

Esquemas argumentativos
en la representación discursiva
de los pueblos prehispánicos
en las crónicas de Indias

Pedro José Vargas Manrique

8

COLECCIÓN
TESIS
DOCTORAL



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



ESQUEMAS ARGUMENTATIVOS EN LA PRESENTACIÓN DISCURSIVA DE LOS
PUEBLOS PREHISPÁNICOS EN LAS CRÓNICAS DE INDIAS

ESQUEMAS ARGUMENTATIVOS EN LA PRESENTACIÓN DISCURSIVA DE LOS
PUEBLOS PREHISPÁNICOS EN LAS CRÓNICAS DE INDIAS

**COLECCIÓN
TESIS DOCTORAL**

TESIS
DOCTORAL
PRESENTADA POR
PEDRO JOSÉ VARGAS
MANRIQUE

DIRIGIDA POR
DRA. SANDRA SOLER CASTILLO



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



© Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Primera Edición 2020

ISBN Impreso:978-958-787-217-0

ISBN Digital: 978-958-787-218-7

Sección de publicaciones

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

www.udistrital.edu.co

Carrera 24 No. 34 - 37

PBX: (57+1) 3239300, ext.6201

publicaciones@udistrital.edu.co

Preparación Editorial

Doctorado Interinstitucional en Educación

<http://die.udistrital.edu.co/publicaciones>

Sede Universidad Distrital Francisco José de Caldas

www.udistrital.edu.co

Aduanilla de Paiba, Edificio de Investigadores, calle 13 No. 31-75

Asistente editorial

Elban Gerardo Roa Díaz

eventosdie@udistrital.edu.co

PBX: (57+1) 3239300, ext.6330

Corrección de Estilo, Diseño, Diagramación e impresión

Fundación Común Presencia

Esta edición 2020 y sus características son propiedad de la Universidad Distrital José Francisco Caldas, por lo que queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin la autorización previa por escrito de los editores.

Impreso en Bogotá, Colombia, 2020

Vargas Manrique, Pedro José

Esquemas argumentativos en la representación discursiva de los pueblos prehispánicos en las crónicas de indias / Pedro José Vargas Manrique. -- Bogotá : Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2020.

170 páginas ; 24 cm. -- (Colección Doctorado)

Incluye bibliografía.

ISBN 978-958-787-217-0

1. Indígenas de América Latina - Historia 2. Antropología social
3. Sociología 4. América Latina - Civilizaciones I. Tit. II. Serie.
980.01 cd 22 ed.
A1661630

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

UD
Editorial

Este libro fue sometido a un proceso de evaluación por pares.



**UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS**

Comité Editorial CADE

Harold Andrés Castañeda-Peña
Presidente CADE

Adela Molina Andrade

*Representante grupos de investigación:
Investigación en Didáctica de las Ciencias,
Interculturalidad, Ciencia y Tecnología-
INTERCITEC, GREECE y del Grupo Didáctica
de la Química-DIDAQUIM, del Énfasis de
Educación en Ciencias*

Juan Carlos Amador Baquiro

*Representante de los grupos de investigación:
Moralía, Estudios del Discurso, Filosofía y En-
señanza de la Filosofía, Grupo de investigación
Interdisciplinaria en Pedagogía de Lenguaje y
las Matemáticas-GIIPLyM y Jóvenes, Culturas y
Poderes, del Énfasis en Lenguaje y Educación*

Rodolfo Vergel Causado

*Representante de los grupos de investigación:
Grupo de Investigación Interdisciplinaria en
Pedagogía de Lenguaje y las Matemáticas
GIIPLyM, Matemáticas Escolares Universidad
Distrital-MESCUUD y EDUMAT, del Énfasis en
Educación Matemática*

Diego Hernán Arias Gómez

*Representante del grupo de investigación:
Formación de Educadores, Emilio, Educación
y Cultura Política, del Énfasis de Historia de la
Educación, Pedagogía y Educación Comparada*

Pilar Méndez Rivera

*Representante de los grupos de investigación:
Aprendizaje y Sociedad de la Información y
Formación de Educadores, del Énfasis en
ELT Education*

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Ricardo García Duarte
Rector

William Fernando Castrillón Cardona
Vicerrector Académico

Comité Editorial Interinstitucional-CAIDE

Henry Giovany Cabrera Castillo
Director Nacional

Augusto Maximiliano Prada Dussán
Director DIE
Universidad Pedagógica Nacional

Harold Andrés Castañeda-Peña
Director DIE
Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Henry Giovany Cabrera Castillo
Director DIE
Universidad del Valle



Tabla de contenido

Introducción	11
1. Horizonte teórico y conceptual	19
1.1 Los estudios críticos del discurso (ECD)	19
1.2 Nociones de ideología, poder, racismo y discurso	23
1.2.1 La ideología	23
1.2.2 El poder	28
1.2.3 El racismo	32
1.2.4 Discurso, ideología, poder y racismo	38
1.3 Los estudios decoloniales (ED)	40
1.4 La hermenéutica bajtiniana (HB)	51
2. Contexto discursivo de las crónicas	61
2.1 El <i>Sermón</i> de Montesinos	63
2.2 Las <i>Leyes de Burgos</i>	64
2.3 El <i>Requerimiento</i>	65
2.4 <i>Las Nuevas Leyes</i>	67
2.5 El <i>debate</i> Las Casas-Sepúlveda en la Junta de Valladolid	68
3. Esquemas argumentativos sobre la representación de los pueblos prehispánicos	71
3.1 Las tierras despobladas	75
3.2 La guerra justa	80
3.3 Son esclavos por naturaleza	87
3.4 Los españoles son enviados de Dios	93
3.5 No son humanos o al menos no plenamente humanos	97
3.6 Los “indios” deben ser gobernados por hombres de razón	121
3.7 No tienen derechos	125
4. Consideraciones finales	131
Referencias bibliográficas	139
Anexos	157

Agradecimientos

A la Dra. Sandra Soler, maestra y guía.

A los profesores del Énfasis de Lenguaje del Doctorado Interinstitucional en Educación, sedes Universidad Distrital Francisco José de Caldas y Universidad Pedagógica Nacional.

A los profesores colegas del Proyecto Curricular de Humanidades y Lengua Castellana.

A mis estudiantes del Proyecto Curricular de Humanidades y Lengua Castellana.

A mis padres, María de Jesús Manrique y Jeremías Vargas.

A mi esposa María Gloria.

A mis hijos, Ingrid Lorena, Angie Carolina y Juan Pablo.

Introducción

Con el Quinto Centenario del “descubrimiento” de América, en 1992, se hizo significativa la reinterpretación de los acontecimientos relacionados con la “conquista” y la colonización del continente americano. Tras este acontecimiento, varios estudiosos han retomado el análisis de las crónicas de Indias, ya que muchos especialistas las consideran fuentes indispensables para conocer e interpretar la naturaleza de estos hechos históricos. Sin embargo, poco se ha reflexionado sobre el hecho de que estas obras, escritas por los europeos, contribuyeron con la creación y consolidación del *discurso del poder*, fundamental en la constitución y representación del mundo colonial instaurado por Occidente desde 1492. Las crónicas, como una modalidad de discurso, legitimaron la inferiorización, la explotación y el exterminio de los pueblos no europeos, en particular los prehispánicos, al instaurar una concepción sobre ellos como “bárbaros” y “salvajes”, quienes debían ser evangelizados y civilizados por los “hombres de razón”.

Es pertinente advertir que las crónicas de Indias escritas por autores europeos, como un tipo del *discurso del poder*, no son un discurso del pasado; aún tienen vigencia. Cuando se trata de legitimar las acciones colonizadoras de naturaleza imperial se apela a las estrategias discursivas que posibilitan la inferiorización y *racialización* de los *otros*. Incluso hoy día, los gobernantes imperialistas siguen empleando algunos enunciados de los discursos de los primeros colonizadores de América, referentes a la necesidad de *librar a los pueblos de los tiranos, derrocar a los tiranos, someter a los rebeldes, castigar a los traidores, salvar a los pueblos o combatir a los fundamentalistas*. Los “conquistadores” decían “combatir a los idólatras enemigos”.

Las guerras imperiales recientes, denominadas guerras humanitarias, intervenciones humanitarias, guerras preventivas, pacificación justa, guerras contra el eje del mal y guerras contra el terrorismo, se llevan a cabo para “derrocar los tiranos bárbaros”, a los “brutales dictadores”, a los “dictadores excéntricos”. Se hacen con el fin de salvar a los pueblos de su “crueldad” e inducirlos por los caminos de la “paz” y la “democracia”. Estas confrontaciones bélicas se basan en los mismos principios coloniales de la guerra justa emprendida por los colonizadores contra los pueblos prehispánicos,

para “reducirlos” al cristianismo y a la civilización europea. Ello implica el uso de las armas, “los versos de la artillería” —expresión esta proveniente de la crónica de Oviedo (1851)— y “los bombardeos humanitarios”, porque es necesario “salvar a los pueblos del mal”, “salvar a los inocentes”, “proteger la población civil”, “lograr la libertad del pueblo”, la “imposición de la paz” y, ante todo, lograr el “beneficio” del colonizado mediante su sometimiento a las normas del colonizador.

La legitimación de la guerra justa o humanitaria y la propaganda contra los “bárbaros-salvajes”, en las últimas invasiones colonialistas, no están bajo el dominio de los cronistas ni de las crónicas, sino bajo el dominio de algunos comunicadores sociales y su discurso periodístico. Pero las estrategias del *discurso del poder*, ahora en la modalidad del *discurso mediático*, utilizan los mismos principios: lingüísticos (léxicos, sintácticos, retóricos), argumentativos (*topoi*) e ideológicos (ideología judeocristiana); y buscan, en lo esencial, el mismo objetivo: la constitución de un mundo colonial y de una mentalidad igualmente colonial fundamentados en la relaciones amos (colonizadores) / esclavos (colonizados). Tal relación se consolida en el *sistema-mundo capitalista moderno* desde 1492, como se advierte desde los estudios decoloniales (ED).

Con base en lo expuesto, en este documento se pretende analizar los esquemas argumentativos que justificaron una concepción particular sobre los pueblos prehispánicos y las acciones violentas de los colonizadores contra estos.

Para emprender el análisis en esta investigación, fue necesario apoyarse en los estudios críticos a partir de tres paradigmas: a) los estudios críticos del discurso (ECD) —en especial en el enfoque *sociocognitivo* de Van Dijk (2000, 2000a y 2000b) el semiótico de Van Leeuwen (2009), el *histórico* de Wodak (2003) y los aportes analíticos y críticos de Vasilachis (1998, 2003 y 2005)—; b) los estudios decoloniales (ED) —algunos principios de Castro-Gómez (2005a y 2005b), Dussel (2005 y 2007), Fanon (2003), Grosfoguel (2007 y 2011), Lander (1998, 2001 y 2005), Maldonado-Torres (2007) y Mignolo (2000, 2003 y 2005)—; y c) la hermenéutica bajtiniana (HB).

Los ECD son de gran importancia en la actualidad para la descripción y análisis de los discursos en sus contextos de producción. También son relevantes por la concepción científica, compleja y profunda que desarrollan sobre el discurso que incluye todos los géneros discursivos de cualquier tiempo o lugar sobre los que es factible realizar análisis rigurosos y críticos. Constituyen

un enfoque imprescindible para abordar el discurso histórico, por la trascendencia que le dan al análisis de todos los componentes del discurso, entre ellos los lingüísticos, los retóricos, los contextuales, los sociales, los culturales y los comunicacionales, y por las diversas rutas metodológicas que ofrecen. Los ECD, como lo han señalado en varias ocasiones Meyer (2001), Van Dijk (2000, 2000a y 2000b, 2003, 2004 y 2005) y Wodak (2001, 2003 y 2010) trascienden la descripción y explicación de los fenómenos discursivos: apuntan a la transformación de las realidades sociales y culturales en favor de las comunidades más vulnerables, de las más necesitadas que son víctimas de la exclusión, el racismo y la pobreza.

Los estudios decoloniales permiten distanciarse de manera crítica de la epistemología eurocéntrica, cuyas concepciones historiográficas, sociológicas, antropológicas, filosóficas, jurídicas, políticas y discursivas pretenden ser de tipo universalista, neutral y objetivo, las cuales crean, fomentan y preservan la colonialidad (en todas sus modalidades) en el marco de la modernidad. Facilitan una comprensión de los acontecimientos del “descubrimiento”, la “conquista” y colonización del Nuevo Mundo desde una perspectiva no eurocéntrica; ofrecen una *propuesta decolonial* o *giro decolonial* para que desde epistemes de frontera se abandone la colonialidad del ser, del poder, del saber y la lingüística y, de esta forma, se cree un pensamiento no eurocéntrico, situado, alterno y propio.

La HB es un paradigma de análisis valioso para la comprensión del discurso histórico por sus aportes conceptuales y metodológicos como *discurso*, *polifonía discursiva*, *comunicación dialógica* y *otredad*. Desde esta perspectiva es factible develar en las crónicas un conglomerado de voces y ecos discursivos provenientes de distintos campos de la cultura occidental y la sociedad europea, que contribuyen con la constitución de la representación de los pueblos prehispánicos y con la legitimidad respecto del “descubrimiento”, la “conquista” y la colonización de América. Con la ayuda de este modelo se puede explicar, particularmente, el *discurso del poder* en su enunciación permanente, como un devenir que se nutre, renueva y perdura con nuevas voces y estructuras de poder y formas de dominación, frente a las esporádicas apariciones de otros discursos de resistencia.

Estos tres enfoques son significativos porque, además de estudiar los problemas de carácter humanístico, han reconocido la *otredad* como un actor fundamental en la constitución de los procesos sociohistóricos y culturales. A diferencia de la gran mayoría de enfoques eurocéntricos y euroamericanos,

que cosifican e inferiorizan al *otro* como un *ser* colonizado e invisibilizan su papel de sujeto histórico, desde estos enfoques críticos se le concibe como interlocutor válido de cualquier tipo de interacción comunicativa, cultural o epistémica. Los ECD, los ED y la HB ofrecen al analista de los hechos socio-históricos y culturales una visión crítica sobre los discursos en sus diversos contextos. También permiten una comprensión igualmente crítica de las relaciones entre discurso, prácticas sociales, prácticas educativas y ejercicio del poder. Estos aspectos son centrales en el examen de las crónicas de Indias y sus contextos, en especial la relación entre estos discursos que posiblemente puedan ser considerados como legitimadores de la representación de los pueblos prehispánicos y de los procesos de “descubrimiento”, “conquista” y colonización.

La articulación de los ECD, los ED y la HB facilita la comprensión del *otro* (pueblos prehispánicos) inmerso en los fenómenos discursivos, históricos y socioculturales que subyacen a las crónicas de Indias desde perspectivas más objetivas, porque se apartan de los prejuicios religiosos, raciales, políticos, ideológicos y epistémicos que implican los paradigmas coloniales. En este sentido, los ECD permiten el examen del discurso en su contexto de producción (no solo lingüístico sino también histórico-cultural). En el caso del análisis discursivo sobre las crónicas de Indias, este enfoque puede facilitar un análisis que vaya más allá de los estudios lingüístico-descriptivos de estas obras que han versado sobre características puramente lingüístico-gramaticales: fonológicas, sintácticas, lexicales y semánticas, y han pasado por alto otros aspectos esenciales como la ideología, la racialización, el poder o la colonialidad. Según Pardo-Abril (2013), los ECD han contribuido, en el campo del análisis del discurso, con el abordaje del discurso desde tres problemáticas centrales: la relación entre forma y función en los procesos comunicativos; la tarea que cumple el discurso en la creación de la realidad sociocultural; y la forma como el pensamiento se estructura discursivamente en las interacciones comunicativas a partir de un repertorio compartido de conocimientos.

A su vez, los ED hacen posible la comprensión del *otro*, del indígena como *damné* en el mundo de la colonialidad instaurada por el “conquistador” y constituido discursivamente en las crónicas de Indias. El *damné* es el colonizado, el “condenado de la tierra” (Fanon, 2003); es la negación del “ser ahí”, es un no-ser, “es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007, p. 151). Es un ente invisible (Ellison, citado por Maldonado-Torres, 2007, p. 150). Por su parte, la HB

a su vez facilita la comprensión de la *otredad prehispánica* como producto de una construcción dialógico-discursiva, desde diversas voces de la cultura eurocéntrica (cuya génesis se halla en los discursos literarios, jurídicos, filosóficos, históricos, religiosos e incluso de la medicina) que tal vez se instauró con las crónicas de Indias desde 1492.

Ahora bien: se considerarán algunos factores de los referentes metodológicos. En las últimas décadas, el método científico ha afrontado fuertes debates y tensiones entre lo cualitativo y lo cuantitativo, las confrontaciones —irreconciliables en algunos principios— han llevado a la búsqueda de mecanismos de integración de lo cuantitativo con lo cualitativo en los procesos de investigación contemporánea (Pardo-Abril, 2013). Esto ha significado un avance de vital importancia en la construcción de paradigmas más flexibles e interdisciplinarios que han facilitado hallar nuevas formas de saber y conocer; develar nuevas metodologías para pensar, razonar e interpretar; y descubrir nuevos procedimientos para sistematizar los datos, plantear problemas, acceder a las realidades estudiadas y dar validez a las hipótesis. La metodología aquí utilizada se enmarca en el campo de los estudios críticos del discurso (ECD).

En este contexto, el examen de los esquemas argumentativos (*topoi*) en las crónicas se basa también en el análisis léxico-semántico y la predicación lingüística, que aquí se soportan en el uso de las herramientas *Nvivo* y *T-lab 7.5.*, que permiten, a través del análisis de datos textuales (ADT), establecer la coocurrencia de palabras (anexo 1), las frecuencias de palabras (anexo 2), las asociaciones semánticas (anexo 3), las secuencias de unidades léxicas (anexo 4), los co-textos (anexo 5) y la visualización y exploración de datos mediante mapas perceptuales (MDS). Estos elementos analíticos son importantes para describir la representación de los actores socioculturales (anexos 6 y 7) y de sus acciones (anexo 8) y la jerarquización temática en las crónicas de Indias.

