en que se encuentre una causa eficiente que torne y altere las condiciones injustas de la guerra en criterios justificables. La motivación fundamental de Las Casas no es una *evangelización por medio de la paz*, sino la *evangelización por medio de la razón*²¹.

Por su lado Hanke cree que el mérito de Las Casas es notable al proponer y proyectar una novedosa manera de afrontar la cuestión de la guerra justa, como es el hecho de declarar injusto en sí mismo todo acto o ejercicio violento contra el Nuevo Mundo. Hanke cree que Las Casas no pretende fijar un *criterio general* para interpretar la doctrina de la guerra justa en su generalidad y completud; sino que tan sólo trata de especificar el modo concreto en que esta se aplica en las Indias. Para Hanke la postura de O’Gorman convierte a Las Casas en un pragmatista, desvirtuando, de esta manera, su especificidad y potencia como pensador cristiano²².

Ambos autores tienen parte de razón y sólo el juego combinado de ambas perspectivas daría una visión compacta y certera de la obra y vida de Las Casas. Encomiando, por tanto, la figura y labor de Las Casas y reconociendo su valiosísima aportación a la lucha por la causa indígena, no se puede dejar de lado la finura crítica y documentada de O’Gorman en lo que se refiere a la postura general del sevillano en la cuestión de la guerra justa. Una reubicación de la figura de Las Casas desde esta crítica —bien intencionada— permitiría una prolongación e

²¹ *Fundamentos de la historia de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, pp. 75-81.

²² *La lucha por la justicia en la conquista de América*, o. c., pp. 213-214.

interpretación contemporánea de sus reflexiones para fundamentar las actuales luchas de los pueblos indígenas, libre ya del aroma esencialista de aquellas perspectivas que lo ubican como un depósito de virtudes y valores inmarcables²³. Sólo reconociendo estas matizaciones, es posible prolongar un diálogo intercultural occidental-indígena con fuerza renovada. Sólo de esta manera será posible perfilar una crítica depurada y no condicionada de toda expresión contemporánea de violencia y de toda voluntad guerrera en relación con la suerte de los pueblos indígenas, desde las entrañas mismas de la obra de Bartolomé de Las Casas.

Para cerrar el campo de significaciones, tanto legal como simbólicas, que supuso la creación del derecho indiano en relación específica y concreta con los derechos de los pueblos indígenas en todo lo que haría referencia al territorio y los espacios naturales que éstos ocupaban, es necesario resaltar lo que se ha venido construyendo como una política de segregación residencial y división administrativa del territorio americano con que procedió la Corona, fragmentando la primigenia apropiación distributiva del territorio operada por los pueblos indígenas.

Las Naciones andinas, por ejemplo, estaban articuladas antes de 1532 en torno a un modelo civilizacional de organización plurinacional unificado en el Estado del Tahuantinsuyu; un mosaico organizado ideológica, jurídica y políticamente por unidades administrativas y jurídicas menores (familia, comunidad, ayllu, marca, suyo...) que se integraban en una estructura unitaria y compleja²⁴. La Colonialidad del poder, frente a los modelos originarios que estaban en curso, procede a la segregación del territorio en dos repúblicas —la de indios y la de los españoles— sin puentes ni conexiones entre ellos, rígidamente demarcados por fronteras administrativas movilizadas ideológicamente desde un patrón racista de clasificación social. Se destinó una intensa actividad legal por medio de cédulas y ordenanzas para establecer espacios paralelos y segregados de criollos, españoles e indios, lo que obligó a modificar sustancialmente la forma de vida y costumbres indígenas²⁵.

²³ Un libro crítico, con fuerte talante desfeticizador de las hazañas y vanaglorias atribuidas a Bartolomé de Las Casas, imputando a éste el haber arrebatado la voz a la «humanidad atropellada» —la indígena— para otorgársela de manera contundente y definitiva a la parte invasora, vaciando e imposibilitando toda manera de *justicia* posible en América Latina, sería el de Bartolomé CLAVERO, *Genocidio y justicia. La destrucción de las Indias, ayer y hoy*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pp. 17-77. Habría también que relativizar y ubicar epistemológicamente estas aseveraciones.

²⁴ Uño ACEBO, *Nacionalismo originario y democrático desde los Andes*, o. c., pp. 34-35.

²⁵ Cf. Marta Elena CASAÚS ARZÚ, *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, Ed. Cholsamaj, Guatemala, 1998, pp. 24-25; M. WIEVIORKA, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 170 y ss.

El sistema y el modelo administrativo de las dos repúblicas, que se concretaba en la creación de reducciones y espacios de reclutamiento para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los pueblos indígenas, permitiría un cierto grado de autonomía al interior de la estructura administrativa y jurídica indígena, lo que posibilitará un cierto fortalecimiento, en algunos casos, de la identidad étnica²⁶.

Frente a este bálsamo de ficticia integración y de supuesta flexibilidad hacia los pueblos indígenas, es necesario demarcar que el régimen de dos repúblicas inaugura e institucionaliza una comprensión del diagrama social del colonialismo en América Latina fuertemente escindido en castas y especificidades raciales. A partir de ahora se desarrollará una política colonial arraigada fundamentalmente en una jerarquía que clasifica la población en blancos, criollos e indígenas. La posibilidad de conexiones y diálogos entre estas realidades se va tornando cada vez más difícil, generándose una dinámica de fuerte aislamiento que facilita y promueve la construcción de un discurso identitario denso y con ribetes raciales, que situaba al *otro* como un enemigo racial a dominar y someter debido a su connatural inferioridad. El paroxismo de esta situación se alcanza con la publicación de la *Política Indiana* de Solórzano Pereira, en donde se justifica una política de segregación y exclusión social por medio de un sistema de reducciones. Pereira inferioriza la cualidad legal del indígena al considerarlo inhábil para participar en la vida pública de la colonia, debido a su condición rústica y menor. Ello se complementaba con la necesidad de regular tuitivamente todas sus actividades en lo público y en lo privado, debido a su condición miserable y a su baja estatura moral y dignitaria²⁷.

Como recapitulación de todo lo desarrollado diremos que en este primer período en la construcción de la Colonialidad del poder no asistimos a la existencia de tratados o pactos que otorguen un espacio y una posición relevante a los pueblos indígenas en la vida pública de la colonia. El derecho indiano supone más bien una estrategia que se impone para legitimar hegemonícamente el derecho de Castilla (derecho colonial), sin referir, ni suscitar un debate en torno al derecho originario indígena como germen que habilitara la irrupción futura de un debate en torno a los derechos culturales. Ello hubiera facilitado enormemente el diálogo intercultural y la convivencia de dos modelos cosmovisionales diferentes con estructuras administrativas, códigos legales y trasfondos de sentido radicalmente distintos.

²⁶ Nos referimos a modelos administrativos como los diseñados, por ejemplo, por José de Acosta.

²⁷ Bartolomé CLAVERO, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994, pp. 15-18.

IV.

La construcción política del liberalismo y la cuestión indígena: los momentos densos de la exclusión del sujeto colonial en el discurso de los derechos humanos

Alcanzado el momento en que el derecho indiano ha tomado cuerpo y hechura, trataremos de sugerir cómo se construye en la Modernidad el liberalismo político en relación con la cuestión indígena. Aunque la pretensión sugerida, asumida en su literalidad, exigiría un trabajo titánico, tan sólo pretendemos perfilar un esbozo que sirva como anticipo y reflejo de lo que hemos enunciado. Para ello transitaremos a través de las reflexiones de tres autores que corresponden a momentos y disciplinas diferentes pero muy sugestivas para introducirnos en la pretensión asumida. En primer lugar, la figura de John Locke como destacado y agudo representante de una manera de entender el liberalismo político —la de un individuo desencarnado, solipsista, poseivamente occidental— en estricta referencia a cómo es tratada la cuestión indígena en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. En segundo lugar, referiremos a la figura de Adam Smith como uno de los promotorios cualificados del pensamiento económico moderno, disciplina enormemente significativa para entender cómo se construye la Modernidad a través de su momento epistémico y esfera más novedosa y notable —la economía—, fijándonos de manera muy específica cómo es desplegado el modelo económico de Smith en relación y en referencia concreta a los pueblos indígenas en la *Riqueza de las naciones*. En tercer lugar, abordaremos sucintamente, desde la fina pluma

de Tocqueville, cómo es abordada y teorizada la cuestión indígena por uno de los agrimensores del pensamiento político de la América sajona, por lo que tiene de resonancia y reflejo para pensar y comprender la cuestión indígena en América Latina.

El contractualismo de Locke y su reflexión en torno a los derechos; la ética funcional del mercado de Smith como expresión más denotativa de la inserción en la era moderna; junto con una reflexión filosófica política arraigada originalmente en el continente americano, como es el caso de Tocqueville, son todos ellos estertores de un pensamiento que cimenta y da estructura al futuro discurso de los derechos humanos. En los autores que abordaremos, el discurso de los derechos humanos nos interesará en la medida en que se especifique, concrete y refiera directamente a la realidad de los pueblos indígenas.

1. John Locke escribiría dos tratados sobre el gobierno civil. En el *Primer Tratado sobre el gobierno civil* cimenta ya un discurso estrictamente liberal de pensamiento en donde pretendía refutar la Teoría del derecho divino de los reyes. Será el poder secular, la sociedad civil y la libertad y autonomía del individuo, los filones de los que extraer y desarrollar un sólido pensamiento liberal que aspire a articularse por medio de derechos.

En el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* Locke elabora y afina un nuevo contractualismo que divergía sustancialmente del modo y la manera en que éste había sido expresado en el *Leviatán* por Hobbes, donde se dirimían cuestiones tan cruciales y vitales para el régimen colonial como eran la definición y el establecimiento de una relación enfrentada entre el estado de naturaleza y el estado civil, civilización y barbarie, lo que según los registros que seleccionemos y las opciones con las que nos movamos, nos permitirían caminar hacia una situación de guerra salvaje o de paz liberal²⁸. Estas inquietudes, junto con la necesidad de hilvanar un discurso de derechos estrictamente liberal basado en la libérrima autonomía y anárquica libertad del individuo, se antojaban como las principales preocupaciones de este libro.

Cuatro serían las ideas fuerza que pretendemos seleccionar y desentrañar del *Segundo tratado del gobierno civil* para abordar la cuestión que nos interesa: 1. Locke afirma con severidad y firmeza que todos los hombres son iguales por naturaleza; 2. existe una ley de la naturaleza que exige el respeto a la integridad física del ser humano y el absoluto respeto de sus propiedades, por tanto, no resulta admisible en un prin-

²⁸ Cf. Richard H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford University Press, Oxford, 1960.

cipio en el esquema lockeano la esclavitud; 3. no existen distinciones ni gradaciones entre los hombres, de donde se deriva la ilegitimidad de cualquier poder despótico; 4. Dios dio la tierra y la puso a disposición común de todos los hombres. Estos cuatro postulados, axiomas del credo liberal lockeano, quedarán invertidos, contradichos y falseados en su aplicación a una diferencia cultural tan extravagante a la razón y sensibilidad de Locke como eran los pueblos indígenas.