El análisis de los esquemas argumentativos se realizó con base en diez crónicas de Indias escritas por autores europeos. Las obras objeto de estudio son: *Textos y documentos completos Relaciones de viajes, cartas y memoriales* ([1492-1506] 1982) de Cristóbal Colón; *Décadas del Nuevo Mundo* ([1516] 1964) de Pedro Mártir de Anglería; *Cartas de Relación* ([1519-1526] 2005) de Hernán Cortés; *Historia de la invención de las Indias* ([1528] 1991) de Hernán Pérez de Oliva; *Historia general y natural de las Indias* ([1535] 1851), primera parte, de Gonzalo Fernández de Oviedo; *Historia General de*

las Indias ([1552] 1979) de Francisco López de Gómara; *Naufragios* ([1542] 1998) de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca; *Verdadera relación de la conquista del Perú* ([1534] 1891) de Francisco de Xerez; *Crónica del Perú. El señorío de los incas* ([1553] 2005), primera parte, de Pedro Cieza de León, y *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ([1552] 2007) de Bartolomé de Las Casas.

Estas obras fueron escritas entre 1492 y 1555, periodo que corresponde al “descubrimiento” y “conquista” de América por los europeos. También se consideran las relaciones intertextuales de estas obras con textos inmediatos (leyes, debates e informes de juntas) y textos mediatos (históricos, jurídicos, filosóficos y literarios).

Este trabajo está conformado por cuatro capítulos. El primero contiene el horizonte teórico y conceptual, el cual se centra en tres paradigmas críticos para el análisis de los *topoi* en las crónicas de Indias: los estudios críticos del discurso, desde esta perspectiva se presentan conceptos claves como discurso, ideología, racismo y poder; los estudios decoloniales, de los cuales se toman los conceptos de colonialidad y modernidad, esenciales en la comprensión de las crónicas y de su contexto sociohistórico de producción; y la hermenéutica bajtiniana, de este paradigma se toman conceptos como *polifonía discursiva*, *dialogismo* y *otredad*.

El segundo capítulo trata sobre el contexto discursivo en el que aparecen las crónicas de Indias. En este se destacan el *Sermón* de fray Antón Montesinos que denuncia el maltrato contra los pueblos prehispánicos por los conquistadores y encomenderos; las *Leyes de Burgos*, el *Requerimiento* y *Las Nuevas Leyes*, que fijaron directrices de la Corona española sobre el tratamiento que debían dar los colonizadores a los “indios”; y el debate Las Casas-Sepúlveda en la junta de Valladolid, en el que se discutía sobre la naturaleza de los pueblos originarios y la legitimidad de la “conquista” de América.

El capítulo tercero versa sobre el análisis de los esquemas argumentativos, *topoi discursivos*, más relevantes respecto de la justificación de la representación que hicieron los cronistas de Indias de los pueblos prehispánicos y de las acciones colonizadoras realizadas contra estos. Se hace un rastreo histórico-discursivo para hallar la génesis de tales esquemas argumentativos. A partir de la representación de los colonizados se determina cuáles fueron los estatus ontológico, epistémico, ético y estético, atribuidos a ellos por los europeos, y qué principios legitimaron la explotación, la esclavización, el

exterminio y el saqueo de las riquezas en los territorios americanos, bajo el pretexto de la evangelización y la “civilización” de esos pueblos. En el último capítulo se ofrecen unas consideraciones sobre la comprensión de las crónicas de Indias.

Finalmente, las preguntas centrales de esta investigación son: ¿Por medio de qué argumentos se legitimó la representación de los pueblos prehispánicos y las acciones del “descubrimiento”, la “conquista” y la colonización de América?, y ¿cuáles fueron las voces que contribuyeron en la constitución de una representación particular sobre los pueblos prehispánicos?

1. Horizonte teórico y conceptual

1.1 Los estudios críticos del discurso (ECD)

Antes de exponer los conceptos esenciales de los ECD, es conveniente presentar la idea de *discurso* que se asume aquí, ya que este es precisamente su objeto de análisis. El discurso es la manifestación concreta más importante del lenguaje en diversos campos teórico-prácticos. En la comunicación, es de gran trascendencia porque la comunicación discursiva, frente a otras formas comunicativas, es la más utilizada. En el campo cognoscitivo, en el discurso, se materializan y sistematizan los pensamientos y los conocimientos sobre las realidades. Frente a otras formas de representación, es el discurso el medio en el que esta se hace más completa y total. Pero los discursos no solo representan las realidades, también crean mundos habitados por actores que realizan acciones y experimentan fenómenos.

En el campo del comportamiento, el discurso, ante todo el dialógico, es el espacio en el cual los seres humanos alcanzan los grados más altos de racionalidad, entendimiento y humanidad. En el estético, la literatura es una de las artes de mayor alcance comunicativo, si se compara con otras formas de expresión artística. En el de las prácticas simbólicas y de producción de sentido, los discursos se constituyen en los procesos y productos de las sociedades y de las culturas, lo cual es de vital importancia para lograr la construcción de individuos, grupos y comunidades. De acuerdo con los ECD, los discursos se instauran como prácticas sociales y culturales.

Los ECD son el resultado de una transición epistemológica y disciplinar en el campo de las ciencias humanas y en el de las ciencias del lenguaje (el giro lingüístico) hacia un enfoque *inter- y transdisciplinar*. Tal enfoque trasciende la descripción y explicación de los comportamientos y las acciones humanas en procura de la búsqueda de solución a los problemas que más aquejan a las sociedades y a las comunidades, como la pobreza, la exclusión, el racismo, la injusticia y la incomunicación, entre otros. Entre los paradigmas críticos más representativos que influyeron en la constitución de los ECD se

hallan la crítica de Kritische, la Escuela de Frankfurt (Benjamin, Habermas, Althusser, Adorno, etcétera) y otros críticos literarios y filósofos sociales como Bajtín/Voloshinov o Foucault.

En la actualidad, en el campo de las ciencias humanas, los ECD se constituyen en uno de los horizontes teóricos y metodológicos de gran alcance científico, porque describen, analizan e interpretan los fenómenos discursivos en sus formas de expresión oral o escrita. Estos analizan la naturaleza social y práctica del lenguaje y se interesan particularmente por el estudio de la relación entre el lenguaje y el poder (Wodak y Meyer, 2003). Además, este enfoque “se caracteriza por una visión propia y distintiva de: a) la relación existente entre el lenguaje y la sociedad y b) la relación existente entre el propio análisis y las prácticas analizadas” (Fairclough y Wodak, 2000, p. 367). Por ello, concebir el discurso como *práctica social* significa que este debe ser analizado en su contexto social como acontecimiento, como proceso, articulado a otras prácticas sociales, instituciones, agentes, estructuras sociales y de poder.

Si se tiene en cuenta que “las relaciones entre el lenguaje y la sociedad son tan complejas y polifacéticas [...] es preciso proceder a una investigación interdisciplinaria” (Wodak, 2003, p. 26). En virtud de que los ECD, como horizontes teóricos y metodológicos, no son un enfoque único que oriente las investigaciones en los diversos campos discursivos y prácticas de significación, deben siempre dirigirse hacia la inter- y la transdisciplinaria. No hay que olvidar que el discurso está siempre en la frontera de varias disciplinas, por lo cual “los estudios discursivos son una disciplina transversal provista de muchas subdisciplinas y áreas, cada una de ellas posee sus propias teorías, instrumentos descriptivos o métodos de investigación” (Van Dijk, 2003, p. 147). Cada discurso objeto de análisis atraviesa varios dominios: el del conocimiento, el comportamiento, la acción, la ética y la estética, en los que se ven inmersos los seres humanos. Por lo anterior, para los ECD es relevante analizar el comportamiento discursivo en situaciones sociales naturales, en contextos como el ejercicio del poder a través del discurso, el poder, la comunicación mediática, la institucionalidad discursiva, la producción y distribución del discurso pedagógico como reproducción de estructuras de poder, la interdiscursividad social, el racismo, entre otros.

Los ECD se orientan al análisis social, cultural, ideológico y político, con el fin de dilucidar y comprender los problemas socioculturales enraizados en el discurso. Igualmente, las teorías críticas en general y los ECD en particular no

se proponen tan solo la descripción y explicación de los fenómenos sociales y humanos, sino que “poseen una posición especial como guías para la acción humana. Se proponen producir ilustración y emancipación” (Wodak y Meyer, 2003, p. 30), para lograr la solución a las problemáticas sociales arraigadas en el discurso. Este hecho es trascendental en el campo de las ciencias sociales, ya que a partir de esta perspectiva crítica la ciencia no se reduce al simple constructo teórico que describe y explica los problemas, sino que actúa en la solución de estos (por ejemplo, racismo, dominación, exclusión, pobreza, asimetrías sociales, xenofobia, desinformación, entre otros), como transformadora de las realidades que estudia.

La desigualdad social, las relaciones de poder y la injusticia son hechos que motivan la investigación en este campo (Wodak y Matouschek, 1998). De allí se desprende que numerosos estudios aborden temas como el racismo, la dominación, la discriminación y la injusticia social, y que, en ellos, los investigadores asuman postura social y política. En este contexto, analistas críticos del discurso como Fairclough, Meyer, Van Dijk, Wodak y Weiss consideran prioritario en su programa crítico-social develar la reproducción discursiva del abuso de poder, la discriminación y la injusticia social; solidarizarse con los grupos sociales marginados; y denunciar la desinformación a la que someten los medios de comunicación y los mecanismos soterrados de exclusión social y cultural. Para ello debe partirse del análisis riguroso y sistemático del discurso.

De conformidad con los analistas críticos del discurso, en particular Fairclough y Wodak (2000), se pueden indicar los siguientes principios programáticos de los ECD:

- a. Estos estudios se ocupan de los problemas sociales y analizan los aspectos lingüísticos y semióticos de los procesos y las problemáticas sociales, hecho que supone la integración de diversas ciencias sociales para el análisis social y cultural.
- b. Las relaciones sociales de poder son de naturaleza lingüística y discursiva, de ahí que la mayoría de los análisis se centran en la reproducción de las relaciones de poder a través del discurso, los factores discursivos de la lucha por este y de la transformación de tales relaciones.

- c. El discurso constituye a la sociedad y a la cultura, pero a la vez estas lo constituyen. En el discurso se conforman representaciones (del mundo), relaciones (socioculturales) e identidades (sociales y personales).
- d. El discurso realiza una labor ideológica: la ideología es un mecanismo para representar y construir la sociedad desde diversas perspectivas de comprensión de las realidades de las comunidades y grupos que la conforman.
- e. El discurso es histórico: la producción y la comprensión del discurso están siempre determinadas por el contexto que a su vez establece relaciones de interdiscursividad y de intertextualidad en la elaboración y la interpretación de los discursos.
- f. El vínculo entre el texto y la sociedad es mediado. Es decir, las relaciones entre las estructuras y procesos sociales, con las propiedades del texto y del discurso, no son directas sino indirectas.
- g. El análisis del discurso es interpretativo y explicativo. Por una parte, el discurso puede ser interpretado de manera distinta según el sujeto interpretante (de acuerdo con sus conocimientos, creencias y emociones). Por otra, es posible una aproximación más objetiva al discurso, desde la explicación, a partir de los datos en el análisis empírico.
- h. El discurso es una forma de acción social: la praxis discursiva es una praxis social; por esto, trasciende las acciones verbales y realiza acciones extraverbales, por ejemplo, la denuncia contra el abuso de poder y la resistencia contra la dominación.

Todos estos principios son significativos para el análisis de cualquier tipo de discurso, en particular el discurso histórico, el cual se halla articulado en procesos históricos, culturales y sociales, como se puede apreciar en algunos trabajos de Foucault como *Genealogía del racismo*. Esto mismo se puede colegir en las obras de Bajtín, para quien el discurso es un acontecimiento histórico, cultural y social que trasciende diversas épocas y lugares, gracias a las relaciones dialógicas y a la polifonía discursiva. En consecuencia, tales principios son relevantes para la comprensión de las crónicas de Indias.

1.2 Nociones de ideología, poder, racismo y discurso

Los fenómenos de la ideología, el poder, el racismo y el discurso han sido abordados por los ECD, por los ED y también por la HB. Esta última se ha centrado fundamentalmente en el análisis del discurso, la ideología y el poder. El análisis de estos fenómenos es vital para la comprensión de las crónicas de Indias, de la representación de los pueblos colonizados y de los procesos de “conquista” y colonización tematizados en estas obras. Aunque los conceptos específicos que definen estos fenómenos aparecieron con posterioridad a la creación de las crónicas, los fenómenos como tal existían y, tal vez, se consolidaron con la aparición de estas obras y de otros textos que justificaron e hicieron posible la colonización europea de otros continentes, a partir de esos fenómenos. Hay que advertir que los conceptos de *ideología*, *poder* y *racismo* son un tanto problemáticos por sus vínculos con fenómenos complejos de la teoría y la práctica de las sociedades y las culturas, en especial en el contexto de la *colonialidad*.

1.2.1 La ideología

Respecto de la ideología, si bien es cierto que para algunos autores (Gouldner, 1978; Lenk, 1971; Thompson, 2006; Pico, 1999) el nacimiento y la difusión de las ideologías están asociados con el desarrollo del capitalismo industrial, también es verdad, de acuerdo con los ED, que la colonialidad, la cual comenzó en 1492, se constituyó y se fortaleció con base en principios de lo que podría denominarse una “ideología” judeocristiana, capitalista-moderna.

El término ‘ideología’ fue acuñado en 1796 “por Destutt de Tracy como etiqueta para una ciencia de las ideas, se transformó pronto en el arma de una batalla política librada en el terreno del lenguaje” (Thompson, 2006, p. 45). El ideal de Tracy era que la ideología permitiera “comprender la naturaleza humana”. El concepto de ideología más conocido es el que proviene de Thompson, quien establece que este debe comprender a la ideología como una ciencia positiva y superior. También se tienen los aportes al concepto de ideología marxista desde una perspectiva materialista-objetiva y económica. De acuerdo con Lenk (1971) el concepto de ideología de Marx tiene su origen en tres fuentes: la primera es la crítica a la filosofía del Estado de Hegel, pues considera que el pensamiento idealista, con sólo la reforma de la conciencia filosófica, no puede acabar con las contradicciones reales; es decir, es ilusoria una revolución meramente teórica. La segunda es la crítica

a la antropología de Feuerbach, según la cual la afirmación de un Dios todopoderoso supone la negación de la esencia humana, negación que podía ser cancelada, “anulando ese extrañamiento del ser humano genérico, vale también para la teoría de la alienación de Marx. Pero en ésta, aquella esencia misteriosa ya no es un sujeto divino sino el capital muerto” (Lenk, 1971, p. 24) que en la economía basada en el intercambio capitalista prevalece sobre el trabajo vivo. Y la tercera es la crítica a las concepciones de la economía política clásica de Smith y Ricardo, que consideraban las formas económicas del capitalismo como si fueran naturales de la producción humana. Para Marx, esas “formas económicas fetichizadas” no tienen un origen natural sino social, por lo cual, a su juicio, la economía política clásica “se vuelve ideológica y falsa”, pues mantiene como inamovibles las categorías sobre el movimiento histórico de las fuerzas productivas.

Siguiendo con el análisis de Lenk (1971) a los aportes y críticas de Marx a la ideología, se señala que “las leyes anónimas del mercado que aparecen como potencias ciegas, naturales, [...] ocultan en verdad relaciones sociales de poder” e implican la fetichización del mundo, y “los productos del pensamiento humano son cosificados como fuerzas autónomas que parecen dirigir la historia” (Lenk, 1971, p. 24). Por esto, “el carácter ideológico del pensamiento no constituye un rasgo inmutable de la razón humana sino sólo el resultado de las contradicciones sociales generadas por la estructura de clases, las formas de conciencia alienada representan la ilusión necesaria” (Lenk, 1971, p. 25) que le permiten al sistema capitalista su pervivencia. En concordancia con lo anterior, para Marx, “las condiciones económicas y sociales de producción tienen un papel primordial en la conformación de las ideas y el universo simbólico” (Picó, 1999, p. 204); y en consecuencia las ideologías son el resultado de esas condiciones económicas y sociales.

En sus análisis de *la concepción polémica de la ideología* de la teoría marxista (Marx y Engels), Thompson (2006) se interesa particularmente en las suposiciones de esta, entre las que destaca: 1) las formas de la conciencia de los seres humanos están determinadas por las condiciones materiales de sus vidas; 2) el desarrollo de doctrinas y actividades que concibe a las ideas como autónomas y eficaces se da gracias a la división entre el trabajo material y mental; y 3) las doctrinas y actividades teóricas que conforman la ideología se pueden explicar a partir del estudio científico de la sociedad y la historia. El concepto de ideología marxista se basa en las condiciones económicas y en las relaciones de clase de la producción: “*la ideología es un sistema de ideas que expresa los intereses de la clase dominante pero que representa de manera ilusoria las*

relaciones de clase"¹ (Thompson, 2006, p. 59). Lo anterior supone que la ideología comprende "un sistema de representaciones que ocultan y engañan, y que, al hacerlo sirven para mantener las relaciones de dominación" (p. 82).

Althusser (1999) afirma que la religión fue la primera forma de ideología en las sociedades primitivas en las que no existían las clases sociales. Sostiene que, en una sociedad de clases, la ideología es una *representación del mundo* (imágenes, señales) que "une a los hombres a sus condiciones de existencia" y los liga entre sí en la división de sus tareas, "y a la igualdad o desigualdad de su suerte" (p.55); pero advierte que no se trata de representaciones aisladas; por lo que la ideología es *sistémica* por el modo de disponerse y combinarse tales representaciones y que es su *estructura* la que determina su sentido y función. Althusser explica que aunque la ideología está difundida por todo el cuerpo social, "es divisible en dominios distintos y regiones particulares", como en la ideología jurídica, la ideología moral, la ideología política, la ideología estética, la ideología filosófica. Además, señala que la finalidad de la ideología en una sociedad de clases es "asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura su preeminencia" (Althusser, 1999, p. 55). Como fuerza que liga a los hombres, la ideología es fundamental en la creación y el funcionamiento de las sociedades.