En lo que haría referencia a la primera idea fuerza, Locke partía de una comprensión de la realidad social del mundo absolutamente dicotomizada en torno a un estado de naturaleza y un estado civil. La relación diferencial que se establecía entre un estado y otro constituía una aplicación muy concreta de cómo había sido elaborada y concebida la ideología del eurocentrismo.

En *primer lugar*, se podría hablar de una conformación dinámicamente evolutiva de los procesos sociales estructurados en torno a binarios contrapuestos como los de estado naturaleza y estado civil, lo que exigía que momentos lastrados de la evolución humana caminaran inexorablemente hacia estados más avanzados de la razón. Ello exigía que los estados de naturaleza en que pudiesen encontrarse determinadas comunidades humanas (como la situación de nomadismo salvaje que caracterizaba a los pueblos indígenas), evolucionen por medio de toda una pedagogía coercitiva hacia la prosecución de un estado de civilidad que exhibía como su mejor *telos* el modelo europeo de vida y civilización.

En *segundo lugar*, esos dualismos estaban codificados desde la idea de raza, es decir, el patrón racial se utilizaba para clasificar un estado de vida humana como natural y otros como civiles, todo ello atravesado por valoraciones morales que situaban a los pueblos indígenas y a los pueblos negros (toda aquella coloración epidérmica diferente a la blanca) como pueblos inferiores y atrasados; y a los pueblos blancos como superiores y evolucionados. De esta manera se proponía naturalizar toda diferencia racial obligándola a amoldarse a los patrones y modos de vida de los europeos.

En *tercer lugar*, se hacía combinar categorías temporales como las de atrasados y adelantados, presente y pasado de la civilización humana, para proponer una comprensión lineal y progresiva del tiempo como condición necesaria para alcanzar la blanquecina contemporaneidad europea. Es decir, la Colonialidad del poder juega con las categorías tempo-espaciales como la manera más apta para neutralizar, desvalorar y clasificar las diferencias culturales en superiores e inferiores.

La disyuntiva constitutiva entre estado de naturaleza y estado civil, se pretende uniformizar políticamente mediante prácticas de asimila-

ción y homogeneización: los pueblos indígenas deberán funcionar según los patrones de comportamiento de la civilización europea para poder humanizarse y participar, así, de la común condición de la dignidad. Para Locke será sensato civilizar el estado de naturaleza a través de las exigencias que despliegan los derechos de propiedad y de libre contrato. De esta manera, la igualdad constitutiva de todos los hombres por razón de su naturaleza humana, máxima con la que había querido afirmarse el liberalismo lockeano, queda desfondada y desequilibrada *ab initio*.

Una segunda idea fuerza que podemos encontrar en Locke es la negación radical de la *esclavitud*. Esta es para Locke «el estado de guerra continuado entre un legítimo vencedor y su contrario»²⁹. Locke piensa que ningún hombre puede conceder y desprenderse por acuerdo de aquello de lo que no dispone: el poder sobre su propia vida. Paralelamente establece las condiciones para revertir su propia tesis y argumento, y hacer plausible la esclavitud como consecuencia de una estratégica utilización del derecho de guerra. Locke utiliza el derecho de guerra como la capacidad de intervención legítima en la vida y en los procesos de todos aquellos que viven en un estado de naturaleza bárbaro, para lo que es necesario su conversión y transformación en un estado civil. Ello incluye, específicamente, a los pueblos indígenas quienes se han situado, sin saberlo ni quererlo, en estado de guerra.

Los pueblos indígenas, al defenderse montarazmente contra la represión civilizatoria del beatífico estado civil burgués que pugnaba por apropiarse de su territorio, posesiones y cuerpos, arremeten injustamente contra la Colonialidad del poder y se sitúan en estado de guerra contra él, renunciando, así, a conservar y mantener su vida.

Desde esa dicotomía constitutiva firmemente establecida entre estado natural y estado civil, Locke piensa que los pueblos indígenas se definen desde un estatuto de natural brutalidad, lo que da paso a un estado ominoso de existencia que debe asumir necesariamente la pedagogía y los buenos modos de un estado civil. El no hacerlo supondría incurrir en una agresión injusta al golpear de manera fanática aquél estado en el que reposa estancadamente el compendio necesario de verdades y dogmas para poder mantener la vida y desarrollarla, como es el estado civil burgués.

Desde este desarrollo de argumentos concatenados arribamos a la tercera idea fuerza expuesta por Locke: la ilegitimidad de cualquier poder despótico en las condiciones que presenta el estado civil. Esta radi-

²⁹ *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2000, sección 24.

cal aseveración se quiebra desde la densidad de los argumentos acumulados. Asentado el derecho de guerra justa para poder civilizar al enemigo —los pueblos indígenas—, el poder del conquistador, voluntad que motiva la razón de su intervención, se torna un poder legítimamente despótico. Lo negado y rechazado —el poder despótico—, que había quedado suspendido de legitimidad en un principio, adquiere plausibilidad por mediación cualificada del derecho a la guerra; la resistencia a la civilidad del poder desde la caprichosa y hostil situación que ocupan los pueblos indígenas, acaba otorgando legitimidad a lo que aparece como uno de los grandes males de la cosmovisión liberal: el poder despótico como imposición al poder democrático. El poder despótico se regulariza y legaliza a partir de la situación de inevitabilidad en que se encuentra la Colonialidad del poder debido a la obcecación y resistencia indígena ante el salvífico proyecto propuesto, adquiriendo, así, un poder absoluto sobre las vidas de aquellos que se han puesto voluntariamente en un estado de guerra³⁰. El liberalismo no provoca ni fuerza ninguna situación de desestabilidad, violencia o crisis; es la brutalidad animal de los pueblos indígenas la que somete a éste, obligándole a equilibrar el orden y apaciguar el caos mediante el correctivo de una intervención legítima: la conquista ejercida por medio del derecho a la guerra justa³¹.

Esta situación de anomia fuerza al liberalismo político a proceder por vía de la suspensión de derechos. Por un lado, quedará legitimado el trabajo forzoso de los indígenas en América, siendo la esclavitud su consencuencia más radical. Por otro lado, quedará legitimada también la desposesión y expropiación de bienes y tierras de los pueblos indígenas. Estamos ante la conculcación de aquellos principios que Locke había asentado con enérgica firmeza para el mantenimiento del buen orden liberal: la negación de la esclavitud y de todo poder despótico.

Con ello el liberalismo acaba fundamentando, desde sus eximios divulgadores y precursores, la incapacidad de los pueblos indígenas para ser sujeto legítimo de derechos. Desde este momento quedan expulsados aquellos contenidos jurídicos que pudieran recoger y dar materialidad a las reivindicaciones indígenas. Paralelamente se procede a legalizar y tipificar la condición inferior e incapaz de estos pueblos como sujetos de derechos, lo que hace admisible la esclavitud y la expropiación de tierras. Por tanto, los derechos colectivos, el derecho al territorio,

³⁰ O. c., secciones 180-181.

³¹ Piénsese en la contemporaneidad de estas afirmaciones en lo que tiene que ver con la ya olvidada conquista de Afganistán o en el reciente expolio de Iraq avalado por el despliegue cínico del añejo derecho de guerra del *ius Gentium*.

en definitiva, los derechos originarios de los pueblos indígenas, quedan ahuyentados del ámbito de consideración del pensador, legislador y ciudadano liberal. Nos encontramos ante uno de los momentos fuertes y densos en la negación del Otro-indígena y de su desaparición del ámbito de expectativas y posibilidades de los derechos humanos. El juego especulativo lockeano llega a tales extremos que acaba proponiendo el derecho a la guerra justa contra los pueblos indígenas, lo que supone inevitablemente la total conculcación de los derechos de éstos como receta necesaria para mantener el orden liberal. Se produce con ello una inversión categorial de los derechos humanos que primordializa y absolutiza una interpretación liberal de éstos, a la vez que obtura cualquier apertura a una comprensión de los derechos humanos que rasgue el velo cosmovisional liberal³².

2. No es Adam Smith más benévolo en la manera teórica de tratar al otro-indígena y de encajarlo en su esquema conceptual. El autor de la *Riqueza de las naciones* establece como principio rector y momento basal de esta obra el mercado. Para Adam Smith, el mercado funge como ley histórica inexorable, como el patrón al que deben acoplar sus moldes vitales las sociedades avanzadas. El mercado será el criterio de abastecimiento fundamental de todo núcleo civilizado de población³³.

Smith considera que la división social del trabajo fundada en el mercado es la única manera de satisfacer las necesidades y deseos de los individuos, por ello, ninguna sociedad podrá prescindir del mismo. La suma de mercado y capital es lo que hará posible la vida en una sociedad civilizada; modernizarse y evolucionar funcionan como la finalidad última de todo modo de organización humana, condición que sólo podrá alcanzarse por la acción confabulada de capital y mercado³⁴.

Desde esta declaración mercantil de principios, Smith aduce la necesidad de configurar una ética social y una ética privada respetuosa con los principios enunciados. Como criterios éticos para configurar la vida social propone la no-intervención en las dinámicas autogestionarias del mercado y el respeto absoluto a la propiedad privada y a la capacidad para contratar. Esta forma de regular la vida social deberá ser aderezada con una ética privada que fije como máximas personales del individuo la búsqueda irrefrenable de beneficios privados y el respeto a las leyes de justicia que velan por el buen orden de todo lo enunciado.

³² HINKELAMMERT, «La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke», *Pa-sos*, n.º 85, (septiembre-octubre), 1999; MARTÍNEZ DE BRINGAS, *Globalización y derechos humanos*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, n.º 15, pp. 51-74.

³³ *La riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 24.

³⁴ *O. c.*, pp. 240 y ss.

Estamos ante un ejercicio máximo de sacralización de la ley —en su dimensión formal—, cuya excelsa legitimidad radica en su carácter legal, con independencia de una adecuación legítima de sus contenidos a una ética intersubjetiva y solidaria. Estamos ante la institucionalización de un enfrentamiento violento entre una ética funcional y una ética de la vida³⁵.

El encomio y la insistencia en estas cuestiones le llevarán a Smith inevitablemente a un proceso de abstracción que vacía de significación concreta las exigencias de los *distintos* mundos de la vida y de los diferentes procesos y ritmos culturales. La adoración mercantil con la que Smith se expresa, supone la invisibilización de otros sistemas productivos y otras formas de funcionamiento económico, como el indígena. La cosmovisión indígena no se articula exclusivamente ni privilegiadamente en torno al mercado, sino a través de otros modos y maneras de ejercer la actividad económica que la totalización de los mercados ni reconoce ni ampara. No se trata de fetichizar los modos de producción indígena mediante la propuesta de una tiranía alternativa e igualmente excluyente; sino de permitir que los modos de vida y producción indígenas tengan un espacio social relevante y sean respetados pese a las dinámicas fagocitadoras de los mercados.

Smith propone una división social del trabajo por la que la producción nacional se clasificaría a través de tres criterios fundamentales: salario (trabajadores), beneficio (capitalista) y renta (terratenedores). Ello supone una calificación y adjudicación eurocéntrica de los bienes nacionales ajena a la tradición indígena. Estamos ante una división social que fractura la propia cosmovisión indígena al mercantilizar uno de los principales espacios vitales de la misma, como son los recursos naturales.

Smith se muestra partidario de la desposesión de las tierras y recursos que ocupan y poseen los pueblos indígenas debido a su carácter primitivo y salvaje; por ello, les niega el derecho de propiedad sobre las tierras originarias que ocupaban. Asumiendo, además, que el mercado es el principal tribunal de la conciencia, niega que los pueblos indígenas puedan ser sujetos soberanos de derechos humanos. Será el mercado quien atribuya y distribuya esta facultad. Como los pueblos indígenas constituyen un modo de realidad extraña a los dominios del mercado, no será posible capacitarles con derechos. Las consecuencias de todo esto serán evidentes: los pueblos indígenas no son sujetos de derechos por lo que carecen de derechos propios y de contenidos competenciales en esta materia. Con Smith se inicia una hermenéutica de los dere-

³⁵ Cf. Germán GUTIÉRREZ, *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, DEI, San José, 1998.

chos humanos centrada en el mercado: será éste quien identifique sujetos y distribuya recursos, no siendo posible una comprensión de los derechos como crítica y reivindicación frente a los excesos del mercado. Las grandes víctimas de este tipo de construcción y discurso serán los pueblos indígenas.

3. Una perspectiva diferente y novedosa es la que aporta el autor de la *Democracia en América* a la hora de insertar el análisis de la cuestión indígena en el proceso de construcción de la gran Unión norteamericana. Tocqueville sitúa de manera explícita cómo es considerada y comprendida la cuestión racial, en referencia específica a los pueblos indígenas y al negro, como elementos que dinamizan y propelen el proceso de construcción democrática y configuración del federalismo norteamericano. Recuperando lo que ya era un hábito en la tradición ilustrada, Tocqueville se expresa con una semántica denodadamente racista a la hora de describir y valorar el estatuto que ocupa *lo* indígena y *lo* negro en el proceso de conformación de la gran nación federal. Lo indígena es calificado como bárbaro, salvaje, montaraz, incivilizado; como el reverso de la dignidad humana que queda personificado ejemplarmente en el hombre blanco³⁶.

Tocqueville sugiere la dimensión racial como uno de los criterios hermenéuticos para poder entender la configuración y desenvolvimiento de los procesos identitarios y políticos en América. La calificación racial de las poblaciones jugó un papel muy importante en el proceso de construcción del Estado-nación en América y, en concreto, en la conformación de la Unión. El criterio racial fue un resorte muy versátil a la vez que prolífico para la construcción del mapa identitario americano, consecuencia del choque violento entre los primeros colonos, los pueblos indígenas que habitaban allí originariamente y la población esclava negra traída de África.

La racialidad funciona para Tocqueville como pauta de estructuración social desplegado a partir de esquemas mentales fijos y preconfigurados en la conciencia del colonizador blanco que ve a los indígenas como un pueblo orgulloso y resistente, promiscuamente rebelde; malos hábitos todos ellos que condenarán inevitablemente a los pueblos indígenas a la muerte. El carácter resistente de los indígenas, su sólida y enhiesta conciencia como identidad diferenciada, constituye el principal factor motivante de su exterminio. De manera paralela, pero de forma excelsamente discriminatoria, contempla la otra posibilidad racial, la cuestión negra, como un grupo humano absolutamente servil.

³⁶ *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 312-367.

Ya no se trata de un pueblo estructurado, organizado y concienciado, como eran los pueblos indígenas. Dada la condición pasiva y apática con la que reaccionan los grupos negros ante los procesos de exclusión social a los que son sometidos, no podrán tener otro destino y condición histórica que la esclavitud.

Tocqueville se expresa de manera ambivalente a la hora de analizar la posición y función jugada por los pueblos indígenas en el proceso de construcción de la gran nación americana. La anárquica libertad y los incontrolados deseos de emancipación con los que se expresaban los pueblos indios de Norteamérica, los lleva de manera inevitable a abrazar la barbarie y posicionarse identitariamente como enemigos de la civilización: esa suerte de recetario convivencial que estratifica y delimita espacios y geografías, y califica identidades según los intereses e inquietudes del hombre blanco. Para Tocqueville, la capacidad creativa, el espíritu crítico inmanente a los pueblos indígenas es lo que ha permitido el desarrollo prodigioso y espectacular de estas culturas; pero a su vez, es esa arrogancia identitaria la que ha llevado al hombre blanco a calificarlo como enemigo real de sus intereses, lo que exigía, la destrucción total de su indomable identidad y cosmovisión.

Tocqueville participa como narrador a la vez que se implica existencialmente con la condición de colonizador, al considerar la racialidad como la principal arma con la que lograr un dominio inexorable de la Colonialidad del poder; utiliza la discriminación racial como el mejor argumento para hegemonizar y vertebrar la nación en torno a la inconsútil identidad del poder blanco. Para ello, reconstruye detalladamente cómo se produce el choque entre culturas (racialmente diferenciadas) de cara a la consolidación hegemónica de la gran Unión americana que no admitirá en su seno coloraciones ni registros raciales que quiebren la armonía de la Nación. Es la precipitada e hilarante irrupción de los pueblos indígenas en los procesos de construcción de la nación americana, lo que obliga a adoptar una política de violenta asimilación de los mismos a los intereses y voluntad del colonizador. Las políticas de asimilación aspirarán a dejar fuera de la construcción de lo que se ha denominado la esfera democrática, a los pueblos indígenas. La democracia en América se construye, por tanto, a través de una violenta represión que no reconocerá nunca la especificidad identitaria de sus pobladores originarios.

La construcción de la gran nación americana es consecuencia, a diferencia de lo que ocurrió en América Latina, del dominio apabullante que la raza blanca ejercía sobre todas las esferas de la vida, dominio que se canalizaría ideológicamente por medio de criterios de clasificación racial que condenaban a los pueblos indígenas a una exterioridad

expectante y pasiva en la constitución del tejido social norteamericano. Las naciones originarias quedarán constitutivamente excluidas del debate identitario en América. A ello habría que añadir la existencia de una ingente cantidad de tierra sobrante, de vastos espacios que impedirían la celosa concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos, lo que evitaría la práctica de una política de genocidio, cuestión que, por otro lado, fue un hábito recurrente del colonialismo en Latinoamérica para lograr el control sobre los territorios. La generosidad natural de América del Norte permitiría un reparto y asignación de las tierras para todos los grupos, sin necesidad de recurrir al expolio sistemático y a la violenta desposesión de las tierras que ocupaban los pueblos indígenas. Esta generosidad espacial llevaría a ubicar y asignar a estos pueblos espacios administrativos diseñados y delimitados desde el poder blanco con la intención de recluirlos en cárceles naturales que fragmentaban y descomponían su cosmovisión y la manera que ésta tenía de relacionarse con el territorio. Las reservas en que son retenidos los pueblos indígenas eran unidades cerradas que no respetaban las matrices de sentido con que se entendían y unificaban los pueblos indígenas, segregando intencionalmente a éstos de sus arraigos originarios.

La sutil manera de excluir de la escena pública a los pueblos indígenas sería la puesta en práctica de una política privatizadora de reservas que habilitará un ostracismo tácito pero consistente para estos pueblos, lo que se alcanzará pregonando condiciones de ficticia democracia para todas las identidades existentes. Dicho exilio forzado se hace más expreso y comprensible si se atiende a la calidad y relieve de las tierras que les fueron asignadas: espacios yermos y poco fértiles que en ningún momento supusieron un objetivo estratégico, ni despertaban el susceptible interés del poder blanco.

Una vez que las «cárceles naturales» sirvieron para ubicar a los pueblos indígenas, evitando, así, la problematicidad que planteaban sus reivindicaciones y exigencias, convirtiendo lo que había sido un explícito ejercicio de colonización en un pacto democrático entre las naciones indias y la incipiente nación colonial —la política asimilacionista desarrollada mediante tratados e Indian Acts—, se procedió a evitar toda fisura en el proceso de construcción de la nación norteamericana mediante el blanqueo social de aquellas regiones y geografías que dejaban en situación de débil inferioridad al colono blanco. Por tanto, la política de segregación en reservas fue reforzada mediante la demarcación de sus fronteras, al recomponer e injertar núcleos de población blanca en todos aquellos recodos que quedaban *allende* de las reservas, evitando así una primacía cuantitativa y cualitativa (cosmovisional) de otros componentes raciales que no fuesen los del hombre blanco.

En definitiva, en América del Norte se procede a través de un proceso de intensa nacionalización con formato democratizador, lo que suponía una demagógica apertura a los mecanismos de participación política. En estas condiciones, coadyuvado por sistematizaciones filosóficas como las de Tocqueville, la exclusión del componente negro-indígena no resultaba ya un gesto antidemocrático ni colonialista. Es decir, en América del Norte se procede a la democratización y conformación nacional de la Unión sin contar con estos sectores, bajo la ficción democrática de que habían sido incluidos y respetados, conformando, a su vez, una opinión pública en donde la exclusión social de lo negro y lo indígena ya no resultaba un problema.

El gran reto, presente y futuro, en esta región de América será precisamente proceder a una real y radical democratización mediante el reconocimiento y valoración identitaria de estos dos sectores —el indígena y el negro—, más allá de políticas obscenas como el sistema de reservas.

V.

La conformación de la nación criolla a expensas de la diferencia indígena. Liberalismo y constitucionalismo en América Latina

La recomposición de la nación criolla en América tiene, como todo el proceso de construcción identitaria, una experiencia bifronte: la de América Sajona y la de América Latina. Por ello sería provechoso describir y narrar ciertas pautas, que enredadas en un alto grado de abstracción, nos iluminen sobre la diferencia con que es tratada la cuestión indígena en el proceso de conformación nacional de las dos Américas.