Por otra parte, Mannheim plantea un concepto "total" de ideología que pretendió ser más completo que el concepto "parcial" de la teoría marxista. Este no se encuentra ligado únicamente a la conciencia burguesa, sino a la conciencia de cualquier grupo social. El concepto de ideología total no se refiere en particular a teorías y valoraciones "singulares del partido contrario"; a la inversa, abarca la conciencia íntegra. Todo el entorno de vida (todo de lo cual se sabe algo bajo cualquier circunstancia, aun si influye en el pensamiento inadvertidamente como "opción"), los elementos más insignificantes y las relaciones más vastas, también el sujeto cognoscente en su "totalidad", su "voluntad de mundo", todo ello debe ser declarado como ideológico (Mannheim, citado por Horkheimer, 1971, pp. 256-257). Entonces, "La 'ideología' de acuerdo con esta formulación general se puede considerar como los sistemas de pensamiento y los modos de experiencia entretreídos que condicionan las circunstancias sociales y que comparten los grupos de individuos" (Thompson, 2006, p. 75). Es claro que en este concepto global de ideología se diluyen problemáticas como la dominación y las relaciones de poder íntimamente relacionados con la ideología.

1 Con cursivas en el original.

Thompson (2006) reformula el concepto de ideología a partir de tres aspectos fundamentales: la noción de significado, la de dominación y las maneras en que el significado puede servir para establecer y sostener relaciones de dominación. Según esta reformulación, la ideología se entiende como “las maneras en que el significado activado por las formas simbólicas sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación” (Thompson, 2006, p. xxxiii). Se precisa que la “construcción simbólica” o los “tipos particulares de formas simbólicas” no son ideológicos por sí mismos, es el significado construido o expresado por determinadas formas simbólicas, con una intencionalidad particular y en un contexto específico, que se convierte en un medio para crear y sostener tales relaciones de dominación. De acuerdo con este autor, el significado a que se hace referencia es el de las formas simbólicas (acciones y lenguajes, imágenes y textos) que circulan en el mundo social. La “dominación” se presenta cuando se dan relaciones de poder “sistemáticamente asimétricas” y “durables”, en los casos en los que un individuo o un grupo ejercen un poder que excluye. Así mismo, el significado permite establecer y mantener relaciones de dominación mediante “ciertos modos generales de operación de la ideología” que se vinculan con “*estrategias de construcción simbólica*”.² (Thompson, 2006, p. 90).

Este sociólogo establece cinco modos generales a través de los cuales opera la ideología:

1. *Legitimación*, las relaciones de poder se presentan como “justas” y “dignas de apoyo”. La *legitimación* se manifiesta a través de las estrategias de *racionalización*, en las que hay una construcción de razonamientos para defender o justificar un conjunto de relaciones o instituciones; de las estrategias de *universalización*, que toman intereses particulares de un individuo o grupo como si fueran de todos; y de las estrategia de *narrativización*, en las cuales los contenidos ideológicos se insertan en relatos que son reconocidos y apreciados.
2. *Simulación*, las relaciones de poder se pueden elaborar y sostener de manera oculta o disimulada gracias a estrategias como la *sustitución*, cuando un “término” que se usa para hacer referencia a un objeto o individuo se utiliza para referirse a otro; la *eufemización*, según la cual las acciones y las instituciones son presentadas desde una valoración positiva; y la estrategia del *tropo* (sinécdoque, metonimia, metáfora), en la que hay un uso figurado del lenguaje que permite “disimular las relaciones de poder”.

² Con cursivas en el original.

3. *Unificación*, en el plano simbólico se constituye una unidad que incluya a los individuos en una identidad colectiva. Utiliza la estrategia de *estandarización* (formas simbólicas que “se adaptan a un marco de referencia estándar”) y la de simbolización de unidad (creación de símbolos de identidad colectiva, identificación).
4. *Fragmentación*, las relaciones de poder pueden fragmentar los grupos cuando la unidad de estos puede amenazar la estabilidad de aquellas. La fragmentación utiliza las estrategias de *diferenciación* (enfatar en las diferencias y divisiones que se presentan entre individuos y grupos) y la *expurgación del otro* (la construcción de un enemigo que se representa como maligno, dañino o amenazador).
5. *Cosificación*, las relaciones de dominación se constituyen y se mantienen mediante la “representación de un estado de cosas histórico y transitorio como si fuese permanente, natural e intemporal” (Thompson, 2006, p. 9). Este modo de operación de la ideología usa las estrategias de *naturalización* (“un estado de cosas” producto de una creación social e histórica, puede ser presentado como un fenómeno natural), *eternalización* (un fenómeno histórico es representado como atemporal, invariable), *nominalización* (transformación de acciones o cualidades en sustantivos) y *pasivización* (supresión de actores).

En lo referente a la ideología, Van Dijk (2000 y 2003) hace sus aportes a este campo teórico, luego de revisar las concepciones tradicionales y contemporáneas que definen la ideología como “sistemas de creencias” (erróneas, falsas, distorsionadas de opositores políticos), como “una forma de conciencia” (ocultan relaciones sociales verdaderas y sirven para engañar), como “hegemonía” (sistemas de dominación que “manejan sutilmente la mente de los ciudadanos”, logrando un “consenso sobre el orden social”). El enfoque de ideología de Van Dijk se ubica en las “nociones más inclusivas y menos peyorativas” sobre esta, según las cuales, “las ideologías se definen habitualmente como sistemas políticos o sociales de ideas, valores o preceptos de grupo u otras colectividades y tienen la función de organizar o legitimar las acciones del grupo” (Van Dijk, 2000, p. 16). El lingüista holandés crea un marco teórico multidisciplinar (constituido a partir de la sociología, la psicología y la lingüística) que se propone describir y explicar el estatus general de la ideología como sistema cognitivo y social; la diferencia entre

ideología y otros sistemas de ideas; los componentes y organización de las ideologías; la relación entre ideologías con otras representaciones sociales, los valores, las estructuras sociales, intereses de grupos, el poder y la dominación; y cómo se adquieren, expresan, reproducen y utilizan las ideologías.

Van Dijk (2000) llama la atención sobre la necesidad de analizar los factores cognitivos, sociales y discursivos que constituyen las ideologías. Las ideologías se articulan con el pensamiento y las creencias (creencias sociales: *conocimientos*, “creencias verdaderas” de un grupo y *opiniones*, valoraciones o evaluaciones que hacen los grupos); por lo cual, las ideologías “consisten en aquellas creencias sociales generales y abstractas, compartidas por un grupo, que controlan u organizan el conocimiento y las opiniones (actitudes) más específicas de un grupo” (p. 72). Reconoce “el papel específico” que cumple el discurso en “la reproducción de las ideologías”, y recuerda que existe una influencia recíproca entre discurso e ideología en la medida en que la ideología moldea al discurso y, a su vez; la ideología se forma, se adquiere o cambia a través del discurso (Van Dijk, 2000, pp.395-397). Pero, de acuerdo con Van Dijk, la relación entre discurso e ideología es “indirecta”, porque el discurso no es ideológicamente transparente; por lo cual es necesario analizar las estrategias discursivas (como las planteadas por Thompson) y las estructuras discursivas (fonológicas, lexicales, sintácticas, semánticas, retóricas y pragmáticas) a través de las cuales se crea, se expresa y se reproduce la ideología.

1.2.2 El poder

La noción de *poder* también es compleja, y aunque, según Montbrun (2010), “el concepto de poder ha sido uno de los más tradicionales y arraigados de la ciencia política, desde la temprana reflexión de los griegos hasta la actualidad” (p. 367), no hay una definición exacta de poder. Advierte este autor que el concepto suele ser “elusivo, confuso y difuso”, debido que está relacionado con los conceptos de dominación, coacción, mando y obediencia, imposición, amenaza, fuerza, entre otros. Para autores como Aron (1968), Etzioni (1978) y Spranger (1966) el poder es concebido como una capacidad de un individuo o de unos individuos para imponer determinadas conductas o acciones a otras personas. Además, se entiende como la capacidad para superar toda resistencia, para “imponer la voluntad” a otros. Por el contrario, otros autores definen el poder en términos de “relación interpersonal” o “relaciones” entre “individuos”, que se caracteriza por la “obediencia” de

uno o unos a otro u otros, es una “influencia asimétrica”, el poder siempre se ejerce sobre otros (Easton, 1968; Friedrich, 1968; Schermerhorn, 1968). El poder es concebido como probabilidad: “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 1993, p. 43).

El poder también es entendido como un contrato o convenio que supera las diferencias individuales y hace prevalecer los intereses sociales, como lo concibe Rousseau (1988). El poder es, ante todo, la participación en la toma de decisiones, lo cual es posible a través de una relación interpersonal, de un proceso interpersonal (Laswell y Kaplan, 1950); es decir que el poder no proviene de un individuo sino de unos individuos, del pueblo, de la nación. En esta misma dirección, para Arendt (1998) el poder no es únicamente la capacidad humana para actuar, sino para “actuar concertadamente”. Entonces, tal capacidad no es individual sino de un grupo, el poder hace posible la “cooperación” en la búsqueda del bien común.

Por otra parte, Foucault (1976, 1979, 1981, 1985, 1988, 2000 y 2003) se interesó más en el análisis de las fuentes, las instituciones, los mecanismos, las relaciones y las prácticas del poder en la sociedad (las relaciones sociales también están determinadas por relaciones de poder). Él advierte que “el poder no se da ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y solo existe en acto”, es “una relación de fuerza en sí mismo” (Foucault, 2000, p. 27), pues donde quiera que exista el poder, este se ejerce, pero no se ejerce directamente sobre otra(s) persona(s), el poder actúa sobre las acciones (eventuales o actuales, presentes o futuras) de los otros. De acuerdo con Foucault, el poder es como un gran sistema productivo que genera conocimientos, verdades, discursos, entre otras cosas. El poder produce conocimiento, pero no se trata simplemente de que el poder produzca saber, sino “que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (Foucault, 2003, p. 28); por esto “saber es poder”.

Según el pensador francés, el poder y la verdad se relacionan entre sí, “el poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad” (Foucault, 2000, p. 34); el poder, produce y mantiene la verdad. Advierte que no se puede concebir la verdad fuera del poder, ni sin poder; pero la verdad corresponde a este mundo, se reproduce mediante imposiciones y “tiene efectos reglamentados de poder”,

por lo que cada sociedad tiene “su régimen de verdad” mediante el establecimiento de discursos que funcionan como “verdaderos”, “mecanismos e instancias” que definen qué enunciados son falsos o verdaderos y el empoderamiento de unos sujetos que determinan qué es lo que funciona como verdadero (Foucault, 1979). Así mismo, el poder y el discurso están íntimamente relacionados:

Foucault resume estos argumentos de la siguiente manera. No solo está el discurso siempre implicado en el *poder*, sino que el discurso es uno de los ‘sistemas’ a través de los cuales circula el poder. El conocimiento que un discurso produce constituye un tipo de poder, ejercido sobre aquellos que son ‘conocidos’ (Hall, 2013, p. 77-78).

Stuar Hall (2013) analiza las articulaciones y relaciones entre la cultura y el poder. Para él es indiscutible que la cultura está inmersa en relaciones de poder. Desde que se constituyó Occidente, se convirtió en factor organizador de un sistema de relaciones de poder globales e impuso las maneras de pensar y hablar. Advierte que, desde ese momento, Europa formó lenguajes o discursos en los que estableció la *diferencia* entre ella y los otros que halló en su *expansión*. Tales discursos han funcionado como ideologías, como “afirmaciones o creencias que producen conocimiento al servicio de los intereses de un grupo o clase en particular” (Hall, 2013, p. 74). Estos nuevos discursos generaron un nuevo tipo de *poder colonial* que hizo posible la colonización y la instauración de la modernidad. El poder también es *un medio de comunicación simbólicamente generalizado*, forma generalizada de comunicación, que ejerce influencia sobre las acciones de los individuos a través de “un código de poder”, “influencia la selección de las acciones” frente a otras posibilidades (Luhmann, 1995). Lo anterior supone que el perfeccionamiento de los medios de comunicación, especialmente discursivos, ha significado la cualificación de formas cada vez más sofisticadas de poder y de ejercicio del poder.

Van Dijk (2009) sostiene que existen relaciones complejas entre discurso y poder. El lingüista holandés se interesa particularmente por el análisis del *poder social*, el cual define como “el control que ejerce un grupo sobre otros grupos y sus miembros”; se trata específicamente del “control sobre las acciones de los otros” (p. 30). Hace hincapié en que si el control se ejerce en beneficio de quienes ostentan el poder, en detrimento de quienes son controlados, entonces hay *abuso de poder*. Van Dijk establece que el control se ejerce de varias maneras: control del discurso en todos sus ámbitos (esta es una forma explícita de la relación entre discurso y poder), se trata de

establecer quién puede generar discurso, dónde, cuándo y con qué finalidades, con qué recursos lingüísticos y estilísticos, y quién no puede hacerlo; se habla del control de la mente de los otros, a través del discurso (control de actitudes, opiniones, ideologías y conocimientos). Sus análisis e investigaciones sobre las relaciones entre poder y discurso llevan a Van Dijk (2009) a concluir que “el poder se ejerce y se reproduce en el discurso y por medio del mismo” (p. 108), por lo cual el poder siempre está ligado al discurso y es imposible concebirlo sin la mediación de este.

Así mismo, Bernstein (1990, 1993, 1994, 1997 y 1998) señala que la educación es uno de los campos en particular donde se controla la producción del conocimiento y la formación de conciencia de las personas. Ello a través del *discurso pedagógico oficial*³ (una de las modalidades de discurso del poder) que desempeña un papel importante en la producción y reproducción de la cultura y de las estructuras de poder. Pero además, el discurso pedagógico se constituye en un espacio de *pedagogización* del poder y la dominación por el control que este ejerce en la producción, reproducción y distribución de los conocimientos, es decir, en el control de las mentes de las personas en formación.

Entonces, a partir de estos planteamientos puede colegirse que existe una relación íntima entre poder, conocimiento y discurso. Tal relación es transversal en los campos comunicativos, sociales y culturales; ha tenido y tiene vigencia en diversas épocas y lugares.

3 Tal discurso opera a través de unos principios de distribución del conocimiento que fijan los límites de “lo pensable”. Según Bernstein (1994), definen la relación entre poder, saber, formas de conciencia y práctica. Esos principios también controlan la reubicación y retextualización del conocimiento en el contexto escolar. Finalmente, los principios de evaluación crean la práctica pedagógica concreta mediante la transformación del discurso en práctica; son reglas que “al regular la práctica pedagógica en el contexto de reproducción del discurso, producen una especialización del tiempo, el texto, el espacio y sus interrelaciones y posicionan diferencialmente a los adquirentes en relación al discurso y la práctica pedagógica legítima” (Bernstein, 1990, p. 157).

1.2.3 El racismo

‘Racismo’⁴ es un término polisémico que ha estado asociado en lugares y épocas diferentes a la manera estigmatizadora de concebir a los “otros” (grupos, pueblos, culturas) por la supuesta “inferioridad” biológica, étnica, social, cultural e ideológica de ellos. También se relaciona con prácticas como la xenofobia, la heterofobia, la exclusión, la segregación y las discriminaciones étnicas. La xenofobia se entiende de manera general como el rechazo a los extranjeros; mientras que la heterofobia, designa “esas constelaciones fóbicas y agresivas, dirigidas contra el otro, que pretenden legitimarse con base en argumentos diversos, psicológicos, culturales, sociales o metafísicos” (Memmi, 1994, p. 70). La exclusión es entendida, por Gall (2004), siguiendo a Castoriadis, como la negación sistemática, en la historia, tanto en la teoría como en la práctica, de que los otros son simplemente otros.

Existen muchas acepciones sobre el racismo debido a la imprecisión del vocablo. Así, el racismo se entiende como “una exageración”, “una postura extrema”, “una posición unilateral y extremada frente a la realidad”, en la cual las imágenes propias son magnificadas; y, por el contrario, las imágenes sobre el *otro* son *despreciativas*, hay difamación exagerada, odio extremo, sometimiento radical y exclusión violenta hasta la locura de la aniquilación del *otro* (Geulen, 2010, p. 7). Para Geulen el racismo no se trata tanto de las diferencias existentes entre los seres humanos, como a la necesidad de señalarlas y resaltarlas, por lo que muchos tipos de racismo no se derivan de las “diferencias raciales” que se explican como factores naturales, sino del comportamiento y de las propias prácticas racistas.

También, el racismo consiste en caracterizar un conjunto humano mediante atributos naturales, asociados a su vez a características intelectuales y morales aplicables a cada individuo relacionado con este conjunto y, a partir de ahí adoptar algunas prácticas de inferiorización y exclusión (Wieviorka, 2009, p. 13).

Para Wieviorka (2009), el racismo no es solo cuestión del pasado, pues “pertenece al presente de la humanidad”. Indica este sociólogo francés que el racismo como “fenómeno es, sin duda, anterior a su concepto, o al menos a su denominación” (p. 21). Sin embargo, considera que tal fenómeno es “atributo de las sociedades modernas” individualistas que se comenzaron a

4 El concepto de racismo se considera muy reciente, algunos estudiosos de este fenómeno creen que la noción de racismo apareció en 1942 con la publicación de *Race and Racism* de Benedict.

desarrollar en la Europa occidental a finales de la Edad Media. El sociólogo francés piensa que el racismo, asociado a la modernidad, puede ser abordado como conjunto de doctrinas o ideas, es decir, como fenómeno ideológico o como práctica, evidente en masacres, en la explotación, la segregación y la discriminación. Pero estas prácticas, sin duda alguna, empezaron con la expansión colonial europea.

Aunque las prácticas racistas en el marco de la primera Modernidad no fueron nominadas con el vocablo 'racismo', porque no había sido creado, el fenómeno como tal existía, ligado a conceptos establecidos por el colonizador como la *esclavitud natural*, la *servidumbre* o el "servicio", conceptos vinculados con la *pureza de la sangre*.