En América del Norte (fundamentalmente los EE.UU.), el ensamblaje de «lo indígena» para proceder a sedimentar una idea de nación y un poso sólido de identidad homogénea, se hará por medio de una política de feroz asimilación de las diferencias en lo económico, político y social. Para ello, se mantendrá y ofrecerá un estatus de falsa pluralidad, de ficción multiculturalidad, que impedirá que lo indígena sea reconocido en su diferencia específica. Desde ese marco asimilatorio, las naciones indígenas no serán tratadas nunca como naciones extranjeras, sino como naciones domésticas dependientes de los EE.UU. Serán naciones cuasi-soberanas desfondadas en su capacidad normativa de autogobierno. Entre la nación indígena y la nación criolla se dará una estricta relación tuitiva, más propia de una relación entre maestro y pupilo que entre grupos nacionales diferenciados. Los pueblos indígenas son naciones incapacitadas para desenvolverse autónomamente en la esfera de la vida y, en cuanto tales, habrá que tratarlas políticamente. Por ello, una intensa sensibilidad asimilativa y de espartana paternidad atraviesa transversalmente la política multicultural de los Estados Unidos. Estos ejercicios al-

canzan su máxima intensidad en lo que se ha denominado la política de *internados* lejos de las reservas indias, en donde de da un paso más en los procesos de descomposición identitaria al prohibir la expresión pública de prácticas y expresiones culturales indígenas, acercándonos así a modelos de integración como los utilizados con los inmigrantes.

La propia *Ley de Ciudadanía India* de 1924 constituye un mecanismo disciplinario muy sutil para lograr la asimilación del componente indígena. Se otorga por primera vez la ciudadanía a los indígenas a cambio de hacer desaparecer las tribus indias como núcleos de unidad y recomposición identitaria. Para los Estados Unidos resultaba incómodo que los pueblos indígenas se articularan y movilizaran por medio de adscripciones culturales tan densas como la de tribu, referencia semántica salpicada y entreverada por resonancias fuertemente colectivistas y por membrecías nutridamente organizadas. Con la concesión de la ciudadanía se pretendía borrar categorías identitarias compactas, históricamente arraigadas y con un nivel de autogestión elevado; además de las relaciones de fideicomiso que se habían establecido entre las comunidades indígenas y el gobierno federal. La propuesta de ciudadanía para los pueblos indígenas era, en definitiva, una forma de desindianizar y diluir la estructura organizativa indígena; una manera sibilina de relajación identitaria cuyo objetivo último era la conformación de una ciudadanía común que no permitiese fracturas, titubeos, ni aventuras identitarias que pudiesen cuestionar el carácter homogéneo y unificante de la nación norteamericana.

En este ejercicio de asimilación nacional indígena se darán momentos de colisión y conflicto, como sería la *Ley de Reorganización India* de 1934, que surgiría como reacción al proceso de debilitamiento de los modos de organización en la estructura cultural indígena. Con ella se pretendía reforzar el tejido institucional de los gobiernos vernáculos, recuperando, así, los modelos institucionales originarios. El resultado fue una duplicidad de administraciones —indígena-federal— con pocas posibilidades de equilibrio institucional y de comunicación entre las diferentes propuestas de gobierno.

Por ello, tras la segunda guerra mundial, las políticas asimilatorias se harían más férreas e inflexibles, mostrándose muy poco sensibles al reconocimiento de la identidad indígena y de sus modelos de organización. Este interminable proceso de ciego multiculturalismo empieza a declinar con el despertar de un movimiento social indígena global que empezaba a esgrimir sus reivindicaciones frente a comprensiones unificadas de corte asimilativo.

La situación, sin embargo, en América Latina no discurrió por los mismos derroteros que en los Estados Unidos de América. La condición

de formal reconocimiento de la especificidad indígena, combinada flexiblemente con una asimilación real e irredenta de la misma, no fue la práctica seguida y aplicada en América Latina. En esta región de América se procede mediante la persecución étnica de lo indígena desde los primeros momentos de la conquista. Es decir, la aversión estructural hacia lo indígena combinado con un menosprecio y un sentimiento de vergüenza, se traducirán en la persecución violenta y en el exterminio desafortunado de estos pueblos. Las políticas estatales implementadas para la domesticación carcelaria de lo indígena en América Latina, partía y se fundamentaba en la radical negación de la condición poliétnica que tejía y daba testura el sayo social en este lugar de América. El choque de culturas debía ser interpretado como el sacrificio necesario de aquellas facciones culturales que ensombrecían el cariz identitario del ser latinoamericano por su condición menor, salvaje y bárbara: lo indígena. De ahí, el carácter agónico y conflictivo de la conciencia del criollo latinoamericano que teniendo sangre indígena en su genotipo, se ha resistido ha admitir la existencia de una *desviación* —composición para otros— tan imperdonable en su secuencia cromosómica. La conciencia esquizofrénica del criollo, producto de su violenta combinación y mezcla con lo indígena, le llevan a perseguir enconadamente todas aquellas expresiones de su identidad que le rememorasen su sugestiva y figurada condición desviada e inferior. El estatuto miscible que caracteriza al criollo en América Latina es perseguida con pasión desde sus primigenias apariciones, desde sus más livianas expresiones, arrancada violentamente del inconsciente e imaginario colectivo para que nada le rememorara su condición subalterna y degradada cuando mirase a Europa como esperanza y proyecto civilizatorio, como propuesta mirificable de lo que podría y debería ser su identidad. Anhelos y exigencia ética se combinan en la patológica patria del criollo.

Es esta doble conciencia la que llevará a la escisión entre vida real —la del criollo como mixtura— y vida representada —la del criollo como resultado de todo un proceso de reconversión cultural y blanqueamiento social impulsada por la ideología del eurocentrismo—. Escisión que marca y narra la psicosis con que se vive una posible *ontología de lo latinoamericano*; escisión que deja perennemente abierta el debate en torno a la identidad latinoamericana, las reseñas que demarcan a ésta y los vericuetos que indican cómo se ha ido construyendo. El resultado ha sido un sistemático ejercicio de violencia que ha adquirido expresión y facciones por medio de un agresivo mestizaje y de virulentas políticas de ladinización.

La identidad latinoamericana como problema se enzarza en esta dicotomía que destierra lo real-indígena y mistifica lo representado-ima-

ginado (Europa). Una de las vías para avanzar en este agónico proceso sería deconstruir esa falsa distinción entre representación y realidad, permitiendo que emerja y se reconozca la dimensión indígena de la identidad, pero evitando sus desviaciones esencialistas: aquellas que volverían a situar el conflicto donde estaba. Concebir la realidad latinoamericana como unificada y constituida solamente por el contenido originario indígena, concibiendo lo criollo como una función especular y representada que no supone más que una desviación respecto al verdadero *ser* de América —la Cultura Madre—, supondría invertir la historia para incurrir en los mismos errores, pero con el peso acumulado y cualificado del dolor de la memoria histórica.

Recapitulando se podría decir que mientras en los Estados Unidos de América se ha tratado de manera asimilacionista la identidad indígena, lo que ha permitido una rápida y precoz vitalización del poder étnico como movimiento político, en América Latina se ha producido un radical rechazo de la cuestión indígena desde el propio Estado, que es quien ha creado, promovido y desarrollado cognitivamente y materialmente la diferencia entre indígena y criollo. Ello ha producido que la resistencia indígena en América Latina haya tenido siempre una fuerte incidencia pública —tanto en sus reclamaciones como en sus represiones— y que en este ámbito lo indígena se defina y se sitúe como lo reprimido y purgado. Paralelamente, en la América Sajona, dado el grado de asimilación política con que se había gestionado la cuestión indígena al convertirla en elemento común integrado (aunque menor) de la identidad nacional norteamericana, ésta no tenía necesidad de irrumpir ni asomarse a lo público como ejercicio de reivindicación identitaria. Lo que ya era parte de un paraje común, no necesitaba ganarse un espacio específico de representación; lo asimilado, tampoco necesitaba ser reprimido tan violentamente como en América Latina, ya que la condición indígena participaba *de* y confluía *con* ciertos intereses de la nación norteamericana, con lo que su presencia y el tenor de sus reivindicaciones no resultaban heterodoxas a la conciencia blanca, sino que fueron encajadas en el interior de las expectativas nacionales³⁷.

Todo lo avanzado nos permite afirmar que la homogeneización nacional fue el elemento básico de la dinámica eurocéntrica de colonización³⁸.

³⁷ DÍAZ POLANCO, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI, UNAM, 1991, pp. 39 y ss.; MARCO APARICIO, *El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*, Cedecs, Barcelona, 2002, pp. 27 y ss.; BARTOLOMÉ CLAVERO, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994.

³⁸ ANÍBAL QUIJANO, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», o. c., p. 233.

Es decir, se procede a una nacionalización del estado latinoamericano sin haber renovado los impedimentos estructurales y las alambradas sociales que imposibilitaban la construcción de un sistema democrático: la existencia de un tenebroso régimen colonial. De esta manera se avanza forzosamente y a trompicones hacia la construcción de un imposible Estado-nación moderno. La construcción nacional latinoamericana se llevó a cabo por medio de la exclusión y eliminación masiva de uno de sus componentes sociales esenciales y primigenios (indígenas, negros, mestizos); por tanto, las democracias latinoamericanas deambularán siempre inclinadas sobre cuatro patas, reforzadas por prótesis que habiliten lo imposible y proyectadas imaginariamente hacia el anhelado bipedismo europeo. La principal esquirla en el proceso de construcción del Estado-nación latinoamericano será la imposibilidad de acceder a un régimen de democratización real y sostenible mientras no se haya producido la descolonización de las relaciones sociales existentes, cuyo garante principal es la existencia de un fuerte sentimiento y conciencia racista.

Se produce de esta manera una situación paradójica, antinómica según el espíritu con que la Modernidad había acaecido y se había arraigado en Europa, y cuyas pautas y premisas se pretendían emular: la existencia y consolidación de Estados-nación formalmente independientes y autónomos —pero realmente dependientes de los distintos imperialismos que se subrogarían en el liderazgo de una política de dominación y hegemonización para América Latina— coexistiendo al mismo tiempo con sociedades coloniales.

En Europa, la relación simbiótica y de cohabitación que se produce en América Latina entre Estado-nación y sistema colonial era imposible debido a que la construcción del Estado-nación europeo se produce precisamente por la superación de unas estructuras ligadas en perfecto maridaje con formaciones feudales de poder y de gobierno, lo que se consigue por la activación de una conciencia democrática promovida e impulsada por luchas sociales críticas contra la tiranía del Estado absolutista y contra las yermas y antidemocráticas monarquías existentes. En América Latina, sin embargo, esta situación no se da ya que las formaciones feudales que se intentan reproducir son modelos impostados, aderezados con la novedad de unas relaciones coloniales dependientes. Es decir, se ensaya un nuevo juego de relaciones de poder adjetivadas como coloniales, cuya condición de posibilidad es la ausencia radical de espacios y formas democráticas, lo que permite la coexistencia del Estado-nación con relaciones coloniales de dominación.

Esta constitutiva mal formación del proceso político en América Latina, que compatibilizaba regímenes coloniales dependientes con uni-

dades políticas maduras á la europea, atravesado todo ello por una ausencia total de democracia como condición de posibilidad para hacer sostenible y duradera esta fatídica combinación, harán que la Modernidad Latinoamericana se construya como un producto elaborado con patrones y manos extrañas; a partir de una comprensión reduccionista de lo que ésta significaba, al absolutizar el modo europeo de comprender la Modernidad. Ello se tradujo automáticamente en la descomposición de la manera latinoamericana de apropiarse, conjugar y combinar esta tradición cultural con los componentes originarios de América.

Es por ello que la reciente globalización de los productos culturales hace desembocar en América Latina un *sensus* postmoderno sin haber permitido que la Modernidad latinoamericana se cansara, se angostara o entrara en crisis; sin haber podido distinguir qué relatos o metarelatos son propios o ajenos; sin que se haya podido hablar de una Ontología o Metafísica latinoamericana como lugar de enunciación propio, lo que ha llevado a que el carácter periclitado de la Modernidad haya irrumpido allí más como reflejo de una crisis ajena y extraña, que como maduración de elementos y componentes propios. Hasta la propia lógica del fragmento ha sido una tradición heredada sin permitir que se diesen las condiciones necesarias y suficientes para que ésta arraigara con identidad propia en una región en que la violencia de la conquista quiso acabar de raíz con los grandes relatos originarios indígenas, iniciándose, así, una secuencia de contingencias europeizantes con pretensiones de apodíctica universalidad.

En América Latina la fractura que conlleva la Modernidad se produce al mismo tiempo en que acaece la fisura colonial. Por ello, la (post)Modernidad es tan violenta y castrante como la conquista, ya que no pudo nunca relatarse desde expectativas y exigencias propias. Los relatos eurocéntricos, nunca compactos, funcionarían como una sumatoria de verdades que impedirían que se fraguara de manera consistente el relato originario de los pueblos indígenas. Uno de los peligros que arrastra consigo la desvirtuada (post)Modernidad latinoamericana es que estos relatos, latentes durante mucho tiempo debido a la constante reelaboración y resistencia indígena, puedan irrumpir esencialmente, como antídotos de verdades frente al veneno colonial, en momentos en que parece que la lucha del movimiento indígena se consolida y se normaliza en las sociedades latinoamericanas.

Si la crítica al colonialismo adopta un carácter posrepresentacional y des(re)territorializado³⁹ en los años noventa, frente a los discursos sus-

³⁹ S. CASTRO-GÓMEZ, «Geografías poscoloniales y traslocalizaciones narrativas de lo latinoamericano. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización», en R. FOLLARI

tantivos y teleológicos, ello difícilmente podrá aplicarse y entenderse desde la crítica indígena ya que no ha habido ni hay pretensión representacional en esta cosmovisión por resultarle una lógica extraña e ignota. El paradigma representacional que se ha desarrollado en América Latina ha sido, en la esfera de las soluciones escritas, la recreación de una forma cultural impuesta; mientras la dinámica de las cosmovisiones indígenas es fundamentalmente consuetudinaria y tendentemente ágrafa. A ello habría que añadir, además, que la estrategia de des(re)territorialización no funciona tan claramente como se pretende, y una reclamación tan polémica como la del *derecho al territorio* de los pueblos indígenas, difícilmente se amoldará al formato y exigencias de la crítica postcolonial. La crítica postcolonial funciona como una interpretación moderna de la postModernidad para aquellas reivindicaciones de los pueblos indígenas que siempre fueron tratadas fragmentariamente por vía de la desposesión (postmoderna). Es decir, no puede tratarse por vía de la contingencia y la relatividad reivindicaciones normativas indígenas tan esenciales y estructurales como el derecho al territorio, porque se volvería a repetir de nuevo la misma lógica hasta ahora desarrollada: la de un molde cultural impuesto esta vez de manera postmoderna. No es que la violencia colonial sea postmoderna, sino la manera de tratar una reclamación originaria como el *derecho al territorio*, que incurre en la misma violencia y ceguera que sus herencias modernas.

La paradoja fundante que permite la convivencia de Estados-nación independientes con sociedades coloniales dependientes, viene avivada y sostenida por una oligarquía criolla que desde el primer momento se mostró enemiga acérrima de la democratización social y política como condiciones necesarias para la construcción nacional en América Latina. La oligarquía criolla se expresará siempre a través de juegos cognitivos y especulares como los de una doble conciencia⁴⁰, ejercitada privilegiadamente a través de la esquizofrenia cultural de pretender ser americano sin dejar de ser europeo. Desde aquí es como el criollo impulsará un sentimiento de emancipación cuyo momento más álgido serían las guerras coloniales contra las relaciones de poder imperiales que se vivían en América Latina. El período constitucional que se inicia en América Latina en el siglo XIX está lastrado por una comprensión ilustrada del término emancipación, lo que sitúa al criollo liberal como prin-

y R. LANZ (comp.), *Enfoques sobre la posmodernidad en América Latina*, Ed. Sentido, Caracas, 1998, pp. 155-156.

⁴⁰ W. MIGNOLO, «La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la Modernidad», en E. LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, o. c., pp. 165 y ss.

cial y originaria víctima del régimen colonial. Sólo una conciencia doblegada y dispersa sería capaz de apropiarse de la categoría de *víctima de la colonización*, esgrimiéndola como reivindicación movilizadora de las luchas por la emancipación que precedieron al primer constitucionalismo; vaciando de esta manera de contenido y referencias a quienes fueron las primeras y fundamentales víctimas de la Colonialidad del poder: los pueblos indígenas.

Proyectos políticos como los de Simón Bolívar, José de Sucre o Morazán, al apropiarse y manipular ideológicamente la categoría de víctimas de la Colonialidad del poder, proceden a la deshidratación del *corpus* cultural indígena al proponer un modelo de igualdad ciudadana (de la que los indígenas quedarían excluidos por no saber leer y escribir), fuertemente homogéneo y sancionado constitucionalmente, que olvidaba la especificidad diferencial de las reclamaciones indígenas y suponía una erosión de sus estructuras productivas originarias (económicas-culturales-políticas-sociales-jurídicas). Será el inicio de un modelo asimilacionista regulado constitucionalmente, que se combinaría con la persecución étnica del indígena.

El primer constitucionalismo latinoamericano promovió de manera desafortunada la exclusión política de las colectividades indígenas (discapacitación institucional y organizacional, privación de ciudadanía, sustracción de las competencias de las autoridades originarias...). Este constitucionalismo exigiría, en la construcción de la unidad nacional latinoamericana, un Estado sin fisuras, fuertemente centralizado y densamente burocrático. Este incipiente constitucionalismo sería opaco a la consideración normativa de las diferencias indígenas y su pretendido carácter progresista se orientará exclusivamente a problematizar y a juzgar una práctica como la esclavitud instituida fuertemente en los hábitos sociales latinoamericanos, regulando constitucionalmente el derecho a la libertad como única medida y alternativa a la existencia de un régimen de esclavitud densamente alojado en la conciencia del criollo.

Todo ello suponía un gran paso adelante: la prohibición de la esclavitud con sanción constitucional. Sin embargo, el debate en torno a la capacitación normativa y el reconocimiento constitucional de lo indígena se asomaba como una misión imposible, un acto excesivamente disruptivo como para ser siquiera sugerido. Es por ello, que la identidad indígena, debido a su minusvalía antropológica, quedaría expulsada del debate constitucional hasta bien entrado el siglo xx. Se trataba, por tanto, de conseguir el derecho de libertad personal e igualdad de oportunidades de los ciudadanos blancos, sin contar con el indígena y con las condiciones que esa libertad e igualdad reclamaban para un régi-

men colonial que había mantenido fuera de la esfera pública, bajo el yugo de la discriminación racial, a los pueblos indígenas.

La consolidación del liberalismo latinoamericano avalado por toda una vanguardia criolla cuyo oscuro objeto del deseo era emular los pasos y hazañas de la civilización europea, impide entender la Colonialidad del poder como un régimen impuesto por las ominosas voluntades de sucesivos imperialismos que se suceden y relevan en la carrera por el dominio de América. La Colonialidad del poder es un diagrama muy sutil que no sólo moldea los sistemas productivos de la América colonial para postrarlos a la voluntad del modo de producción capitalista; sino que se apodera de imaginarios, gramáticas, mundos simbólicos, conciencias e inconscientes colectivos de toda la población colonial.

La avanzadilla criolla se confabula de manera hermética con la Colonialidad del poder habilitando medios, modos y espacios. Por ello, ésta no funciona como un factor externo, ajeno, claramente localizado en la voluntad de un invasor europeo; es más bien una dinámica capilar, cambiante, que se infiltra en las conciencias de las poblaciones domineadas y habilita vanguardias locales para solidificar y hacer sostenible, con la voluntad, responsabilidad y aquiescencia de éstas, este mismo proceso. Su capacidad taumatúrgica y sibilina lleva a la manipulación instrumental de conciencias, generando identidades bastardas que se intepelan en torno al misterio de lo que supone *ser* latinoamericano, indígena, criollo...

Esta extravagancia en la manipulación con la que opera y se asienta la Colonialidad del poder, no sólo afecta a la construcción del liberalismo latinoamericano abanderado por una oligarquía criolla, sino que afecta también a los modos de auto-comprensión y despliegue de la izquierda latinoamericana. Con excepción de la derrotada Revolución de Haití y de las frustradas revoluciones mexicana y boliviana —que pretendían un cambio estructural mediante una fractura en el régimen colonial, para posibilitar un proceso de democratización radical que conllevara a su vez una descolonización de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales—, el resto de procesos revolucionarios protagonizados por el marxismo y la izquierda latinoamericana, se han mostrado incapaces de realizar y llevar a cabo una revolución antirracista de las relaciones sociales. Como venimos proponiendo, la raza ha sido el principal factor limitante en los procesos de construcción nacional. Este criterio no sólo ha sido la cuestión que más ha condicionado la mentalidad elitista de una oligarquía criolla, sino que también ha estructurado los esquemas políticos de la izquierda latinoamericana a la hora de proponer alternativas radicales al régimen criollo-colonial. En este sentido, el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Antiimperia-

lista) en Perú, como el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) en Bolivia, el AD (Acción Democrática) en Venezuela, pasando por el FSLN en Nicaragua, el FMLN en El Salvador, los Montoneros en Argentina o la ORPA en Guatemala, son todos ellos parte de una secuencia interminable de ejemplos, que se han mostrado dogmáticamente racistas en sus despliegues ideológicos y han exhibido una miopía eurocéntrica crónica a la hora de tratar y asumir la cuestión indígena. En este sentido, la izquierda y el marxismo latinoamericanos han participado de los mismos esquemas racistas con que se ha comportado la Colonialidad del poder, pero de manera invertida, creyendo que de esta manera se marcaba *la diferencia* respecto a la propuesta y al proyecto imperialista panoccidental. Sin embargo, la izquierda no ha sabido proponer ni elaborar un discurso que rompiera los lazos coloniales y asumiera las reivindicaciones de los pueblos indígenas como una de las principales tareas para lograr *la liberación* en el istmo latinoamericano. El carácter racista y blanquecino de la izquierda latinoamericana, ha impedido proponer y desarrollar la necesaria revolución para América Latina: aquella que se libre del lastre de la clasificación racial de sus militantes y asuma como expresión máxima de debilidad y despojamiento humano la cuestión indígena.