Baton define el racismo como una doctrina "según la cual el comportamiento del individuo es determinado por caracteres hereditarios estables, que derivan de orígenes raciales separados, que tienen atributos diferentes y de los cuales se considera que tienen entre ellos relaciones de superioridad y de inferioridad" (Baton, citado por Casaús, 2000, p. 29). Por su parte, Castoriadis (1985) cataloga al racismo como "un retoño", "un avatar", "una especificación monstruosa", "un rasgo empíricamente casi universal de las sociedades humanas. Se trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo" (p. 19). El primer concepto concibe el racismo como doctrina y el segundo, como un comportamiento.

Miles (citado por Casaús, 2000, p. 30) considera al racismo como una *ideología* especial que presenta las siguientes características: 1) hace referencia a prácticas de discriminación racial en cualquier sociedad y grupo social; 2) indica patrones que generan prácticas de desigualdad y estrategias dirigidas a excluir a cualquier grupo, exclusión fundada en aspectos biológicos o culturales; 3) la ideología racista se manifiesta como cuerpo teórico coherente o como estereotipos y mitos que se construyen y reelaboran para legitimar las diferencias; 4) ideología que no es estática sino que cambia según las necesidades del grupo dominante, proporciona diferentes mecanismos de exclusión y estos mecanismos se institucionalizan desde el Estado; y 5) el racismo se articula ideológicamente con otros discursos de la desigualdad como el sexismo y el nacionalismo.

Memmi (1994) indica: "En el sentido estricto, racismo remite exclusivamente a la biología; luego, por facilidad lingüística, llegó a tener un sentido

más amplio" (p. 69). Él establece dos definiciones de racismo: una que da cuenta del sentido "estrictamente biológico", "el racismo es la valoración de las diferencias biológicas reales o imaginarias, etc." (p. 59); y la otra, "más abierta", según la cual "el racismo es la valoración, generalizada y definitiva, de las diferencias, reales o imaginarias, en provecho del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar una agresión" (p. 58); y advierte que este contiene otros fenómenos como:

la dominación y la sujeción; la agresión y el miedo, la injusticia y la defensa de los privilegios, el alegato del dominador y su autopersuasión, el mito y la imagen negativa del dominado, la destrucción finalmente, la anulación de la víctima en provecho de su verdugo (p. 54).

El escritor franco-tunecino sostiene que hay un vínculo estrecho entre racismo y dominación; que el racismo es una agresión motivada, por temor "de perder algún bien que se posea", por el miedo a algún adversario al que se intenta despojar algún bien, para lo cual es necesario dominarlo para conseguirlo, por lo que el miedo engendra la agresión. Se justifica la agresión mediante la desvaloración del otro. El dominador se autorrepresenta mediante privilegios mientras que al dominado se le atribuyen las culpas de su desgracia. Considera Memmi que "El racismo tiene raíces emocionales y afectivas pero su formulación es social: *el racismo es también una propuesta cultural*" (p. 66) que se expresa desde diversos sitios de enunciación. Reconoce el papel trascendental del lenguaje, el "vocabulario", al servicio del racismo, que "expresa con creces esas características hostiles".

En este mismo contexto, para Van Dijk (2003) el racismo no es un problema psicosocial como afirman algunos, sino un problema sociocultural de poder; un problema sociopolítico que está compuesto por un subsistema social (prácticas discriminatorias a nivel local y por relaciones de abusos de poder por grupos, instituciones y organizaciones dominantes, a nivel global) y por un subsistema cognitivo, arraigado en prejuicios e ideologías racistas. Este último subsistema podría equipararse con la colonización del ser planteada por Nelson Maldonado-Torres (2007). Ahora, de acuerdo con el lingüista holandés, el racismo como poder no es una construcción individual sino sociocultural, y como dominio étnico tiene dos dimensiones: el control y dominio de la acción social y el control sobre la cognición social; por ello se orienta hacia prácticas discriminatorias de exclusión y marginalización. En general, el racismo supone cualquier tipo de dominación o inferiorización del *otro* (individuo, grupo social o cultura) legitimados en el ejercicio del poder.

Siguiendo con Van Dijk (1997), el racismo, más que una relación de raza, es una forma de poder, es una forma de abuso de poder, por ello:

En esta perspectiva resulta crucial una concepción del racismo entendido como una forma de dominación de grupo. La dominación étnica se entiende como abuso de poder por parte de los grupos blancos (europeos), es decir, como control interesado sobre recursos valorados socialmente y una limitación del acceso a esos recursos (residencia, ciudadanía, vivienda, empleo, salud, educación, respeto, etc.) (p. 163)

Por su parte, Duncan y Powell (1987) creen que el racismo es fundamentalmente un fenómeno ideológico que tiene como función justificar el desarrollo desigual de las personas y de los pueblos. En esta óptica, Taguieff (1984) considera el racismo más como una ideología, una construcción conceptual, un fenómeno social observable. Una especie de teoría pseudo científica de la desigualdad de las razas humanas, fundada sobre un “grosero determinismo biológico” (Taguieff, 1998). El autor francés (1984) estableció tres aspectos fundamentales en el racismo: la elaboración doctrinal e ideológica; los prejuicios, las opiniones y actitudes; y las conductas o prácticas (discriminación, segregación y violencia). A su vez, Todorov (2009) concibe el racismo como *comportamiento*, que viene desde antaño, es probablemente universal y consiste en el “odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras” (p. 115); y como *ideología, racialismo*, “una doctrina concerniente a las razas humanas” (p. 115), nacida en Europa occidental y cuya época de mayor auge va desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Se puede considerar a este periodo como el del “racismo científico” o mejor “pseudocientífico”, debido a que *pseudociencias* racistas (como la craneología, la eugenesia, la frenología, entre otras) afirmaron que podían “demostrar” la superioridad de la “raza blanca” sobre las demás.

Para algunos sociólogos el concepto de racismo es moderno y se halla íntimamente relacionado con la controvertida noción de ‘raza’, un término igualmente impreciso, asociado a otros conceptos como gene, especie, variedad, generación, nación, familia o dinastía. La palabra ‘raza’ tiene una historia etimológica reciente, aunque no clara; este vocablo había sido documentado pocas veces desde el siglo XIII y con elementos más frecuentes en el siglo XVI, cuando el término surgió en lengua inglesa (Wodak y Reisigl, 2001). El término se deriva etimológicamente del árabe *raz* (“cabeza”, ‘jefe’ y ‘origen’). En el siglo XVI se utilizaba para la descripción de poderosas familias

nobles o dinastías dominantes (Geulen, 2010). De acuerdo con algunos autores, de esa palabra árabe se derivó el vocablo italiano *razza* que significa “familia o grupo de personas”. Según Wodak y Reisigl (2001), durante los siglos XVIII y XIX el término se utilizó para nominar y caracterizar a los seres humanos de todos los continentes y naciones, reconociendo siempre la raza europea-blanca como superior a las demás, consideradas estas como inferiores. No hay que olvidar que desde el eurocentrismo colonialista todos los pueblos periféricos a Europa fueron considerados inferiores.

Foucault (1992) cree que el racismo o discurso racista debe “reservarse” “a algo que en el fondo fue sólo un episodio, particular y localizado, de este gran discurso de la guerra o de la lucha de razas” (p. 73). A su juicio, el discurso de la lucha de razas surgió y comenzó a funcionar en el siglo XVII. Luego, se convirtió en el discurso del poder, del poder centrado, centralizado y centralizador; y tal discurso se constituirá en un discurso de combate no entre dos razas “sino entre una raza propuesta como la verdadera y única (la que detenta el poder y es titular de la norma) y aquellos que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico” (p. 71). Recalca que en ese momento aparecieron todos los discursos biológico-racistas acerca de la degeneración, los principios de segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad.

Foucault advierte que el racismo establece la condición mediante la cual se puede ejercer el *derecho* de matar. Recuerda que mediante el racismo, el poder de normalización ejerce el “viejo poder soberano de matar”. Por ello, el racismo es poder, “un poder soberano”, “un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los mismos instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo” (p. 265). Pero considera que el *racismo de Estado* o racismo biológico, racismo centralizado que una sociedad ejerce contra sí misma, apareció a comienzos del siglo XX. Sin embargo, no es aventurado señalar que algunas particularidades de la *lucha de razas* estaban presentes cuando comenzó la colonización de los europeos, un poco antes de 1492: cuando las *razas* no europeas opusieron resistencia ante la invasión de la raza blanca a sus territorios.

En lo referente a las clases de racismo, Taguieff (1988) distingue dos clases: el racismo clásico, científico, y el racismo contemporáneo, cultural. El primero es universalista, se basa en la jerarquía de razas, que supone la *superioridad* de unas razas respecto de otras; está vinculado estrechamente con el colonialismo, legitima la explotación de los colonizados por los colonizadores; y

se atribuye a grupos diferenciados según parámetros de raza. Se fundamenta en la *pureza racial*. Hay que recordar que el famoso racismo científico se fortaleció cuando un aristócrata francés, el Conde Gobineau (1816-1882), defendió la doctrina de la discriminación racial con base en *pseudopruebas* de carácter antropológico, biológico y psicológico. En esta perspectiva, aparecieron en Europa, en la segunda mitad del siglo XIX, destacados racistas, entre ellos Penka, Wottman de Lapouge, Chamberlain, Ommony y Poesche, quienes defendían la *superioridad* de los *blancos caucásicos* frente a otros grupos *de color*. Algunos de estos autores defendieron superioridad de la *raza aria* que según ellos debía dominar al resto de la humanidad.

El segundo tipo de racismo, denominado también *nuevo racismo*, se orienta a rechazar, excluir, discriminar y destruir a los grupos racializados. Sustituye la “pureza racial” por la identidad cultural auténtica, desplaza la “desigualdad entre razas” por la diferencia, “el desprecio ostentoso por los inferiores” que lleva a evitar el contacto con los *otros*. En este contexto, la discriminación es un fenómeno que fundamenta el denominado “prejuicio racial”, que es una forma desfavorable del prejuicio en general (Comas, 1972). La discriminación se define como: “el trato desigual, en cuanto a prerrogativas, consideración social, derechos, etc., que se establece entre individuos pertenecientes a grupos sociales raciales distintos, en aquellos países o regiones donde uno es predominante” (Allport, 1962, citado por Comas, 1972, p. 31). Ahora, *prejuicio racial* “es una actitud social propagada entre la gente por una clase explotadora, a fin de estigmatizar a algún grupo como inferior, de modo que tanto la explotación del grupo como la de sus recursos pueda justificarse” (Oliver C. Cox, 1948, citado por Comas, 1972, p. 31). El nuevo racismo, a juicio de Taguieff (1991), tiene diversas fuentes de legitimación, entre ellas el imperativo neocristiano del “respeto al otro”, el individualismo moderno, el “retorno a las raíces” y el abandono “posmoderno” de inquietudes universalistas y el *relativismo cultural* de Lévy-Strauss a partir de la “incomparabilidad” y “especificidades” de las “identidades culturales”.

Es decir que el *nuevo racismo* o *racismo diferencialista*, con base en esas fuentes, toma como principio la diferencia entre culturas para defender soveranamente la *inasimilabilidad del Otro*. Este tipo de racismo sacraliza las diferencias fenotípicas o culturales entre los grupos humanos, no reconoce una igual *dignidad humana* para los miembros de todos los grupos, por lo cual niega la naturaleza humana común a todos los seres humanos. Continuando con el pensamiento de Taguieff (2001), este tipo de racismo es simbólico y vedado, no aparece en espacio público, como actos flagrantes o propósitos explícitos susceptibles de ir contra la ley.

Wieviorka (2009) distingue tres tipos de racismo: el racismo científico, que comenzó a difundirse al final del siglo XVIII y defendió la existencia de diferencias naturales entre los grupos humanos; el racismo institucional, que es un tipo de racismo oculto, se da en Estados Unidos y sitúa a los negros en un lugar de inferioridad, mediante mecanismos no percibidos socialmente; y el racismo cultural o *nuevo racismo*, que significa la transición de la inferioridad biológica a la diferencia cultural en la justificación del discurso racista y del racismo mismo.

1.2.4 Discurso, ideología, poder y racismo

Van Dijk es quizás el autor que más ha develado y analizado la relación entre estos cuatro elementos en las interacciones sociales, comunicativas y políticas, en las que el discurso casi siempre está presente. Respecto de la articulación entre discurso e ideología, el lingüista holandés señala que “El discurso tiene una *función especial* en la expansión, implementación y, especialmente, en la reproducción de las ideologías, puesto que sólo por el uso de la lengua, el discurso o la comunicación” (Van Dijk, 2000, p. 395), las ideologías son expresadas explícitamente. El discurso, al facilitar que las ideologías sean comunicadas de forma persuasiva en la sociedad, “ayuda a reproducir el poder y la dominación de grupos o clases específicos” (Van Dijk, 2000a, p. 51), de los grupos dominantes y de los grupos dominados. Así mismo, el discurso permite la confrontación, cambio y sustitución de ideologías.

Advierte que la relación entre discurso e ideología es indirecta y se da a través de la cognición; y que la ideología influye sobre el discurso, está involucrada en la producción y comprensión del discurso: “El discurso puede depender tanto de contextos ideológicamente prejuiciados, como de la manera ideológica en que los participantes interpretan los eventos a partir de modelos mentales subjetivos o, más directamente, de creencias generales de grupo que son ideológicamente controladas” (Van Dijk, 2005, p. 19). De acuerdo con Van Dijk (2000), la ideología establece la *producción ideológica del discurso* en un complejo proceso social y cognitivo en el que las ideologías como modelos mentales subyacentes se proyectan sobre las estructuras y estrategias del discurso; y donde los *modelos de contexto* controlan la producción del discurso y velan porque este sea apropiado en determinadas situaciones. Por otra parte, en los procesos de *comprensión discursiva*, las estructuras discursivas y los modelos contextuales pueden ser utilizados para influir en la constitución, contenido y estructura de los modelos mentales, las mentes de los receptores de los discursos son “moldeadas por el discurso” que interpretan.

Como se indicó antes, el discurso guarda una relación estrecha y recíproca con el poder: “encontramos dos relaciones básicas entre el poder y el discurso: una es el poder de controlar el discurso y otra el poder del discurso para controlar las mentes de las personas” (Van Dijk, 2004, p. 8). Si se toma al discurso como sinónimo de texto, es pertinente señalar que los textos y las conversaciones, además de regular buena parte de la vida cotidiana, funcionan también como medios para la reproducción de las condiciones de poder (Mueller, citado por Van Dijk, 1988, p. 133). Según Van Dijk (2004), el discurso es un medio para ejercer el poder, pero el poder que posibilita el discurso es un poder de naturaleza mental, permite controlar las mentes de las personas, lo que puede llevar al dominio de las acciones futuras de ellos.

Como ya se indicó, también existe una relación estrecha y oculta entre el discurso y el racismo, en la medida en que el primero contribuye con la formación, reproducción y expresión del segundo. Al respecto se debe recordar que “tanto el discurso como la comunicación son un modo de importancia vital para la reproducción social del racismo” (Van Dijk, 1988, p. 131). Ahora bien: “Existen dos modalidades básicas del papel del discurso en la reproducción del racismo, es decir, como discurso entre miembros de grupos mayoritarios y minoritarios y como discurso entre miembros de un grupo mayoritario sobre minorías o relaciones étnicas” (Van Dijk, 2003, p. 55). Entonces, el discurso como “producto cultural”, como “forma de acción social” y como “fuente de creencias y conocimientos sociales”, “refleja gran parte del contenido y de las estructuras de las cogniciones sociales, con inclusión de prejuicios y de ideologías racistas” (Van Dijk, 2003, p. 78). Pero también el racismo, o mejor, la ideología racista influye sobre la producción y comprensión discursiva. Entonces, se debe recalcar que el discurso hace posible la constitución, la circulación y la reproducción de la ideología, el poder y el racismo; pero la ideología, el poder y el racismo pueden determinar el discurso: influyen sobre sus estructuras y estrategias.

La articulación entre estos cuatro fenómenos pudo haberse generado al comenzar la época moderna. Al parecer la legitimación y la realización de la colonización capitalista moderna llevada a cabo por los imperios euroamericanos ha tenido como telón de fondo la relación estrecha entre el discurso, el poder, la ideología y el racismo. El discurso, a partir de la ideología y el poder, crea mundos posibles (los mundos deseados por el colonizador) que luego se realizan por el ejercicio del poder, del racismo y del mismo *discurso del poder* en un *universo colonial* instaurado por los “conquistadores-colonizadores”, véase cómo son representados éstos en las crónicas (anexo 6).

La asimilación de los sujetos colonizados a ese cosmos se ha realizado y se realiza de manera sistemática mediante la colonialidad del ser, la colonialidad del poder, la colonialidad epistémica y la colonialidad lingüística.

1.3 Los estudios decoloniales (ED)

Los ED se constituyen en esta investigación en un horizonte interpretativo. Estos se desarrollan en América Latina desde la década de los noventa, y son producto de la preocupación de algunos intelectuales en el campo de las ciencias humanas sobre los estudios eurocéntricos y euroamericanos en la antropología, en la sociología, en la filosofía, en la historia y en la lingüística. A partir de estos estudios se han interpretado las realidades históricas, políticas, culturales y sociales desde una visión monológica, basada en una sola ideología dominante, racista y excluyente, la ideología judeocristiana. De acuerdo con Mignolo (2007), los ED fundamentan sus tesis en el “pensamiento fronterizo” o “espistemes de frontera” (de autores latinoamericanos, africanos y orientales) y en el de algunos autores europeos (como Kyriakos Kontopoulos, Levinas, Lyotard y Foucault); tienen como propósito la constitución de una concepción decolonial, la cual se refiere a un pensamiento que se desprende y se abre (“desprendimiento y apertura”), “encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales modernas” (Mignolo, 2007, p. 27). Además, se constituye en un frente de ataque contra la *colonialidad*, la “dependencia” y el *eurocentrismo* instaurados por el pensamiento imperialista europeo y norteamericano. Algunos autores destacados de esta vertiente son Dussel (1990, 2005 y 2007), Lander (1998, 2001 y 2005), Grosfoguel (2007, 2009 y 2011) Mignolo (1998 y 2005), Quijano (1992, 2005 y 2007), Castro-Gómez (2005a, 2005b, 2005c y 2007), entre otros.

Los pensadores decoloniales están de acuerdo en que existe una relación intrínseca entre el “descubrimiento” de América, el capitalismo, la modernidad y la colonialidad en todas sus modalidades, “con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy” (Quijano, 2007, p. 94). Estos fenómenos habrían nacido el mismo año, 1492. Además, “El ‘descubrimiento’ y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas” (Maldonado-Torres, 2007, p. 137). Las implicaciones ontológicas tienen que ver con la clasificación de los seres humanos en colonizadores y colonizados. La implicación epistemológica más importante del

“descubrimiento” fue la colonialidad del saber. Estos factores incidieron en la instauración tanto de la modernidad como de la colonialidad. Ante todo, el “descubrimiento” realizado por Colón ha sido considerado por cronistas de Indias, por historiadores y otros críticos eurocentristas, como un evento extraordinario de la “historia de la humanidad”, quizás por los grandes beneficios económicos que representó para Europa.

Los estudios decoloniales hicieron posible una reinterpretación de la Modernidad como discurso y como práctica. De acuerdo con los pensadores decoloniales, la Modernidad no comenzó, como creen los autores europeos, con el *cogito ergo sum*, “pienso, luego soy” de Descartes, sino con el *cogito ergo conquiro*, “conquisté, luego soy” de los colonizadores españoles y portugueses, desde 1492, con el “descubrimiento” de América, o mejor, con la constitución de América Latina. Reiteran que la Modernidad y la colonialidad son inseparables: “La modernidad como discurso y como práctica no sería posible sin la colonialidad” (Maldonado-Torres, 2007, p.132). Se enfatiza que con la constitución “del circuito comercial del Atlántico [...] ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad, el lado silenciado por la imagen reflexiva que la modernidad (e. g., los intelectuales, el discurso oficial del Estado) construyó de sí misma” (Mignolo, 2005, p. 58). Entonces, desde esta perspectiva, la Modernidad no es producto exclusivamente del Renacimiento, la Reforma, la Revolución francesa, la Ilustración y la Revolución industrial: la Modernidad se debe, ante todo, a la colonialidad, “la faz oscura” de la Modernidad.

En 1492 se inició el sistema “capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (Quijano, 2005, p. 201) que se ha mantenido gracias a la colonialidad iniciada por Europa. Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) advierten que el capitalismo no comprende sólo los sistemas económicos, políticos y culturales, sino que es ante todo una *red global de poder*, constituida por procesos económicos, militares, políticos y culturales, cuya unión determina todo el sistema. Pero esta estructura de poder posiblemente se fue constituyendo como una estructura discursiva que iba emergiendo con las crónicas de Indias, a partir de los textos de Colón. Fue quizás la estructura de poder discursiva la que orientó las acciones de la colonialidad concreta en el terreno.

No obstante, es la colonialidad eurocéntrica y euro-norteamericana, “la estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber” (Castro-Gómez, 2007, pp. 79-80),

la que ha mantenido esta red desde el “descubrimiento” de América hasta nuestros días. De acuerdo con Maldonado-Torres (2007) la colonialidad predica la inferioridad natural de los sujetos y la colonización de la naturaleza, por lo que los sujetos colonizados son considerados como dispensables y la naturaleza, sólo materia prima. La colonialidad es catalogada como la estrategia más importante de este sistema. Quijano (2007) la define como:

Uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (p. 93).

A partir de la cita anterior se deduce que la colonialidad se sustenta en el poder capitalista, mediante el control del sistema económico mundial, los medios de producción y el comercio (en sus comienzos, se basó principalmente en la esclavitud); y en la idea de *raza* que estableció una supuesta superioridad en todos los órdenes de los colonizadores sobre los colonizados. El concepto de raza permitió a los colonizadores, además de definir su “superioridad”, clasificar a los *otros*, los no europeos, en una jerarquía racial inferior. Pero la colonialidad como práctica y como discurso es un cosmos que ha cubierto y cubre aún diversos campos del conocimiento y de la praxis. Por ello, los autores decoloniales se han interesado por el análisis de algunos campos de tal estructura de poder: la colonialidad del ser (ontológica) (Fanon, 2003; Dussel, 2005, 2007; Mignolo, 2000, 2003; Maldonado-Torres, 2007), la colonialidad del poder (político-económica y militar) (Quijano, 1992, 2005, 2007) y la colonialidad del saber (epistémica) (Castro-Gómez, 2005a, 2005b; Dussel, 2005, 2007; Grosfoguel, 2007, 2011; Lander 2001, 2005; Mignolo, 2000, 2003).

La colonialidad del ser hace referencia a “los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Esos efectos son fundamentalmente la explotación, inferiorización y racialización de los colonizados. La colonialidad del ser se basa en la idea de *raza* que instauró el racismo moderno, el cual legitimó y naturalizó la servidumbre, la esclavitud, la violencia y el genocidio contra los *otros*, pueblos colonizados (en América, África y Asia). Con Fanon (2003) se puede deducir que la modernidad, a través de la colonialidad, creó un *mundo colonial*, un *mundo maniqueo* donde el control absoluto es del colonizador quien no sólo limita el espacio del colonizado, sino que

además le fija su estatus ontológico, epistemológico y ético. Por lo cual, “a veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado” (Fanon, 2003, p. 37). Desde la deshumanización, ligada paradójicamente al humanismo se percibe al colonizado como “una especie de quintaesencia del mal” (p. 36). En este mundo maniqueo instaurado por el colonizador, los colonizados deben asumir una especie de culpa o maldición existencial, como *damnés* o “condenados de la tierra”. Entonces, siguiendo las tesis de Dussel (2007) respecto de la “Modernidad Temprana”, en esta el ser del colonizador se impone como un yo euro-egocéntrico que establece su supremacía absoluta sobre el colonizado, el *otro* quien es negado y excluido. Por consiguiente, “la afirmación del ser” colonizador “es la negación del Otro”, el no europeo.

Maldonado-Torres (2007) analiza la colonialidad del ser con base en los aportes de Fanon sobre la condición del colonizado condenado (*damné*) de la tierra en el mundo colonial establecido por el colonizador; la revisión de las tesis de Heidegger acerca de la ontología fundamental; las concepciones de la “diferencia colonial” de Mignolo; los aportes de Lévinas a la ontología; y los análisis de Dussel en cuanto a la dimensión histórica de la colonialidad del ser. Respecto de la colonialidad del ser, Maldonado-Torres establece tres tipos de relaciones ontológicas que determinarían la *diferencia ontológica*: a) diferencia trans-ontológica es la diferencia entre el ser y lo que está más allá de él; b) diferencia ontológica se refiere a la diferencia entre el ser y los entes; y c) diferencia sub-ontológica, o diferencia ontológica colonial, es la diferencia entre el ser (*Dasein* europeo) y lo que está más abajo del ser (el sub-otro, el *damné*). En la colonialidad del ser, la diferencia sub-ontológica supone que el colonizado, “el condenado o *damné* [,] no es un ‘ser ahí’”, sino “un ente invisible” como ser humano, por lo que la invisibilidad y la deshumanización son las manifestaciones primarias de la colonialidad del ser. Ésta es ante todo “la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter” (Maldonado-Torres, 2007, p. 150). A partir de esta relación fue sentenciado el colonizado: él no sólo está condenado a no ser libre, sino a morir antes de tiempo. Ante esta encrucijada de la colonialidad del ser, este filósofo propone un giro de la relación sub-ontológica a la relación trans-ontológica, para acabar con la estructura maniquea entre amos/esclavos creada por la modernidad.

La colonialidad del poder es la constitución de una estructura *etno-racial* de poder y dominación por los europeos para controlar, dominar y explotar a los pueblos colonizados. Según Quijano (2005), América se instauró como

el primer espacio/tiempo de tal estructura de poder de vocación mundial, a partir de dos factores: la idea de raza que distinguió a los colonizadores como portadores de una supuesta superioridad biológica, frente a los *otros*, pueblos prehispánicos catalogados como inferiores por su estructura biológica diferente a los europeos; y el surgimiento del sistema capitalista eurocentrado que controló la producción y el mercado mundial. El surgimiento de ese “patrón de poder”, de acuerdo con Quijano (1992), trajo como consecuencia la máxima concentración de recursos del mundo bajo el control y en beneficio de una reducida minoría europea, una élite burguesa, y estableció una relación de dominación directa, económica, política, social y cultural de los europeos colonizadores sobre los colonizados de otros continentes; tal dominación es el colonialismo. Gracias al poder colonial: “Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (p. 439). La colonialidad del poder es uno de los mecanismos esenciales para la constitución eurocéntrica de la modernidad.

La colonialidad del poder, a partir del eurocentrismo, estableció su sistema de poder capitalista-cultural moderno en Europa occidental, cuyos habitantes se autoproclamaron “civilizadores” y evangelizadores del resto de la humanidad, enmascarando así su identidad de colonizadores-dominadores. Esta también concibió el resto de los continentes como *periferia*, cuyos habitantes fueron clasificados según la idea de *raza* en una jerarquía étnica en el marco de unas nuevas identidades. La presunta superioridad racial-cristiana, “pureza de sangre” de los colonizadores, legitimó los “derechos” de los europeos sobre los *otros*, los no europeos, de someterlos a la servidumbre y a la esclavitud. En lo referente al sistema capitalista europeo, “En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo” (Quijano, 2005, p. 219), por lo cual, este último se fortaleció con la mano de obra gratis, gracias a la servidumbre y la esclavitud, y, ante todo, por el saqueo de los recursos económicos de los continentes colonizados.

La colonialidad del poder empleó varias estrategias para ejercer el control y la dominación, como la violencia, la represión y la seducción. Al respecto Quijano indica:

La cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal

de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial (2005, p. 439).

Tal seducción llevó a que algunos pueblos y comunidades colonizados traicionaran sus principios, religiosos, políticos y culturales, y se aliaran con los colonizadores para subyugar y destruir a sus congéneres, engañados por algunos privilegios de poder otorgados temporalmente (de manera estratégica) por el colonizador. Por ello, la colonialidad del poder indujo a los *damnés* “amigos” o “mansos” a cambiar sus valores, sus religiones, en fin, sus culturas, para adquirir la cultura europea, mediante la evangelización y la “civilización” pacíficas. Al respecto, Castro-Gómez (2005c) indica: “La primera característica de la colonialidad de poder, la más general de todas, es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos” (p. 59); el colonizador, además de la represión física, utilizó el engaño y la persuasión para lograr la subalternización pacífica de los *damnés*.

La colonialidad epistémica establece la existencia de “una única forma legítima de conocer el mundo: la desplegada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad europea” (Castro-Gómez, 2005c, p. 25). La colonialidad del poder y la colonialidad del saber fueron descubiertas inicialmente por Said (1990) como partes constitutivas del orientalismo. Él advirtió que éste es producto del colonialismo moderno. El orientalismo “Es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente” (p. 21). Indica que la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder y dominación, en la que Occidente ha ejercido hegemonía sobre Oriente, con base en la “superioridad” (económica, política, cultural y epistémica) europea, según la cual, “el oriental es irracional, depravado (perdido), infantil, ‘diferente’ (inferioridad oriental); mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, ‘normal’” (Said, 1990, p. 63). Todo esto supone que además del dominio militar y económico, el imperialismo moderno ha contado con un aparato ideológico-epistémico para ejercer la colonialidad del saber.

La colonialidad del saber fue sugerida por Césaire (2006), quien advierte cómo Europa se considera la única fuente del conocimiento científico y lógico:

Que Occidente inventó la ciencia. Que sólo Occidente sabe pensar; que en los límites del mundo occidental comienza el tenebroso reino del pensamiento primitivo, el cual, dominado por la noción de participación, incapaz de lógica, es el prototipo del falso pensamiento (p. 37).

En este sentido, la colonialidad del saber ha sido ampliamente analizada por Castro-Gómez, Dussel, (2005, 2007), Grosfoguel (2007, 2011), Lander (1998, 2005) y Mignolo (2000, 2003). Estos autores están de acuerdo en que la colonialidad tiene sus raíces epistémicas en la clasificación jerárquica étnica y religiosa de la población mundial realizada por los europeos desde el siglo XVI, que halló mayor legitimidad en los modelos naturalistas del siglo XVII y se consolidó con las “teorías” biologicistas en el siglo XIX. Ellos coinciden en que esta ha establecido los criterios del conocimiento y de la verdad que desde el eurocentrismo se han impuesto al resto de la humanidad. A través de ellos fueron negadas las epistemologías no europeas y se invisibilizaron los conocimientos de los pueblos colonizados bajo los estigmas de lo “primitivo”, lo “mítico” y lo “extraño”. Están de acuerdo en que este tipo de colonialidad instauró a la cultura occidental como la “parte activa”, “creadora y donadora de conocimientos” y las otras culturas como “receptoras de conocimientos”, es decir, “lo característico de Occidente sería entonces la disciplina, la creatividad, el pensamiento abstracto y la posibilidad de instalarse cognitivamente en el punto cero” (Castro-Gómez, 2005b, p. 47). También consideran que el *aparato cognitivo-epistemológico eurocéntrico* creado por la modernidad legitimó el colonialismo en América, Asia y África y las pretensiones “universales” de verdad, validez y conocimiento que Europa impuso desde la *Modernidad temprana* a través de la *violencia epistémica*.

La colonialidad epistémica, como una forma de la colonialidad del poder, se constituyó en un sistema complejo de dominación. En este sentido Castro-Gómez indica:

La colonialidad del poder hace referencia a la manera en que la dominación española intentó eliminar las “muchas formas de conocer” propias de las poblaciones nativas y sustituirlas por otras que sirvieran a los propósitos civilizatorios del régimen colonial. Apunta, entonces, hacia la *violencia epistémica* ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación (Castro-Gómez, 2005b, p. 63).

En este sentido, siguiendo los planteamientos de Spivak (1988) y de Be-lausteguigoitia (2001) es posible sostener que la violencia epistémica fue la estrategia más importante de la colonialidad del saber que permitió a los colonizadores la enmienda, el ocultamiento y el anulamiento de las formas de simbolización, subjetivación y representación que antes de las invasiones coloniales tenían los *damnés* de sí mismos y de sus realidades. Esta violencia epistémica, a partir de sus pretensiones de objetividad y científicidad,

estableció cuáles eran las voces autorizadas para decir la verdad, crear conocimientos y legitimarlos. Además, determinó la ubicación de los enunciadores del conocimiento y los narradores de la historia, de fijar la *Hybris del punto cero* del conocimiento “universal”. La violencia epistémica se ha constituido en un medio eficaz para la formación de la cultura hegemónica occidental. Así mismo, según Lander (2005), la colonialidad del ser permitió a Europa organizar la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta (del presente y del pasado) en una narrativa universal en la cual Europa se considera a sí misma como centro geográfico y culminación del movimiento temporal.

La colonialidad lingüística fue advertida por Fanon (2003) cuando señaló: “el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones” (p. 37). Cuando el colonizador hace referencia al colonizado, a su identidad, su religión, su forma de gobierno o sus costumbres, apela siempre a la gramática del bestiario. Es decir, la lengua colonizadora como uso y como gramática del poder es un mecanismo fundamental para la inferiorización del otro. Pero el impacto más grande de la colonialidad lingüística fue quizá la desaparición de la gran mayoría de las lenguas no europeas, como la desaparición y la asimilación de las indígenas en América, ante la imposición de las lenguas imperiales-colonizadoras, inicialmente el castellano y el portugués; luego se sumaron otras lenguas como el francés, el inglés y el alemán.

En su análisis sobre la colonialidad lingüística y epistémica, Garcés (2007) destaca que el eurocentrismo subalternizó las lenguas y saberes no europeos. Tal subalternización lingüística en América llevó a los “conquistadores” a pensar que los indígenas no hablaban lenguas sino dialectos. Garcés está de acuerdo con Mignolo en que el conocimiento valorado desde el eurocentrismo, como *conocimiento científico*, se genera y se comunica sólo con ciertas lenguas imperiales, las cuales son consideradas como “lenguas del conocimiento”; mientras que el conocimiento de las lenguas subalternas se puede estudiar, pero no es un conocimiento válido según los paradigmas eurocéntricos. Garcés indica que la colonialidad lingüística muestra una doble cara:

Por un lado, la modernidad subalternizó determinadas lenguas en favor de otras, pero, por otro lado, además, colonizó la palabra de los hablantes de dichas lenguas. Es decir, no sólo se subalternizaron determinadas lenguas, sino también la propia palabra y el decir de los hablantes colonizados (p. 227).

Los autores decoloniales coinciden en que la escritura alfabética fue un mecanismo trascendental de la colonialidad del poder y de la colonialidad lingüística. “La escritura alfabética (occidental), entonces, asume una uni-versalidad, en términos del significado de escritura” (Garcés, 2007, p. 227). La escritura alfabética fue uno de los baluartes esenciales de la “civilización”: quien no tuviera esta clase de escritura era considerado incivilizado. Además, de acuerdo con el eurocentrismo, sólo es posible crear conocimiento y comunicarlo mediante la escritura alfabética en las lenguas coloniales; únicamente es factible realizar procesos mentales como abstraer, conceptualizar y representar la realidad a través de las lenguas imperiales (inicialmente el griego y el latín; luego, el castellano, el portugués y, después de la segunda modernidad, el inglés, el francés y el alemán). Por esto, la colonialidad epistémica y la colonialidad lingüística implicaron “el poder de hegemonía de las lenguas coloniales en el campo del conocimiento, la producción intelectual y las culturas de conocimiento académico” (Mignolo, 1999, p. 64).