El paradigma de subalternidad lo han encarnado de manera privilegiada los pueblos indígenas, mientras la izquierda continuaba encerrada en un modelo eurocéntrico en la comprensión de la polarización social existente: el debate entre capitalistas-criollos y proletarios (blancos). Esta comprensión racista en la manera de entender y ubicar las transformaciones sociales, ha desdibujado rostros y diluido atributos al no contabilizar ni valorar nunca entre su ejército de oprimidos el papel de los indígenas, las mujeres, los negros, los mestizos...

La transformación social era imposible de conseguir desde un esquema y unos patrones de movilización social estructurados en torno al concepto de raza. El racismo a la izquierda ha hecho que muchas de sus reivindicaciones no fuesen sino instrumentos y estrategias de la Colonialidad del poder: la versión macroeconómica del colonialismo. La izquierda se ha movido dentro de los mismos esquemas de dominación que compuso el régimen colonial, aunque con repujado distinto, bebiendo de sus recursos y reduplicando sus esquemas. En cierto sentido, la izquierda solidificará el proyecto de dominación colonial, proponiendo como su campo de lucha y su principal centro de interés un ámbito secundario y tangencial, desviando y desatendiendo, de esta manera, lo que constituye la principal misión y vocación histórica de un pensamiento crítico y alternativo para América Latina: una revolución antirracista que acabara con los esquemas de dominación basados en

la proyección de epítetos degradantes para la calificación de las poblaciones originarias de América.

El eurocentrismo de la izquierda latinoamericana, enclavado en su talante racista, se prolonga mediante la torva aplicación de esquemas de sentido importados —como el europeo y el norteamericano, en lo que Foucault llamaría una «etnología de la cultura occidental»— y por la errónea interpretación y comprensión de un proyecto social como el latinoamericano, que desde sus primeros momentos poseyó una diferencia específica y novedosa originalidad irreductible al patrón europeo de vida⁴¹. La izquierda no supo valorar esta diferencia específica ni siquiera para apercibirse de la complejidad y heterogeneidad identitaria de sus miembros. Tampoco supo apreciar los diferentes ritmos y procesos de una Modernidad como la latinoamericana, aferrada más a un capitalismo mercantil que al industrial y en donde las formas y modalidades de trabajo adquirirían diferentes registros que iban desde situaciones de libertad, hasta regímenes de esclavitud, pasando por formas sociales de semiesclavitud.

Toda esta suma de errores y miopías sociológicas llevará a todo un pensamiento de izquierdas y sus consecuentes expresiones liberadoras, a entender la dependencia histórica-estructural que se vivía en América Latina como resultado exclusivo de la subordinación y postración a Occidente. Es decir, se acaba arrojando las culpas y la responsabilidad de todo un proceso histórico a un exterior metafísico —Europa y Estados Unidos—, exonerando de responsabilidad (interna) al discurso nacionalista y exaltado que se vivía en América Latina, quien nunca estuvo en condiciones de evaluar y ejercer una autocrítica sobre sus propios presupuestos coloniales.

Con ello no pretendemos diluir los agravios y responsabilidades de un imperialismo eurocéntrico que pretendió ejercer desde el principio una política de exterminio masivo de lo indígena. Sin embargo, a la hora de entender la problemática (identitaria) de América Latina, no se puede ser tibio ni simplista por reducción absurda de un fenómeno tan complejo y enredado, al fetichizar como causa de todos los males a un imperialismo ajeno y claramente delimitado; exonerando de responsabilidad muchas de las deficiencias y tropelías que el fenómeno de la de-

⁴¹ Una perspectiva lúcida, en donde se pone de manifiesto cómo el marxismo se insertó en los vínculos del conocimiento reproduciendo formas de opresión similares a aquellas contra las que proclamaban levantarse, por incursión en la alambicada y peligrosa estructura del poder-saber que enmarca y posibilita lo que fue y es la ideología del eurocentrismo, es el libro de R. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London & New York, 1990, pp. 1-27.

pendencia llevaba adosado a la oligarquía latinoamericana gobernante, mediante un pacto blindado con las potencias coloniales.

Es necesario apercebir que la violencia originaria de la conquista es la que instaura una situación de dependencia histórica estructural; para lograrlo, la política de genocidio indígena por unos y por otros fue sin duda la mejor seducción. Pero esa dependencia estructural con carácter originario se expresará en un momento consecuente y derivado, a partir de la ideología del eurocentrismo, como fiel adscripción y emulación de lo europeo. Desde este momento, la lógica y el juego de las concatenaciones resulta muy difícil de desenmarañar; las coimplicaciones de demasiados sujetos e intereses en el mantenimiento del régimen colonial son tan densos y complejos, que hacen extremadamente difícil un discernimiento analítico que permita disociar y adjudicar responsabilidades.

El nacionalismo y libertarismo⁴² latinoamericanos ha pretendido olvidar este enmarañado marco de relaciones y construcciones sociales, procediendo a través de una interpretación de la totalidad social atrapada en los esquemas gnoseológicos de un binarismo yermo, que ubicaba complacientemente al *occidental-exterior* como único responsable de la situación de estructural dependencia que se vivía en América Latina. La alternativa a la liberación ontológica de América Latina que se propone, sin ser europea, participa de la misma esencia colonizante que ésta en su modo de pensar y comprender la liberación. Ciertamente es que como consecuencia de la violencia se han producido dramáticos fenómenos de victimación, el más importante la negación y encubrimiento de la identidad indígena; pero también es cierto que desde la izquierda, el movimiento social latinoamericano y el renovado movimiento social indígena, se ha interpretado, y se sigue haciendo, la Modernidad como un fenómeno importado e impuesto, obviando la asunción creativa que de la Modernidad se podía y puede hacer desde América Latina a través de la agónica conexión y confrontación de la tradición indígena, la blanca y la criolla.

El resultado no es la falta de cultura, la falta de identidad, o la ausencia de *una ontología* latinoamericana, sino una identidad hibridada tan real como propia, que nunca ha sido reconocida y respetada y de la que se ha intentando prescindir con bochorno y vergüenza declarada. La ausencia de ejercicios de autocrítica y de responsabilidad pro-

⁴² Entendemos por libertarismo toda una pléyade de dinámicas sociales críticas que aúna y reúne marxistas, movimientos de izquierda, movimientos de liberación latinoamericanos en sus diferentes versiones y disciplinas, así como movimiento social y eclesial que compartían su fe y su lucha en blindaje estructural con todo lo que se ha venido conformando como una plataforma crítica de pensamiento y acción.

pia hacia las maneras en que estaba mutando la Modernidad en América Latina, han sido uno de los elementos que más han envenenado y confundido el debate en torno a la idiosincrasia de lo latinoamericano y de su concomitante liberación de los yugos para que ésta se exprese creativamente, exorcizando, así, la fantasmática presencia de una exterioridad imperial responsable en última instancia de todas las preguntas no planteadas y todos los procesos no realizados ni reconocidos al interior de América Latina.

El resultado de esta entente agónica de tradiciones culturales ha sido la exclusión irredenta y la casi desaparición del mapa identitario del ser indígena, desaparición forzada y protagonizada por esa síntesis con la que el proceso moderno queda bautizado como latinoamericano. Es esa Modernidad latinoamericana, no europea pero sí eurocéntrica, la que excluye con desprecio la cuestión indígena como primigeniamente lo hicieron los conquistadores europeos. Hay una continuación contaminante en la manera de excluir y tratar «lo indígena» que responde a un modo de apropiación de la Modernidad netamente latinoamericano. Estamos precisamente ante ese fenómeno tan paradójico y conflictivo como es la Colonialidad del poder, que transforma la historia a su antojo al no contemplar una Modernidad sin Colonialidad, y al proponer una Colonialidad como componente constitutivo de una Modernidad que aspira a mundializarse y a tintarse de cromaticidad latinoamericana. Por ello, la Colonialidad del poder en su afán proxeletista, propondrá surcar nuevos espacios y circuitos náuticos como el Atlántico⁴³; de ahí que el descubrimiento y conquista de las Indias no sea una cuestión azarosa sin más, sino la respuesta a un deseo, un ansia y una voluntad de dominio y expansión inherente a la Modernidad. La Modernidad en América Latina se expresa fundamentalmente como *chrematistika*, en el sentido de una adquisición voraz e imparable de recursos y riqueza que superan los meros marcos domésticos y regionales de la *oikonomika*, lo que llevará inevitablemente a la burocratización de la guerra y la conquista como líneas prioritarias de la acción política de una Modernidad novicia⁴⁴.

Es ese carácter constitutivo de la Colonialidad el que permitirá una Modernidad con sueños globales de colonización. Será esta perspectiva

⁴³ I. WALLERSTEIN, *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York & London; E. DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del otro...*, o. c.; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 50-86; W. MIGNOLO, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 2000.

⁴⁴ J.G.A. POCOCK, «Los límites políticos de la economía premoderna», en *Historia e ilustración. Doce estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pp. 341-362.

la que añade complejidad al problema que tratamos, ya que las pretensiones globales de la Modernidad desbaratan la lógica de un pensamiento diádico e instaura definitivamente la *unidad del mundo*, haciendo que no sea fácilmente discernible la existencia nítida y demarcada de víctimas y victimarios. Por eso, la globalización funge tantas veces como un velo de ignorancia y encubrimiento sobre los procesos de victimación. Ello, sin embargo, no nos impide señalar enfáticamente que el reparto del botín colonial se hizo a costa de la victimación y expolio de los pueblos indígenas originarios, identificando, así, a estos pueblos, como ínclitas víctimas de la Colonialidad del poder. Es ésta, precisamente, la principal tesis de este trabajo: *evidenciar como la identidad de los pueblos indígenas se va construyendo como el lado oscuro del discurso de los derechos humanos*.

VI.

A modo de cierre. La cuestión de los pueblos indígenas frente al nuevo milenio: ¿hacia un nuevo paradigma político-científico?

La historia del colonialismo moderno y postmoderno se ha encargado de ubicar correctamente el lugar político y epistemológico que ocupan y deben ocupar los pueblos indígenas. No es ya una sorpresa que su desplazamiento de los mundos de la vida hacia los inframundos de ésta haya sido el habitáculo tempo-espacial más cómodo para situar a los pueblos indígenas. Sin embargo, las tensiones históricas, que como una efervescencia crítica y provocativa venían impulsando los procesos identitarios en América Latina, van adquiriendo consistencia y especificidad indígena desde mediados del siglo xx.

La erupción de lo pisoteado levanta su voz y su rostro y plantea un nuevo reto cultural a las blindadas sociedades latinoamericanas. La movilización crítico-política de la conciencia indígena, siempre perenne aunque pisoteada, expresada y dinamizada por medio de lo que venimos llamando un movimiento social indígena, suponen un replanteamiento de la cuestión y la exigencia de abrirse a un nuevo paradigma que surque el espacio y otorgue subjetividad, actividad y protagonismo específico a los pueblos indígenas. El reto es fundamentalmente cosmovisio-
nal; demanda, por tanto, un diálogo intercultural que recoja y canalice las provocaciones disruptivas de pluriversos y pluriversidades. Un euro-centrismo homogéneo y estanco como el que ha colonizado ritmos y espacios, es alérgico a propuestas que infeccionan y desbordan sus doctrinas comprensivas. El liberalismo político occidental está resuelto a hablar eufánicamente del pluralismo político como el consti-

tutivo básico de sus sociedades democráticas; sin embargo, no está dispuesto a integrarlo como una transversal necesaria en todo diálogo que afecte y module sus esencias comprensivas, que sin renunciar a sus postulados básicos, exija una asimilación más laxa y menos dogmática para permitir que el pluralismo comprensivo existente, pueda tener y ejercer una actividad política activa, reconocida y significada.

El rebrote de un movimiento social indígena puede situarnos ante un nuevo paradigma político científico con fuertes y necesarias exigencias y correcciones a un discurso de derechos humanos, tal y como éste ha sido entendido por los enunciados liberales. Es aquí, en la manera de desarrollar un discurso de derechos, donde lo comprensivo tendrá que atenuarse para poder expresarse como universalidad real. De no ser así, nos quedaremos con lo que tenemos: una universalidad noroccidental que se afana en proclamarse global a costa de unificar asimilativamente todo espacio cultural.

El incipiente y en alguna medida compacto movimiento social indígena, se levanta airado frente a las «políticas indigenistas» por la manera que éstas tienen de tratar y gestionar el *material* indígena, reduciéndolo a mera mercancía, resultado último de las posibilidades que ofrece el sistema productivo del Estado-nación criollo. Estas políticas indigenistas, de corte liberal-emancipatorio, troquelan las diferencias culturales (indígenas) con el formato de una homogeneidad ciega a las diferencias e indiferente a la diversidad originaria de América, todo ello ribeteado con las maneras de una abstracción que excluyen los atributos, especificidades y las exigencias culturales de un pluralismo diferente y heterodoxo.

La asimilación indígena supuso empaquetar las dinámicas culturales de estos pueblos en una concepción de Estado jurídicamente cerrada. El cierre de la nación criolla se va produciendo en cada una de las esferas de la acción social. Lo indígena quedará excluido económicamente y reducido a la condición de indigencia; desplazado culturalmente; pisoteado militarmente; devorado jurídica y constitucionalmente. Para todo ello se elaboró sintéticamente un federalismo á la americana que pretendía integrar de manera real y forzosa un nacionalismo criollo (antiindígena) con firmes creencias republicanas y democráticas.

Esta aporía —la del federalismo americano— mostrará sus mayores fisuras y ejercicios de desmesura en la manera de tratar con los pueblos indígenas. El federalismo americano se utilizó como técnica administrativa para el control de un territorio hostil, ocupado y habitado por códigos de sentido iliberales. Esta técnica sirvió para lograr un control efectivo del territorio y una redistribución del mismo según la rúbrica liberal del colonizador: pasando por encima y por debajo de los derechos originarios indígenas.

Una vez que el federalismo americano se apropia del territorio mediante una política de fronteras constitucionalmente sancionada, se desvitaliza la capacidad constituyente de las diferentes culturas particulares y las ideas republicanas se propagan orientadas a conseguir la unidad nacional y el cierre estatal. El resultado será un constitucionalismo bloqueado y clausurado frente al reto cultural que suponía y supone lo indígena. La supuesto pluralidad constitucional basada en un contrato civil de coacción infinita en el ámbito interno, no supuso nunca un espacio de autonomía para otras lógicas culturales. El retórico federalismo pluralista se expresa como nacionalidad férrea y unidad homogénea, conjugada taumatúrgicamente con convivencia plurinacional. Un federalismo retorizante, como el desplegado por Madison, Hamilton o Jay, funcionó como un modelo astuto de construcción nacional, reprimiendo identidades sin ser evidente y ahogando la pluralidad en un constitucionalismo inconsútil, reforzando, de esta manera, las instituciones nacionales frente a cualquier otra lógica de articulación institucional⁴⁵. La gran falla del federalismo americano en la manera de asumir lo indígena ha sido su impericia e incapacidad para reconocer lo plurinacionalidad existente y el carácter rígido y monolítico de un constitucionalismo empeñado en evitar los gritos de autonomía de los pueblos y naciones originarias.

La manera de entender y posibilitar el libre despliegue de la identidad indígena pasa por hacer efectiva y real la proclamada versatilidad republicana en la forma de concretar lo constitucional. En este sentido, una comprensión sensata del pluralismo jurídico empeñado en una real convivencia de culturas, deberá necesariamente abrirse a propuestas de multiconstitucionalidad federal para los pueblos indígenas, no de manera asimilativa como hasta ahora, sino concibiendo a los pueblos indígenas como sujetos con capacidad constituyente⁴⁶. Por ello, el nuevo movimiento social indígena tendrá que enfrentarse y deconstruir un

⁴⁵ «...los fundadores de la Federación de Estados Unidos de América pensaban en una nación cultural y racialmente homogénea. En este aspecto no había diferencias con las naciones europeas. El federalismo nacional debía permitir la conjunción federal de los Estados bajo un gobierno nacional, y con el objetivo liberal-democrático de construir una nación americana fuerte y competitiva frente a las naciones e imperios europeos. Atendiendo, pues, al objetivo y no al medio, el título de la obra *The Federalist* hubiera podido ser perfectamente *The Nationalist*», en Miquel CAMINAL, *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 91. De una manera parecida cf. M. GARCÍA PELAYO, *Derecho constitucional comparado*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 333 y ss.

⁴⁶ Ferrán REQUEJO (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002; M. CAMINAL, «El federalismo pluralista», o. c., pp. 153-238; J. TULLY, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

modelo de organización nacional como trama institucional que unifica y aglutina a los *mismos* en un único e idéntico grupo, bajo un mismo modelo de organización jurídica, en donde lo indígena ha sido siempre tratado como miembro incompleto de todo proceso de construcción nacional. La deconstrucción se dirigirá principalmente a la impuesta nacionalidad común ejercitada por medio de férreos y densos mecanismos con los que se instaura el Estado-nación, como sería la imposición de modelos educativos y *curriculas* de formación concretas; de símbolos patrios e institucionales; de lenguas oficiales; de demarcaciones territoriales por medio de unidades administrativas clausuradas; de modelos culturales sancionados por la pontificia presencia del Estado-nación; de modelos de normatividad concretos ajenos a las expectativas de vida y modos de organización de los diferentes grupos existentes; e incluso por la imposición de un discurso muy concreto de derechos humanos, lo que supone una apropiación del *demos* y del Estado por parte de quien funge como nación hegemónica en el proceso de construcción del Estado, vinculando estructuralmente las nociones de ciudadanía y nacionalidad, y cerrándose sistemáticamente a las reivindicaciones de derechos espetadas desde otras lógicas culturales y cosmovisionales.

Un pluralismo jurídico que se arraigue y comprometa con lo indígena, deberá promocionar y fomentar una reconstrucción histórico-crítica de lo que ha sido y de cómo se ha comportado la Colonialidad del poder en su trayectoria y despliegue, desentrañando que el tropo fundamental sobre el que se ha apoyado este ejercicio de represión ha sido «la sistemática dominación y exclusión racial del indígena» lo que permitirá, en un momento constructivo y propositivo, recuperar la propia historia pisoteada y la identidad cultural mancillada, para proceder a la capacitación normativa de las expectativas de los pueblos indígenas. Sin embargo, no será posible revalorizar y recuperar el estatuto cultural de los pueblos indígenas sin una reconstrucción histórico-crítica del colonialismo que recomponga la veracidad narrativa de aquellos relatos que den cuenta del proceso de depredación sufrida por los pueblos indígenas y establezcan las bases para una reconstrucción normativa postcolonial.

Para tal ejercicio de hermenéutica jurídica será necesario evitar destapar el tarro de las esencias indígenas como estrategia desde donde iniciar un posible diálogo intercultural. La recuperación de la historia, la cultura, así como la revalorización de la civilización india, no puede suponer una negación radical de lo occidental; no puede llevar a una reconfiguración de las categorías políticas tal y como éstas se venían compaginando en la Modernidad, entendiendo la dialéctica cultural y la lucha por los espacios de soberanía desde las posibilidades que otorga la calificación y división del espectro social en amigos y enemigos, cosmovi-

sión indígena enfrentada a la cosmovisión occidental. Ello supondría desplazar el campo de la lucha por la hegemonía desde la totalidad occidental liberal —hasta ahora único campo posible de lucha y gestión soberana— a otros momentos iliberales y descentrados que pugnarán con aquélla por sostener el báculo del Leviatán. El conflicto y la pugna entre totalidades ya no es un esquema adecuado para interpretar el ámbito de posibilidades políticas. No se trata de que una exterioridad indígena, con carácter periférico y degradado, se movilice políticamente para arrebatarse el mando y el bando a la totalidad liberal occidental que impide producir, reproducir y desarrollar la vida de otras formas y maneras de gustar y tratar con lo humano, para poder reconstruir un nuevo monolito político y reescribir el palimpsesto de la identidad con iconografía netamente indígena. El pacto intercultural, constitutivamente agónico, deberá tener otras claves: la de los derechos humanos. Para ello, ya no será válido la forma liberal de relatar el discurso de éstos ya que en este formato no cabe el diálogo con interlocutores culturalmente distintos.

Sin embargo, el liberalismo es más versátil y fructífero que la reducción esclerótica a la que es sometida actualmente para interpretar, comprender y normativizar los derechos humanos. Sólo desde la ductilidad de una tradición dispuesta a dialogar por la consecución de un nuevo pacto intercultural de derechos humanos, será posible localizar y situar realmente la universalidad de éstos. Sólo desde este ejercicio de descentramiento podrá entenderse, por ejemplo, que el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas de 1994, sea un ejercicio concreto de universalización e inculturación de los derechos humanos; una interpretación creativa de las exigencias inherentes a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, adaptado, sin embargo, a un espacio distinto —el indígena— en un momento temporal diferente.