Las lenguas no europeas, entre ellas las de los pueblos prehispánicos que no conocían la escritura alfabética, fueron inferiorizadas y desplazadas por el castellano y el portugués. Desde Cristóbal Colón se afirmó que las lenguas de los “indios” eran primitivas y no servían para comunicar. Es decir, que los indígenas no sabían o no podían comunicarse con sus idiomas, “eran mudos para comunicarse”. Respecto del desprecio por las lenguas de los pueblos prehispánicos, Cerrón-Palomino recuerda que “el glotocentrismo europeo se manifestaba en un profundo desdén para con las lenguas indígenas, tildadas de primitivas y salvajes, como correspondientes a mentalidades igualmente silvestres e infantiles” (citado por Garcés, 2007, p. 229). En este sentido, para la mayoría de colonizadores y cronistas, la “incapacidad de comunicarse”, la “falta de escritura”, la “falta de razón” justificaban plenamente la empresa civilizadora y evangelizadora de los europeos en América. Empresa que implicaba “reducir a la civilización” a los pueblos “indios”, enseñándoles las costumbres de los civilizados, alfabetizándolos y educándolos en el “imperio de la razón”.

La colonialidad y el eurocentrismo son pilares esenciales de la Modernidad. Por eso el eurocentrismo “es constitutivo de la geocultura moderna” (Wallerstein, 1996, p. 97). El eurocentrismo es un mito según el cual todo lo europeo es “universal” y “superior”. El *etnocentrismo* es quizá una de los factores más sobresalientes de este mito. Se puede afirmar con Quijano (2005) que este mito implicó el hecho de que los europeos occidentales creyeran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria; les llevó también

a pensarse como los *modernos* de la humanidad y de su historia, como “lo más avanzado” de la especie. Los colonizadores europeos se consideraron naturalmente superiores a los no europeos; pero, a la vez, ellos atribuían al resto de la especie una supuesta inferioridad y primitivismo en todos los órdenes. Así mismo, fue el etnocentrismo el encargado de establecer que los colonizadores constituían la “raza pura”, y de crear nuevas identidades *raciales* de los pueblos no europeos. Por lo cual, el etnocentrismo, “sobre la base del principio racial-religioso” (Mignolo, 2000, p. 18), estableció la jerarquización y clasificación de esas nuevas identidades.

El mito de la modernidad es caracterizado por Dussel (2005) de la siguiente manera:

1. La civilización moderna se concibe a sí misma como más desarrollada, superior (lo que supone una posición ideológica eurocéntrica).
2. La “superioridad” obliga a desarrollar a los más “primitivos”, “salvajes” y “bárbaros”, como un imperativo moral.
3. La senda de este proceso educativo de desarrollo ha de ser el seguido por Europa (un desarrollo unilineal, lo que define “la falacia desarrollista”).
4. Como el bárbaro colonizado se opone al proceso de civilización, poniendo obstáculos a la modernización, si es necesario se debe ejercer la violencia; la “guerra justa” legitima la violencia.
5. La dominación causa víctimas, hecho “inevitable”. La violencia colonizadora es naturalizada con “el sentido cuasi-ritual de sacrificio”; el “héroe civilizador” inviste a sus víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador.
6. Para el colonizador, el “bárbaro” tiene una “culpa” (oponerse a su “reducción” a la civilización), lo que hace posible percibir a la Modernidad no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de las víctimas.
7. Finalmente, por el carácter “civilizatorio” de la Modernidad, los sufrimientos o sacrificios que afronta el colonizado (explotación, esclavización y muerte), se interpretan como inevitables, como “los costos” que debe asumir a cambio de su “civilización”, de su “modernización”.

Entonces, el “descubrimiento” del Nuevo Mundo fue crucial para Europa, porque posibilitó el nacimiento del eurocentrismo: “Europa comienza a ser ‘centro’ y todo el resto de la Humanidad es constituida como ‘periferia’ (primero como periferia colonial, posteriormente neocolonial y actualmente como Tercer Mundo ‘subdesarrollado’)” (Dussel, 1990, p. 88). Desde 1492 Europa se consideró a sí misma como el centro de las denominadas “Historia Universal”, “Cultura Universal” y “Civilización”. En este sentido, el eurocentrismo es “una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano, 2005, p. 219). Entonces, con el “descubrimiento” de América comenzó el eurocentrismo y, con él, la Modernidad que marcó el inicio de “una nueva época” para Europa.

Por lo anterior, es indiscutible que los estudios decoloniales permitan la comprensión de los fenómenos histórico-culturales desde una perspectiva crítica, a partir de la revisión de las concepciones epistemológicas, filosóficas, históricas y políticas eurocéntricas que han predominado en la comprensión de los acontecimientos referentes al colonialismo imperialista sobre Latinoamérica. Los autores decoloniales han realizado un giro discursivo, epistemológico y político, porque han interpretado los relatos de la historia latinoamericana, especialmente desde el “descubrimiento”, la “conquista” y la colonización, a partir de una óptica crítica, es decir, no eurocéntrica.

Finalmente, no hay que olvidar que los gérmenes del pensamiento decolonial se hallan en algunos cronistas (Fray Bartolomé de Las Casas, Waman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega) quienes se opusieron a la violencia de la colonización y se enfrentaron abiertamente al pensamiento imperial colonialista instaurado por otros cronistas, teólogos y juristas (Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, Juan López de Palacios Rubios, Fray Matías de Paz, entre otros). Así mismo, se debe resaltar que entre las fuentes principales de los pensadores decoloniales, para la interpretación de la historia de la colonialidad latinoamericana en particular y de la historia de la colonialidad en general, se hallan las crónicas de Indias. Lo anterior supone cierta familiaridad entre el análisis de las crónicas que se propone y los estudios decoloniales.

1.4 La hermenéutica bajtiniana (HB)

El tercer soporte para la presente investigación es la HB por los aportes significativos en el campo de la comprensión del lenguaje. Con Bajtín (1989a, 1989b y 1993b) se concibe el lenguaje no como un sistema sígnico y estático, sino como una totalidad dinámica, que constituye la esencia (psíquica, social, histórica y cultural) de lo humano, en lo comunicativo-discursivo. El lenguaje constituye al sujeto como un ser verbal y dialógico: sin lenguaje no hay ser humano. Entonces, a partir de las concepciones de la filosofía dialógica de Bajtín, lo que define al ser humano es su naturaleza verbal-comunicativa y dialógica; el ser humano es en el lenguaje, en la comunicación discursiva. Bajtín descubrió esta concepción en la visión artística de Dostoievski, de ahí dedujo que: “*Ser significa comunicarse*”, “*Ser significa ser para otro y a través del otro para sí mismo [...] mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro*” (Bajtín, 1989a, pp. 327-328). Según Zavala (1991), desde la perspectiva bajtiniana, el lenguaje además de constituir al sujeto cumple otras dos funciones importantes, la de establecer una relación del sujeto con los objetos y la de la interpretación de textos.

El lenguaje es un cosmos verbal habitado por sujetos verbales íntegros; es un universo discursivo, social y cultural; es un mundo plural. El lenguaje como pluridiscursivo se expande en inmenso e infinito diálogo por todos los tiempos y espacios de la humanidad, en el que “fluyen” y “refluyen” las voces del pasado, del presente y las posibles voces del futuro: el lenguaje es por naturaleza dialógico y polifónico. De acuerdo con Bajtín (1993b), la forma más natural del lenguaje es el diálogo, el carácter dialógico del lenguaje se manifiesta mediante la *voz dialógica* en el *discurso-enunciado* por la co-presencia de “la palabra propia” y “la palabra ajena”, de “la voz propia” y “la voz ajena”, individual o colectiva. Por eso el lenguaje está íntimamente ligado con la vida: “el lenguaje participa en la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa en el lenguaje a través de los enunciados” (Bajtín, 1989a, p. 251). Entonces, los enunciados se constituyen en el puente esencial entre el lenguaje y la vida.

Es posible coincidir con Bajtín en que la voz dialógica del discurso-enunciado como *acontecimiento* constituye la pluralidad y la *otredad*: la coexistencia en el *Ser verbal* del *yo* y del *otro*. Sin embargo, al mundo dialógico instaurado por el lenguaje mediante la *voz dialógica*, se opone el mundo monolítico establecido por la *voz monológica* que imponen “la norma”, “la autoridad” y

“el discurso del poder”. El discurso del poder instituye la voz y la verdad del *yo* como supremas, borrando, ocultando no sólo la voz y la verdad del *otro*, sino incluso, anulando completamente al *otro*. Este tipo de discurso crea un “condicionamiento social”, un “condicionamiento de *clase* a cualquier discurso monológico” (Bajtín, 1993b, p. 252). Las pretensiones del *discurso del poder* son, entonces, minimizar al máximo las relaciones dialógicas para la destrucción del mundo dialógico y de la naturaleza dialógica del lenguaje en procura de un mundo monolítico para el *yo*, de una sola voz, una sola verdad y un único discurso.

En este sentido, cuando los analistas críticos del discurso se refieren al discurso o a los discursos, casi siempre se trata de los discursos “dominantes”, fundamentalmente del *discurso del poder*; a los discursos que “son ellos mismos un factor de poder, ya que son capaces de inducir comportamientos y de generar (otros) discursos”, “los discursos ejercen el poder porque transportan un saber con el que se nutre la conciencia colectiva e individual” (Jagër, 2003, pp. 68 y 69). Hacen referencia al rol del discurso “en la producción y en la reproducción del abuso de poder o de la dominación” (Van Dijk, 2003, p. 144); y a “la reproducción de las relaciones de poder por medio del discurso... los aspectos discursivos de la lucha por el poder... el ‘poder en el discurso’ y el ‘poder sobre el discurso’” (Fairclough y Wodak, 2000, pp. 389-390). El *discurso del poder* es un discurso monológico que subordina toda dialogicidad del lenguaje y, por ende, del discurso a una sola intencionalidad, una voz monolítica, una sola ideología, una única verdad y una sola concepción del mundo: es la expresión e imposición monológica del *yo* a expensas de la subordinación, invisibilización y elisión del discurso del *otro*⁵. Gracias a esto, el *discurso del poder* se constituyó en una de las formas de poder centrales de la colonialidad en la Modernidad.

Bajtín (1989a) y Bajtín junto con Medvedev (1994) conciben el enunciado como la unidad real de la comunicación discursiva, además, como la unidad del pensamiento, porque el ser humano piensa y conceptualiza mediante enunciados complejos y completos. El enunciado “no es un cuerpo físico ni un proceso físico, sino un acontecimiento de la historia [...] Su singularidad es la de una realización histórica en una época determinada y en condiciones sociales determinadas” (Bajtín y Medvedev, 1994, p. 194). Según Bajtín (1989a), el enunciado se caracteriza por: 1) ser determinado por

5 Según Lachmann (1993), en Bajtín “El discurso del otro no es el del inconsciente (en el sentido de Lacan), sino que significa el ‘campo social de todos los hablantes’, de todos los ‘sujetos’ participantes en la comunidad lingüística” (p. 43).

la intencionalidad discursiva del hablante, los diversos géneros discursivos tienen diferentes intencionalidades; 2) tener formas típicas genéricas y estructurales, las diferentes esferas de la lengua en uso crean enunciados-tipos relativamente estables, los géneros discursivos organizan el discurso; 3) indicar un cambio de sujeto discursivo, las fronteras de cada enunciado como unidad de comunicación se determinan por el cambio de sujeto discursivo; 4) orientarse siempre hacia *otro*, el autor siempre concibe la imagen de *otro-destinatario* para elaborar y expresar su enunciado, entonces, el destinatario influye en la prefiguración del enunciado; 5) tener plenitud de sentido, lo dicho está concluido en el enunciado; 6) suponer una relación con otros discursos ajenos (pasados, presentes y futuros), el enunciado incluye ecos y reflejos de otros enunciados; y 7) implicar la posibilidad de ser contestado, ante un enunciado existe siempre la posibilidad de refutar, confirmar o complementar lo expresado.

La *Escuela bajtiniana* (conformada por Bajtín, Medvedev y Voloshinov) establece que el “enunciado” llega a ser constitutivo del “discurso”. Así como el discurso se caracteriza por su naturaleza comunicativo-dialógica, igualmente el enunciado comparte estos rasgos. Por esto existe una relación estrecha entre enunciado y discurso: “el discurso puede existir en la realidad tan sólo en forma de enunciados concretos pertenecientes a los hablantes o sujetos del discurso. El discurso siempre está vertido en la forma del enunciado que pertenece a un sujeto discursivo determinado” (Bajtín, 1989a, p. 260). Indica Bajtín (1989a) que la comprensión de un discurso o de un enunciado tiene siempre un carácter de respuesta, de ahí que toda comprensión esté marcada por la respuesta. Ahora tanto el estilo como la composición de uno y otro se determinan por los aspectos temáticos y expresivos (la valoración del hablante sobre el tema). Por lo anterior, enunciado en algunos casos llega a ser lo mismo que discurso.

El discurso es ante todo un acontecimiento verbal, comunicativo-dialógico, determinado por factores lingüísticos (fonéticos, léxicos, sintácticos y semánticos), sociales (cogniciones, actitudes, valores y prejuicios), culturales (identidad, ciencia, arte, ideología y valores) e históricos (interdiscursividad con el pasado, el presente y la proyección hacia el futuro de posibles discursos). “Discurso es la realización de la lengua en un enunciado concreto” (Bajtín, 1997, p. 157). Tal realización es compleja porque implica una serie de factores y procesos: no se trata de la simple transferencia de elementos sistémicos de la lengua en hechos verbales. El lenguaje en su manifestación sociocultural a través del discurso articula factores ideológicos, cognitivos,

estéticos y éticos. También comprende una serie de procesos: ontológicos, la constitución del ser individual y colectivo en el lenguaje, la constitución de la *vida dialógica*; sociales, “el discurso crea las condiciones para la formación de sujetos y la estructuración y configuración de las sociedades” (Jäger, 2003, p. 65), la formación de comunidades lingüísticas; culturales, la constitución y el registro verbal de la cultura como discursos cotidianos, científicos, artísticos, religiosos y éticos. Pero como ya se indicó, el discurso, como *discurso dialógico*, aunque guarde genérica y estructuralmente la naturaleza dialógica del lenguaje, puede ser estilizado, resemantizado hacia la monologicidad. Por lo cual, el discurso establece la coexistencia o no del *yo* y el *otro*, reconoce o no al *otro* como sujeto, incluye o excluye la voz-identidad del *otro*.

Entonces, la hermenéutica de la teoría de Bajtín (Bajtín, 1989a y 1989b, 1993a, 1993b, 1997; Bajtín y Medvedev, 1994; y Voloshinov y Bajtín, 1992) es relevante para la comprensión de las categorías *otredad* y *polifonía discursiva*, dos conceptos esenciales para el presente trabajo de investigación. Sin embargo, es conveniente presentar otros conceptos básicos de la teoría bajtiniana (como la comprensión, la comunicación y el dialogismo), con el fin de conceptualizar y comprender mejor estas dos categorías esenciales en el análisis de las crónicas de Indias que se propone aquí.

Abordar el problema de la *comprensión* significa ubicarse en el gran campo de las ciencias humanas y diferenciarla de la *explicación*. Al respecto, Bajtín (1989a) advierte que las ciencias humanas, ciencias del espíritu que estudian al hombre, no necesitan de la explicación para estudiar los fenómenos humanos, la “especificidad humana”; ya que en ella predomina el monologismo porque actúa una sola conciencia, un único sujeto y carece de momentos dialógicos. Estas disciplinas tienen como finalidad comprender los actos humanos, los cuales son textos en potencia que deben ser comprendidos dentro de los contextos dialógicos de sus tiempos. Para el crítico ruso, las ciencias humanas han de basarse en la comprensión. Esta implica que el “sujeto” de estudio es el ser *expresivo* y *hablante*; y que la comprensión siempre es dialógica, porque intervienen en ella por lo menos dos conciencias y dos sujetos. Además, quien comprende es participante del diálogo instaurado por el discurso que es comprendido, es decir, el observador-investigador no se ubica fuera del mundo observado: su observación hace parte del objeto observado. En consecuencia, los enunciados objeto de análisis no pueden ser comprendidos desde fuera de la enunciación.

“La comprensión misma forma parte, en tanto momento dialógico, del sistema dialógico y de alguna manera cambia su sentido total. El que comprende se vuelve inevitablemente el tercero del diálogo” (Bajtín, 1989a, p. 318). Lo anterior supone la existencia de tres sujetos implicados en las relaciones dialógico-comprensivas de los enunciados: el hablante-escritor es el primero del diálogo; el destinatario es el segundo del diálogo, cuya comprensión de respuesta es buscada por el autor; y el tercero del diálogo es el segundo destinatario, quien se constituye en un *destinatario superior*, cuya “comprensión de respuesta es idealmente certera y adquiere diversas expresiones ideológicas (Dios, verdad absoluta, juicio de conciencia humana desapasionada, pueblo, juicio de la historia, ciencia, etcétera)” (Bajtín, 1989a p. 319). El tercero del diálogo no apunta necesariamente a lo místico o metafísico, es un momento del enunciado completo que se pone de manifiesto en un análisis profundo del enunciado, apunta a la comprensión más profunda del enunciado.

De acuerdo Voloshinov junto con Bajtín (1992) y con Bajtín por su parte (1989a), la comprensión se presenta como un movimiento dialógico cuyo punto de partida es el texto dado desde donde se provienen los movimientos hacia atrás a los contextos pasados, y el movimiento hacia adelante, anticipación (inicio) de contextos futuros. No obstante, el contexto es otro texto. Pero se trata siempre de una comprensión activa, una comprensión creativa, se trata de un nuevo proceso generativo. La comprensión dialógica:

se contrapone al enunciado igual como una réplica se contrapone a otra en un diálogo. La comprensión busca para la palabra del hablante una *contrapalabra*. Sólo la comprensión de la palabra extranjera busca una ‘misma’ palabra en su propia lengua (Voloshinov/Bajtín, 1992, p. 142).

Tal proceso generativo implica que cuando se comprende un acontecimiento, tal acontecimiento es reproducido, *representado* otra vez por quien lo comprende. Entonces, comprender es “vivenciar el objeto” o el sujeto. Siguiendo con Bajtín (1989a), la comprensión se basa también en la *extraposición*, que es la ubicación desde fuera (del espacio, del tiempo, de los valores y del sentido) del sujeto u el objeto que se comprende con el fin de construir su totalidad.

En este sentido, en la cultura “la extraposición viene a ser el instrumento más poderoso de la comprensión. La cultura ajena se manifiesta más completa y profundamente sólo a los ojos de otra cultura” (p. 352). En consecuencia,

se comprende una cultura como totalidad desde la mirada de otras culturas externas, debido a que un sentido encuentra su profundidad al hallarse con otro u otros sentidos extrapuestos. Según Bajtín, una persona no puede percibir completamente su propio aspecto exterior, no lo puede ver y comprender verdaderamente en su totalidad ni con la ayuda de espejos y fotografías. Su auténtica apariencia “sólo la pueden ver y comprender las otras personas, gracias a su ubicación extrapuesta en el espacio y gracias al hecho de ser *otros*” (Bajtín, 1989a, p. 352). Es por eso por lo que el *yo* no existe como totalidad en sí mismo, sino que se completa a partir de la extraposición con la mirada del *otro*.

También la valoración social e individual están relacionadas con la comprensión; es imposible la comprensión sin valoración: estas son simultáneas y constituyen un acto total. Quien comprende se aproxima al “sujeto” o al objeto-discurso de la comprensión, con base en una visión del mundo propia y ya formada, con su punto de vista, desde su posición. Pero la valoración individual hace parte de la valoración social (producto de relaciones dialógicas, de la interacción de varias conciencias) que es vital para la comprensión del enunciado en la medida en que “la valoración social determina todos los aspectos del enunciado, impregnándolo de lado a lado” (Bajtín/Medvedev, 1994, p. 196). De acuerdo con Bajtín y Medvedev (1994), la valoración social es la actualidad histórica que relaciona la existencia singular del enunciado con la plenitud y el carácter general de su sentido. La valoración social hace posible la unidad de sentido de los signos y de la realidad en los enunciados concretos.

Bajtín (1989a, 1989b, 1993a y 1993b) considera a la comunicación verbal como uno de los campos más vastos del intercambio comunicativo, que da lugar a diversas formas de enunciaciones, respecto de diversos tipos de intercambio comunicativo social. La comunicación es un fluir, un transcurrir permanente y simultáneo en el transcurrir de la vida y de la historia, un fluir desde el pasado, por el presente y hacia el futuro; la comunicación verbal es la parte esencial de la vida y de la historia. Por otra parte, la enunciación “es solo un momento, una gota en el río de la comunicación verbal, río ininterrumpido, así como es ininterrumpida la vida social misma, la historia misma” (Bajtín, 1993b, p. 246). A su vez, las enunciaciones, como momentos de la comunicación, están dirigidas a oyentes específicos para sus comprensiones y respuestas; y constan siempre de una parte verbal (la lengua en uso) y otra extra-verbal (la situación espacio-temporal y la actitud de los hablantes ante lo que sucede, ante el transcurrir comunicativo).

Por lo anterior, se podría sostener que la comunicación, el ser y el lenguaje constituyen una unidad indisoluble en el transcurrir de la vida y de la historia de los seres humanos. La comunicación da existencia al ser y al lenguaje, es meta-cosmos del ser y del lenguaje. El ser se constituye identitaria y comunicativamente gracias al lenguaje; mientras que el lenguaje es tangible en el ser y en la comunicación. Por ello, “*la esencia efectiva del lenguaje está representada por el hecho social de la interacción verbal, que es realizado por una o más enunciaciones*”⁶ (Bajtín, 1993b, p. 246). Tal unidad es posible gracias a las relaciones dialógicas que establecen la comunicación auténtica en la que se reconoce la *otredad* ontológica, cognoscitiva, ética, estética e ideológica (individual y colectiva); las relaciones dialógicas conforman al ser como *yo* y el *otro*; y, como ya se ha reiterado, las relaciones dialógicas hacen parte de la naturaleza del lenguaje, son su esencia.

El Círculo de Bajtín (Bajtín, 1989a, 1989b, 1993a, 1997; Bajtín y Medvedev, 1994-; y Voloshinov y Bajtín, 1992) encuentra que cuando se analiza la lengua viva en el discurso, ni la lingüística ni la estilística ni la literatura tratan los problemas de la dialogización lingüística, principalmente del dialogismo interno relacionado con la polifonía discursiva y el diálogo estilístico: “La filosofía de la lengua, la lingüística y la estilística, nacidas y formadas en la corriente de las tendencias centralizadoras de la vida de la lengua, han ignorado el plurilingüismo dialogizado” (Bajtín, 1989b, p. 91). Los fenómenos de dialogismo interno en la novela se dan principalmente por el uso de *géneros intercalados*. Tal dialogismo se presenta como pluriestilismo⁷, plurilingüismo⁸, plurivocidad (polifonía) y palabra bivocal⁹.

A partir del descubrimiento de una gradualidad dialógica en los discursos, particularmente en el discurso de la novela, Bajtín (1989b) establece dos tipos de dialogismo: el *dialogismo externo* y el *dialogismo interno*. El externo es la manifestación de la plurivocidad sólo en la superficie del discurso (en

6 Cursivas en el original.

7 El *pluriestilismo* hace referencia a la intervención de diversos estilos literarios y no literarios en el discurso de la novela, género estético pluriestilístico por excelencia.

8 Bajtín (1989b) estudió el *plurilingüismo* en el discurso novelístico, el cual consiste en la integración en el discurso de la novela de múltiples lenguajes sociales y conduce a la inclusión en el mundo novelesco de diversos horizontes ideológico-verbales de profesiones, castas y grupos sociales confrontados dialógicamente.

9 La *palabra bivocal* es la que “Sirve simultáneamente a dos hablantes, y expresa a un tiempo dos intenciones diferentes” (Bajtín, 1989b, pp. 143-142). Ésta se halla siempre dialogizada internamente porque la emplean a un mismo tiempo dos hablantes con dos intenciones diferentes, es decir, dos voces; encarna dos expresiones simultáneas; y contiene dos sentidos y representa dos concepciones de mundo al mismo tiempo.

la estructura superficial) porque la verdad y la palabra están subordinadas a una sola intencionalidad, a un sujeto único que se impone al otro con su verdad, su ética y su estética. El interno, por el contrario, es la expresión y encuentro dialógico de varias voces histórico-culturales, ideológico-sociales y ético-cognoscitivas en los enunciados que constituyen el discurso. El dialogismo interno se da especialmente con la palabra bivocal. Por otra parte, el dialogismo interno, de acuerdo con Bajtín (1989a), supone la manifestación de un mundo ante todo verbal y múltiple, habitado por seres verbales: un universo plural que se expande en la comunicación humana como un inmenso diálogo por todos los tiempos y espacios de la humanidad. Por tanto, la comunicación desde esta perspectiva ha de entenderse como la enunciación permanente donde fluyen y refluyen (como gotas de agua) las voces del pasado, del presente y las posibles réplicas del futuro. Es un espacio en el cual se cruzan materializados, en las palabras, las conciencias, los sentimientos, los preceptos éticos, las ideologías y los conocimientos.

Todo lo anterior implica, según este pensador ruso: “la naturaleza dialógica de la vida misma”, por lo que vivir significa dialogar, participar constantemente en el diálogo, entonces, “El hombre se entrega todo a la palabra, y esta palabra forma parte de la tela dialógica de la vida humana, del simposio universal” (Bajtín, 1989a, p. 334). En este sentido, es inconcebible en una sociedad la existencia del sujeto al margen de las relaciones dialógicas entre el *yo* y el *otro*.

La *otredad* desde la concepción bajtiniana se orienta hacia lo dialógico y hacia la polifonía, y es ante todo la consideración de *igualdad* entre el *yo* y el *otro*, desde las diversas relaciones dialógicas y desde la estimación del otro como persona. La *otredad* supone la afirmación del *yo* ajeno no como objeto sino como otro sujeto. Se busca consolidar el “yo ajeno”, el “tú eres”, es decir, superar el “solipsismo ético”, la “conciencia idealista aislada” con el fin de “convertir al *otro*, de una sombra en una realidad verdadera” (Bajtín, 1993a, p. 22). Al contrario, el totalitarismo del poder se manifiesta en la comunicación mediante el monologismo discursivo y conduce a la subordinación y elisión de las voces de los *otros*. La imposición del *yo* frente al *otro* significa que ese *otro* no es reconocido como igual, es subestimado como persona, es inferiorizado y racializado, en el peor de los casos, no es reconocido por el *yo*, ni siquiera como ser humano.

Respecto a la *polifonía discursiva*, Lunacharski tomó de la música el concepto de *polifonía* y lo aplicó en el análisis de algunas obras literarias. Descubrió

que en las novelas de Dostoievski: “todas las voces que tienen un papel realmente importante en la novela representan convicciones o puntos de vista sobre el mundo” (citado por Bajtín, 1993a, p. 54). Este fenómeno fue planteado y desarrollado por la Escuela bajtiniana (Bajtín, Medvedev y Voloshinov), aunque Bajtín (1993a y 1989a) es de los miembros de esa escuela quien más profundiza sobre el análisis y la teorización de la polifonía, a partir del análisis del discurso novelesco de Dostoievski, en el cual: “*La pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas, viene a ser, en efecto, la característica principal de las novelas de Dostoievski*”¹⁰ (Bajtín, 1993a, p. 16).

Para este crítico la polifonía presenta multiplicidad de planos y contradicciones, simultaneidad de voces, coexistencia de voces ideológicas en el discurso. La polifonía también ha sido estudiada, siguiendo los postulados de la Escuela bajtiniana, como *intertextualidad* por Genette (1985) y Kristeva (1981); como polifonía textual (Reyes, 1984) o como polifonía de la enunciación (Ducrot, 1986). Tales nominaciones se refieren esencialmente a un mismo fenómeno: a la interrelación que guarda el discurso del aquí-ahora, en su forma y en su contenido, con discursos (voces diversas de la cultura y la sociedad) o fragmentos de discurso, del pasado y del presente. Es decir, es la copresencia de dos o más discursos en el proceso de la interacción discursiva, la presencia de una o más enunciaciones.

La polifonía está íntimamente relacionada con el dialogismo que supone la articulación de voces individuales y colectivas, del pasado y del presente (de la ciencia, de la vida cotidiana y del arte), en el discurso del presente comunicativo; la polifonía, en su naturaleza dialógica, articula las dimensiones diacrónicas y sincrónicas del discurso en el instante comunicativo de la enunciación, entendida esta como un momento de la comunicación verbal. Pero en términos de Bajtín, la relación auténtica entre polifonía y dialogismo es entre esta y el dialogismo interno, que supone la búsqueda inacabada de la verdad desde diversas perspectivas (pluralidad de voces ideológicas), incluso desde puntos de vista opuestos. Hay que recordar que Bajtín y su escuela llegó a concepciones teóricas sólidas sobre *dialogismo*, *autor*, *lector*, *otredad* y *polifonía discursiva* gracias a sus análisis hermenéuticos del discurso, sobre todo el discurso literario, en sus contextos sociales, culturales e históricos reales de producción y comprensión.

10 Cursivas en el original.

Hay que advertir que, aunque el concepto de *polifonía discursiva* ha sido adoptado por otros campos de las ciencias sociales, en muchos de esos casos, incluso en algunos análisis específicos de los ECD, este no es concebido ni aplicado en el sentido estricto que le dio Bajtín: muchas veces se apropia bajo el tamiz del estructuralismo —en ocasiones se ha tomado únicamente como *dialogismo externo*—. Lo propio suele ocurrir con el concepto de *intertextualidad* que Genette derivó de los conceptos bajtinianos de polifonía y dialogismo, y que apunta más a las relaciones estructurales-formales entre los textos que al *dialogismo interno*. En este sentido, Zavala (1991) propone desligar el concepto de *dialogía* (dialogismo bajtiniano) del concepto de intertextualidad, asumido la mayoría de las veces como “un mosaico de reminiscencias, puramente textual” (Zavala, 1991, p. 53).

Es importante señalar que con Voloshinov y Bajtín (1992) es posible analizar la constitución y el ejercicio del poder a través del uso del lenguaje (en las prácticas discursivas), en las enunciaciones de naturaleza monológica, mediante los signos ideológicos controlados por voces ideológicas de carácter monológico. Siguiendo a Bajtín, Ponzio (1998) indica que “el signo representa (y organiza) la realidad (sínica y no sínica) desde un determinado punto de vista valorativo, según una determinada posición, a partir de un contexto situacional dado, unos determinados parámetros de valoración, un determinado plan de acción...” (p. 101). Por eso concluye, de acuerdo con el pensador ruso, que el signo siempre es ideológico, y existe una relación estrecha en todas las formas de relación social, entre las ideologías y los signos, por lo que “la ideología no existe fuera del material sínico”.

Aunque, como ya se indicó, el lenguaje es de naturaleza dialógica, las ideologías totalitarias, “ideologías oficiales” (“interpretaciones totalitaristas de la realidad social y natural”, materializadas en signos ideológicos) crean estructuras de poder y dominación con las palabras fuertemente ideologizadas. Estructuras que posiblemente se mantienen y recontextualizan con el discurso, sea este político, estético, religioso y pedagógico; y quizás, tales estructuras sobreviven de la misma manera que el signo ideológico: “El signo ideológico sobrevive gracias a su realización psicológica, de la misma manera que la realización psicológica se sostiene gracias a la plenitud ideológica” (Voloshinov/Bajtín, 1992, p. 68).

2. Contexto discursivo de las crónicas

En primer lugar, es pertinente señalar que las crónicas de Indias en el momento de su aparición gozaron de mucho interés para los europeos sedientos por conocer noticias sobre el Nuevo Mundo y, en especial, sobre las riquezas que en él había. Por lo cual algunas de estas obras circularon —no solo en Europa, sino también en las primeras colonias establecidas en América— y se tradujeron rápidamente a varios idiomas, gracias al reciente nacimiento de la imprenta (1440) y a que grandes empresas editoriales se establecieron en Sevilla y en otras ciudades españolas, donde consolidaron una industria editorial pujante y competitiva para satisfacer las necesidades de un público lector que crecía no solo en Europa sino también en las colonias. Leonard (1953) afirma que en 1500, el alemán Jacobo Cromberger, experto en tipografía y astuto negociante, llegó a Sevilla donde estableció una imprenta y más tarde otras en Lisboa y Evora; pero hacia 1542 había doce firmas editoriales en la península que competían con la empresa de Cromberger en edición e incluso en comercio de ultramar. Según Leonard, durante el siglo XVI el auge editorial en España hizo posible la difusión de la cultura literaria española a través del vasto mundo hispánico, por lo cual ni la población analfabeta estuvo al margen del mundo del libro, a pesar de la censura ejercida por la Corte y la Inquisición contra muchos libros, entre ellos las novelas de caballería.

Así mismo, la difusión de las crónicas de Indias en Europa y la recepción de estas contribuyó con la consolidación de un *discurso del poder* y de una *mentalidad colonial* que sustentaban la “*superioridad* en todos los órdenes del colonizador (héroe épico-caballeresco) sobre el colonizado. De alguna manera, las crónicas actuaron como *discursos performativos* porque, además de realizar acciones verbales discursivo-informativas sobre el Nuevo Mundo, legitimaron e hicieron posible la instauración de un mundo colonial desde una visión eurocéntrica. Esto se podrá colegir con el análisis de los *topoi* en estas obras.

En segundo lugar, es conveniente indicar que el contexto discursivo de la aparición de algunas crónicas de Indias también estuvo determinado por discursos oficiales (*Leyes de Burgos*, un *Requerimiento* y *Las Nuevas Leyes*),

que establecían unos principios jurídicos para legitimar la “conquista”. El discurso oficial trataba específicamente de la naturaleza ontológica de los pueblos prehispánicos y hacía recomendaciones sobre cómo tratarlos en su “reducción” a la *fe cristiana* y a la “obediencia” a los reyes de España. Además, surgió una especie de *contra-discurso* (*Sermón* de fray Antón Montesinos, *Montesinos y Apologética Historia Sumaria* de Las Casas) que defendía la naturaleza humana de estos pueblos originarios ante las concepciones de “bárbaros” y “salvajes” imputadas a ellos, especialmente desde esos discursos oficiales. Algunos de los postulados sobre la naturaleza de los “indios” y la legitimidad de la conquista planteados en esos discursos son reproducidos y defendidos por los cronistas en sus obras.

Ahora, estas leyes surgen con los procesos de “descubrimiento” y “conquista”, y constituían el sistema jurídico imperial: “los procedimientos legales de España como ficciones jurídicas que justifican la empresa de la conquista de América” (Marrero-Fente, 2011, p. 155). Tales leyes consolidan el *discurso del poder jurídico*; y más que “lucha española por la justicia en la conquista de América” son *discursos performativos* que rigen la acción colonizadora y el destino de los pueblos prehispánicos como subordinados al imperio español. El discurso jurídico imperial se consolidó como un mecanismo que facilitó el sometimiento de los colonizados. Por otra parte, el derecho europeo, mediante el ejercicio de una legislación muy compleja, cuyas bases fueron la asimilación-exclusión, constituyó las bases filosóficas de la injusticia de la conquista en América (Jara y Spadaccini, citados por Marrero-Fente, 2011, p. 157), y sentó los fundamentos del discurso jurídico que ha justificado el dominio imperial euroamericano sobre los pueblos colonizados bajo el régimen del sistema capitalista moderno. Este discurso jurídico estableció los derechos de los imperios sobre los pueblos colonizados y creó la injusticia como mecanismo jurídico para regir a los subordinados. Los principios jurídicos creados en tales leyes sirven de soporte argumentativo para muchos cronistas en la justificación de las acciones de los conquistadores contra los pueblos prehispánicos.