Una exigencia normativa tal nos compele a interpretar elástica y estructuralmente el *derecho a la vida*. Todo lo hasta ahora relatado nos informa la manera en que han sido expulsados de los marcos de la vida los pueblos indígenas. La clasificación racial de los mismos como seres y poblaciones inferiores, ha sido una técnica cualificada para su consecución. La taxonomización social de grupos humanos en civilizados y bárbaros es lo que ha permitido arrojar a ciertos sectores sub-humanos, de la totalidad civilizatoria en la que vivía el hombre blanco, a reservas y zonas de reclutamiento, como atinada anticipación de lo que hoy son los campos de refugiados, quedando el estatuto de la dignidad indígena suspendida de derechos.

Hoy, sin embargo, la máxima del derecho a la vida, explicitada como producción, reproducción y desarrollo de la vida de sujetos y pueblos,

deberá ser aplicada con urgencia a los pueblos indígenas. Este derecho sustantivo y fundante —el derecho a la vida—, condición de posibilidad de cualquier otro derecho, deberá articularse de manera complementaria con otros para poder necesariamente expresarse y encarnarse. El nivel de negación y persecución de los pueblos indígenas ha sido tan cualificado, que el derecho a la vida de los mismos necesita de la conjugación compleja, sistémica y simultánea de varios derechos que den corporalidad, textura y completud al derecho a la vida. En este sentido, la vida de los pueblos indígenas necesitará ser informado y conformado por una secuencia de derechos que, en sólida interdependencia e indivisibilidad, permitan reconstruir sus condiciones de vida para unas culturas cuya dignidad está seriamente puesta en entredicho. Promulgar el derecho a la vida de los pueblos indígenas supone equilibrar la incapacidad para vivir dignamente que actualmente poseen y compensar los agravios históricos sufridos por éstos mediante una red de derechos que suturen la maltrecha y débil salud de la identidad indígena.

Por ello, las garantías de una vida sostenible para la cosmovisión indígena difícilmente podrá logarse si no es, en primer lugar, a través de la normativización específica del derecho al territorio para estas comunidades culturales. El *derecho al territorio*⁴⁷ tal y como es entendido por la cosmovisión indígena, constituye todo un reto para la conciencia liberal que pretende permutar aquél por una restrictiva y etnocéntrica articulación del derecho a la tierra. El derecho al territorio indígena supone una relación intrínseca e inescindible de la estructura cultural indígena con la naturaleza; ello supone y exige situarse ante una comprensión meta-liberal del territorio que trascienda el estrecho y demarcado concepto de propiedad que se esconde tras la ideológica acepción de tierra. Las categorías liberales no tienen capacidad para interpretar, comprender o normar esta acepción jurídica por ser ignota a su propia estructura cosmovisional. Existe una arraigada incapacidad liberal para entender la relación estructurada e hilvanada que se da entre pueblo, cultura y territorio. Los marcos liberales declinan y se muestran inhabilitados para promocionar creativamente la capacidad indígena de cara a una fecunda comprensión de la universalidad integrada de los derechos humanos. De la ceguera liberal para entender el derecho al territorio da perfecta cuenta el federalismo nacional latinoamericano, aderezado con un constitucionalismo cerrado y cromado desde la cultura

⁴⁷ No vamos a entrar aquí en estas cuestiones que están desarrolladas ya en Mikel BERRAONDO, *Los derechos medioambientales de los pueblos indígenas*, Abya-Yala, Quito, 2000.

hegemónica que construye y asienta la Nación y el Estado, abstrayendo, la realidad pluricultural existente en el cerco territorial de la patria del criollo. Todo ello quedará reforzado mediante una política administrativa empeñada en erigir mojones y fronteras, fracturando y fragmentando lo que había sido el espacio de vida de los pueblos indígenas, en unidades estatales hegemónicas por el poder blanco sin presencia indígena.

El *territorio* indígena, con claras connotaciones colectivas en la manera de estructurarse y comprenderse, se convierte en la *tierra* liberal, asumida exclusivamente como derecho a la propiedad privada. La cosmovisión indígena, en lo que hace referencia a la manera de entender las relaciones con la Naturaleza y el territorio, es sustituida por la manera lockeana de entender la tierra y la propiedad privada. Sólo desde ahí es posible entender lo que ha sido una de las grandes fisuras de las políticas latinoamericanas: la posibilidad de llevar a buen puerto una reforma agraria que ubique equitativamente las distintas perspectivas en juego en un territorio habitado y tomado pluriculturalmente. De nuevo ha irrumpido la incapacidad liberal para enfrentar la cuestión territorial desde la provocación que supone el *otro* culturalmente diferenciado y cosmovisionalmente divergente.

El derecho al territorio que venimos refiriendo, tendrá que articularse necesariamente con el *derecho a la cultura* indígena. Ambos, cultura y territorio, poseen una relación simbiótica difícilmente discernible. Derecho al territorio y derecho a la cultura se recombinan creativamente por medio del *derecho al etno-desarrollo*; ésta será la expresión sistémica que se obtenga de la combinación y entrelazamiento de dos de sus notas constitutivas: cultura y territorio. Esta secuencia de derechos —territorio-cultura-etnodesarrollo— que constituyen la columna vertebral del derecho a la vida de los pueblos indígenas, necesitan aplicarse y concretarse políticamente en los mundos de la vida (sería el nivel B de la ética de Apel) por medio de un Derecho síntesis, como es el *derecho de autodeterminación*⁴⁸. En este derecho reposa el utillaje político necesario, aquél que posibilite un autogobierno sostenible y que haga efectiva la autónoma producción de contextos humanos de opción para que el territorio, la cultura y el etnodesarrollo indígena capaciten de recursos, capi-

⁴⁸ Para tal cuestión, véase el magnífico trabajo de Natalia ALVAREZ, *La construcción del derecho de autodeterminación en derecho internacional y los pueblos indígenas: una perspectiva crítica*, (Tesis doctoral), en el que abre, suscita y sugiere estas posibilidades, desde la versatilidad fructífera del un derecho de autodeterminación que pretende escaparse del (los) logos y las maneras decimonónicas en que han quedado atrapadas y sedimentadas las posibilidades que puede ofertar el derecho de autodeterminación para el siglo XXI.

tal humano y medios institucionales necesarios para que el derecho a la vida de los pueblos indígenas sea una realidad.

El derecho de autodeterminación sería la concreción política de las exigencias redistributivas y de reconocimiento que los pueblos indígenas reclaman para poder vivir. Para ello, las categorías liberales utilizadas para entender y normar este derecho, deben quedar superadas, no por desfasadas, sino por la incapacidad que muestran para entender una lógica que trascienda la cultura liberal y la rebase en contenidos, implicaciones y semánticas.

El derecho de autodeterminación como derecho de los pueblos indígenas, enfatiza en la necesidad y exigencia de *autonomía* por parte de éstos, más que en un libérrimo ejercicio de soberanía frente al Estado-nación en el que están coercitivamente encajados, como sería propio de la familia liberal en la interpretación que ésta hace del derecho de autodeterminación. La familia liberal enroca el derecho de autodeterminación en un sujeto unitario y totalizante como es el Estado, y dinamiza todo su contenido desde la potencia que otorga el moderno concepto de soberanía. La provocación iconoclasta de los pueblos indígenas exige considerar como sujeto de tal derecho a los pueblos (y no al Estado-nación) proponiendo como contenido material fundamental de toda exigencia normativa la cultura indígena en un sentido estructural, más allá de la reducción liberal que acaba encajando este derecho en una reivindicación territorial concreta. Cuando la cultura es la que da contenido a un derecho cuyo sujeto soberano son los pueblos indígenas, frente a las concepciones territorializadas con las que el Estado-nación liberal da medida de la autodeterminación, ésta última deberá expresarse como autogobierno. Será necesario atender a cómo se explicitan esas demandas de autogobierno dentro del Estado-nación en el que cada pueblo indígena se inserta, siendo consciente que el autogobierno es una referencia conceptual que trasciende y desborda una interpretación del derecho de autodeterminación como secesión agresiva de un módulo respecto del Estado-nación en el que estaba necesariamente integrado. El concepto de autogobierno, que encarna políticamente las exigencias del derecho al territorio, a la cultura y al etnodesarrollo, en cuanto expresiones corporalizadas del derecho a la vida, es un concepto más creativo y dinámico que los que se manejan en estructuras administrativas estancas como las *Teorías del Estado* liberal en un sentido kelseniano. Lo desborda a la vez que lo integra; se separa de él a la vez que lo complementa. La comprensión liberal tendrá que hacer un esfuerzo para encajar un concepto que no se mueve según las reglas y dinámicas de categorías preconcebidas y jergas sistémicas ya establecidas y automatizadas; es decir, tendrá que abrirse a un provocante pluralismo jurídico transliberal.

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 24

La predicción nietzscheana de que «hay más ídolos que realidades en el mundo» azuza cada día más como un estertor martilleante. En este sentido, los derechos humanos mutan progresivamente de poder ser un instrumento al servicio de la emancipación y posibilidad de la vida, *hacia* un modelo ideologizado al servicio de una burocratización transnacional dirigido por las grandes potencias. El gran drama del siglo XXI está siendo la conversión de los derechos humanos en ídolos. Su más fértil y plástica aplicación, su más generosa concreción ha sido el ámbito cosmovisional de los pueblos indígenas: allí donde los Derechos Humanos han funcionado como el reverso de lo que debe ser un proceso de capacitación para la vida, tanto individual como colectiva. El presente trabajo pretende introducir un debate que exige proyección y que demanda asumir una conciencia y una actividad crítica frente al Derecho que se produce en las manufacturas del constitucionalismo liberal; un Derecho que repele la lógica irreverente de lo diferente. *Pueblos indígenas* y *Derechos Humanos* han sido y son realidades antitéticas, modos de realidad irreverentes y enfrentados, inhabilitados para la convivencia y el refuerzo mutuo. La propuesta, primera o última, de este trabajo es precisamente la necesidad de renormativizar el *imaginario* de los derechos humanos para que se asuma a las *víctimas* de la historia como el principal objetivo y función de éste. En este sentido, los pueblos indígenas constituyen la primera y principal víctima del colonialismo, a la vez que el epifenómeno más degradado y olvidado del postcolonialismo. Por ello, la simbiosis nutriente entre derechos humanos y pueblos indígenas reclama una prioridad impostergable que es necesario asumir teórica y prácticamente.

Asier Martínez de Bringas es Doctor en Derecho e investigador del Instituto de Derechos Humanos «Pedro Arrupe», de la Universidad de Deusto. Ha trabajado en el mundo de la cultura de paz y los derechos humanos con distintas organizaciones e instituciones vascas y de América Latina. Ha participado activamente con numerosos movimientos sociales y hoy centra su investigación en cuestiones como el debate filosófico Norte-Sur, diálogo intercultural, dinámicas culturales y políticas de América Latina, cultura de paz y derechos humanos.



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

JUSTIZIA, LAN ETA GIZARTE
SEGURANTZA SAILA
DEPARTAMENTO DE JUSTICIA,
EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL



**Universidad de
Deusto**

• • • • • • • •