Igualmente, en el contexto discursivo de nacimiento de las crónicas de Indias es pertinente reconocer la tradición literaria —la épica antigua y medieval, la novela de caballería y los tonos líricos de naturaleza elegiaca—, porque ofrece imágenes importantes sobre la otredad (el *no europeo*). En este sentido, a pesar de la censura establecida por la Corona, las novelas de caballería y algunas obras de la épica medieval no dejaron de circular y fueron conocidas por los conquistadores, incluso por los soldados iletrados. Por

ello, en algunas crónicas los pasajes caballerescos aparecen retextualizados (representación exagerada sobre las hazañas de los héroes y las aventuras caballerescas) y los personajes de estas novelas se encarnan en los conquistadores españoles representados por los cronistas.

2.1 El *Sermón de Montesinos*

No existe un texto completo sobre el *Sermón de Montesinos*. Lo que se conoce de él está resumido por Las Casas en su *Historia de las Indias*. Se sabe, por este dominico, que un domingo antes de la Navidad de 1511, un fraile de nombre Antón de Montesinos (misionero dominico español enviado al Nuevo Mundo para evangelizar a los indígenas) predicó en una iglesia de la isla Española un sermón de carácter revolucionario dirigido contra los conquistadores por los abusos y el tratamiento que daban a los indígenas. “El sermón, predicado ante la ‘mejor sociedad’ de la primera ciudad española establecida en el Nuevo Mundo, intentaba conmover y aterrorizar a los oyentes” (Hanke, 1959, p. 40). Véase el siguiente fragmento de este sermón:

[...] todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les daís incurrén y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? [...] ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo (Montesinos, citado por Las Casas, 1956, vol. III, pp.13-14).

El sermón causó gran descontento entre los españoles, quienes pidieron amonestaciones contra Montesinos porque consideraron ese discurso como “una negación escandalosa de la soberanía del rey en las Indias” (Hanke,

1959, p. 41). Este sermón se constituye en un hecho fundamental, pues inaugura un arduo debate, que perdurará durante varios siglos, respecto a la concepción sobre los colonizados, el tratamiento que debía dárseles y el reconocimiento de ellos en la jerarquía étnica establecida por el eurocentrismo. Por otra parte, el sermón significó el comienzo de la defensa a los pueblos prehispánicos encabezada por algunos frailes, que condujo la preocupación de los reyes, no tanto por las vejaciones y maltratos contra esos pueblos, sino por la “conciencia real” y por el agravio causado a los conquistadores con las fuertes palabras de Montesinos.

2.2 Las *Leyes de Burgos*

La agitación causada por el *Sermón* llegó hasta España, el propio Montesinos compareció ante el rey a quien expuso los maltratos de los conquistadores a los “indios”; entonces su majestad ordenó una reunión de teólogos y consejeros reales en una junta para que elaboraran unas leyes con el fin de mejorar la situación en las Indias. El 27 de diciembre de 1512 fueron promulgadas las *Leyes de Burgos* por el monarca don Fernando, luego de aprobadas, el 28 de julio de 1513 fueron enmendadas. Las *Reales ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los yndios* en 1512 “constan de 35 ordenanzas, muy exhaustivas, cuyo denominador común es la función protectora y humanizadora del “indígena, al objeto de conformar su propio estatuto civil, basado en la dignidad, el trabajo y la libertad” (Sánchez, 2012, p. 2). Pero una cosa pensaban los miembros de la Corona, preocupados por la posibilidad de la condenación de sus almas por permitir que en sus territorios se cometieran crímenes atroces, y otra pensaban los conquistadores y encomenderos quienes reaccionaron ante esos mandatos reales, emprendieron disputas jurídicas y teológicas para legitimar la explotación a los pueblos prehispánicos y no parar en su maltrato y su exterminio.

Estas ordenanzas obligaban a los encomenderos a dar un buen trato a los indígenas —evitando la fuerza y la violencia—, a evangelizarlos —como lo mandaban las bulas papales, construyendo nuevas iglesias y enseñándoles a orar—, a alfabetizarlos, a ofrecer con la ayuda de los franciscanos una educación especial durante cuatro años a los hijos de los caciques, a darles vivienda y alimentación a los “encomendados” y a proteger a las mujeres embarazadas —a quienes no se les podía obligar a trabajar en las minas—. Se ordenaba no castigar a los “indios” injustamente; también se estipulaba que los *repartimientos* de “yndios” no podían ser inferiores a 40 ni mayores

de 150. Sin embargo, “las leyes de Burgos fueron un cambio formal del discurso jurídico porque no hay diferencia entre éstas y los objetivos finales de la doctrina militar de la conquista” (Marrero-Fente, 2011, p. 164); justificaban la explotación y la esclavitud de los pueblos originarios, a pesar de que regularan la violencia de los conquistadores contra ellos.

Aunque la Corona española reconocía la “libertad” y “humanidad” de los pueblos prehispánicos, se hacía hincapié en que debían estar bajo el dominio de los colonizadores, como “encomendados” para que fueran convertidos al cristianismo y “civilizados”, ya que se hacía evidente que eran inclinados a la “ociosidad y malos vicios”, comportamientos imputados a estos pueblos por la mayoría de los cronistas. Además, se les obligaba a trabajar nueve meses al año para los españoles y que los tres meses restantes trabajaran en sus propias haciendas. Tres frailes de la orden de los Jerónimos fueron enviados a América con las *Ordenanzas* y con el *Requerimiento*, para que fueran aplicados y modificados según las circunstancias.

2.3 El *Requerimiento*

El enfrentamiento entre los defensores de los encomenderos —a cargo del franciscano Espinel y del bachiller Fernández de Enciso— y los de los pueblos prehispánicos —encabezados por Montesinos y fray Bartolomé de las Casas— obligó a los colonizadores a interrogarse, en la Junta de Burgos, por la legitimidad respecto de sus guerras y dominio sobre los pueblos originarios de América. Otras preguntas relacionadas con el asunto fueron la legitimidad de la donación papal a los reyes de España, la naturaleza de los indígenas y de qué forma debían “gobernar” los reyes a los pueblos prehispánicos. Respecto de este enfrentamiento, “por esta época los partidarios de los indios impidieron que zarpara una expedición hacia las Indias hasta que se elaboraran instrucciones adecuadas para asegurar que los futuros pobladores no harían guerras injustas contra los indígenas” (Hanke, 1959, p. 61). Se trataba de la expedición de Pedro Arias Dávila (Pedrarias) que traería al Nuevo Mundo a muchos cronistas y conquistadores destacados. Enciso era uno de ellos, quien ante el retraso de la Expedición, inspirado en la Biblia, halló la justificación de la conquista, “expuso sus argumentos ante la Junta y estos fueron aceptados y presentados ante el Rey que pidió que se hiciera de todo ello un documento formal. Es así como nace el *Requerimiento*” (Fernández-Herrero, 1992, p. 213). De acuerdo con algunos autores, este documento fue redactado por López de Palacios Rubios.

El texto del *Requerimiento* señala que Dios cedió su poder en la tierra al Papa para gobernar a todos los seres humanos. Recuerda la donación papal de las islas y tierras del mar Océano a los reyes de España, “domadores de gentes bárbaras”. En virtud de tal donación, los “indios” podían ser requeridos para que cedieran sus tierras a los representantes de los reyes y fueran vasallos del monarca. Véanse dos apartes del *Requerimiento*:

Por ende, como mejor puedo, vos ruego y requiero que entendays bien esto que os he dicho, y tomeys para entenderlo e deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcays a la Yglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Summo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y a la Reyna doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores e señores y Reyes destas islas e tierra firme, por virtud de la dicha donaçion y consintays e deys lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho.

Sy no lo hizieredes, o en ello dilaçion maliçiosamente pusieredes, çertíficoos que con el ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros, y vos haré guerra por todas las partes e maneras que yo pudiere, e vos subgetaré al yugo e obediencia de la Yglesia e de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporné dellos como Sus Altezas mandaren, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vassallos que no obedecen ni quieren reçeibir a su señor y le resisten y contradizen; y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren, sean a vuestra culpa y no de Sus Altezas, ni mia, ni destos cavalleros que conmigo vinieron y de cómo los digo y requiero, pido al presente escriuano que me lo dé por tesimonio signado, y a los presentes ruego que dello sean testigos (Fernández-Herrero, 1992, p. 214).

El soporte jurídico del *Requerimiento* es el derecho canónico (teocéntrico) que establece una jerarquía de poder sobre la tierra que desciende de Dios al Papa, máxima autoridad sobre todos los pueblos, incluidos los no cristianos, quien a su vez otorga poder a los emperadores cristianos para que ejerzan gobierno y dominio sobre los pueblos cristianos y puedan “reducir” a los “infieles” al cristianismo y a la “civilización” europea.

El *Requerimiento* se constituyó desde que fue aplicado en el Nuevo Mundo en el soporte legal de la “guerra justa” contra los pueblos prehispánicos, de su explotación, esclavización y exterminio. La aplicación del mandato de este documento real fue curiosa y ridícula, pues, siguiendo la crónica de

Fernández Oviedo, se evidencia que en algunos casos se daba lectura al texto sin que los “indios” estuvieran presentes, previo al desembarco de los españoles, frente a poblados abandonados o desérticos —muchas veces sin que fuera traducido para ser comprendido— y antes de llegar a los poblados indígenas para luego empezar las guerras. Otras veces fue leído ante prisioneros atados por el cuello. Este documento fue alabado por algunos conquistadores, pero criticado por otros, sobre todo por la forma en que era aplicado.

A juicio de Marrero-Fente (2011), el *Requerimiento* es el documento que contiene la defensa mejor elaborada respecto del derecho de la conquista del imperialismo español sobre los pueblos prehispánicos; el texto no era una ley como tal sino “un mandamiento de gobernación” que no podía ser cuestionado por los “indios”. Documento que legitimaba la invasión y colonización europea, sustentada en la supuesta “superioridad” en todos los órdenes de los colonizadores sobre los colonizados. Sintetizaba el principio de la *guerra justa* contra los pueblos precolombinos y les imputaba no solo las causas sino también las consecuencias nefastas de tal guerra.

2.4 Las Nuevas Leyes

En Barcelona, el 20 de noviembre de 1542 el Emperador Carlos V promulgó las *Nuevas Leyes de Indias*, ante el pedido de los clérigos Montesinos, Córdoba y Las Casas, quienes advirtieron al Rey que su alma podría condenarse si permitía que, en su nombre, se siguieran cometiendo crueldades y abusos contra los indígenas (Fernández-Herrero, 1992, p. 217). El rey ordenó que se creara una junta con personas de ciencia y conciencia para que estudiaran las encomiendas. La junta discutió durante siete largos meses sobre los derechos de la conquista y la esclavitud de los “indios”. Estas leyes buscaban remediar la situación adversa por la que atravesaban los pueblos originarios por la violencia y crueldades de los colonizadores que no cesaban y habían exterminado ya buena parte de la población. Para ello, revocaban o limitaban el derecho de los españoles para obtener tributos y servicios de los indígenas (Hanke, 1959, p. 149). Esto causó gran descontento entre los encomenderos, como lo testimonian algunos cronistas.

Las *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por Su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*, de acuerdo con Fernández-Herrero (1992), estaban constituidas por 35 leyes, con una adición de seis realizada el 4 de junio de 1545, en Valladolid. En

ellas se pueden establecer siete bloques: el primero, que comprende las leyes 1-9, establece la organización del Consejo de Indias, y se destaca la obligación de los miembros de procurar la conservación, buen trato y buen gobierno a los “indios”; el segundo, las leyes 10-19, establece la reorganización administrativa de las Indias, se crea una audiencia en el Perú y otra en Nicaragua y Guatemala y se otorgan facultades a las audiencias existentes; el tercero, las leyes 20-25, prohíbe la esclavitud de los “indios” y ordena que sean tratados como vasallos libres de la corona de Castilla; el cuarto, las leyes 26-32, regula y reforma el sistema de encomiendas e imponen el buen trato y la instrucción religiosa a los encomendados; el quinto, las leyes 32-37, impone la obligación de pedir licencia a las audiencias para realizar descubrimientos, y prohíbe que en su realización se cautiven “indios”; el sexto, que se refiere a la ley 38, regula el acto de pedir merced; y el último bloque, el séptimo, que abarca la ley 39, establece el sistema tributario y ordena que los “indios” de Cuba y La Española no estén sujetos a tributos. Como ya se indicó, la difusión de las leyes nuevas causó rebelión de los conquistadores en México y Perú, por lo cual el emperador se vio obligado a revocar algunos aspectos de estas leyes, y no se logró el objetivo de Bartolomé de las Casas, la abolición de las encomiendas.

2.5 El *debate* Las Casas-Sepúlveda en la Junta de Valladolid

En el contexto originado por la polémica que venía desde 1511 respecto de la legalidad de las conquistas españolas en América, se dio en Valladolid en agosto de 1550 un debate muy fuerte entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El dominico defendía la condición humana de los pueblos prehispánicos y la necesidad de darles buen tratamiento en su conversión al cristianismo. Él consideraba injustas las guerras y el maltrato contra ellos, mientras que el humanista cordobés defendía la “guerra justa” contra los pueblos prehispánicos por ser “bárbaros” e “infieles”; creía que era lícita la violencia como forma de predicación, y, a partir de los postulados aristotélicos sobre la servidumbre, consideró legítima la esclavización de los “indios”.

Hay que señalar que desde un poco antes, al inicio de la polémica generada por Montesinos, se había dado una postura sobre la autoridad del Papa y sobre el dominio legítimo de los infieles sobre sus tierras, por John

Mair en 1510. Para Mair (teólogo escocés), el Papa no es señor temporal de todo el orbe, ni tampoco se puede aceptar que el emperador sea señor del mundo entero, pues no ha habido uno que haya gobernado sobre todos; además, considera que los infieles tienen derecho legítimo sobre sus territorios, pero lo pueden perder si se oponen con las armas a la evangelización de los cristianos o si la permiten pero no se convierten. De manera explícita Mair aborda el tema de la legalidad de la ocupación de las Indias y parece estar de acuerdo con la conquista por los motivos de evangelización y “civilización” de los “bárbaros” (Beuchot, 1998). Estas ideas influirán poderosamente en el pensamiento de su discípulo Francisco de Vitoria, de quien fue profesor en París.

Sobre la legitimidad de la conquista de las Indias por los españoles intervinieron ilustres teólogos, filósofos, juristas y clérigos, entre ellos se destacaban Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Matías de Paz y Palacios Rubios. Vitoria justificaba la conquista por la necesidad de evangelizar a los pueblos originarios y la “guerra justa” contra ellos en la protección de la integridad de los evangelizadores. Domingo de Soto era partidario de las ideas de Vitoria, de que es justo ir contra los “indios” por sus acciones tiránicas de canibalismo y sacrificios humanos. Aunque la discrepancia se da sobre la forma como se realiza la conquista, todos están de acuerdo con esta como un medio para lograr la conversión de los pueblos prehispánicos a la fe cristiana y su “civilización” según las “buenas costumbres” de los europeos.

Respecto al análisis de los textos y debates jurídicos del siglo XVI es pertinente recordar, con Marrero-Fente (2011), que los estudiosos analizan la violencia de la conquista como algo externo al derecho español y tratan de exonerar el derecho de la justificación de la violencia, separándolo de las acciones de los conquistadores. Pero “en realidad, el derecho español justificó estas prácticas de agresión imperialista, porque la Monarquía actuaba como instancia inapelable en la distribución de la justicia” (Marrero-Fente, 2011, p. 168). Todos los textos jurídicos, cuyas bases fueron el derecho canónico y el derecho natural, que surgieron durante el “descubrimiento” y la “conquista” de América significaron la consolidación del *discurso jurídico imperial* instaurado en la modernidad como un *discurso de poder*, que legitimó desde 1492, con las *Capitulaciones de Santa Fe de Granada* entre Cristóbal Colón y los Reyes Católicos el 17 de abril, las acciones violentas de invasión, explotación, esclavización y exterminio de los colonizados por los colonizadores imperiales.

Pero el discurso jurídico imperial guarda relaciones polifónicas con la *Política* de Aristóteles, el derecho romano y el medieval. Así, según Roa de la Carrera (2011), las ideas de Aristóteles sobre justicia conmutativa y distributiva llegan a las *Capitulaciones* a través de las *Siete partidas* de Alfonso X (que se fundamenta en la *Política* de Aristóteles), pues en aquellas se parafrasea la definición jurídica del rey y de las leyes de Alfonso X. Mientras la justicia conmutativa entre dos individuos explica las *Capitulaciones*, la justicia distributiva determina los galardones otorgados por los reyes por los trabajos y servicios recibidos. Del derecho romano, a través de las *Siete partidas*, el discurso jurídico imperial toma, entre otros, el concepto de *occupatio* ('ocupación'), "equivale a tomar posesión de una cosa que no pertenece a nadie y a la que se designa *res nullius*" (Marrero-Fente, 2011, p. 157). Entonces, entender el *discurso jurídico* consolidado a partir de las leyes, juntas y debates, es crucial para entender la representación de los pueblos prehispánicos y las acciones del colonialismo europeo en América. Es poder entender la génesis y consolidación del *discurso jurídico del poder imperial* que ha legitimado la colonización euroamericana y la injusticia contra los colonizados en todos los continentes desde la aparición del *sistema mundo capitalista* en el seno de la Modernidad.

3. Esquemas argumentativos sobre la representación de los pueblos prehispánicos

En el presente apartado se hace la interpretación sobre las formas de representar a los pueblos prehispánicos en las crónicas de Indias a partir de los esquemas argumentativos (*topoi*) más relevantes en la constitución de la imagen de ellos como “bárbaros-salvajes”. Con base en el examen de los *topoi* discursivos se da respuesta a las preguntas: ¿cómo se justifica la representación que se hace en las crónicas sobre los pueblos prehispánicos, a través de la nominación y la predicación?, y ¿cómo se legitiman las acciones realizadas contra ellos por los “conquistadores”? También se trata los estatus ontológico, epistemológico, ético y estético que les fueron atribuidos por los colonizadores europeos, de acuerdo con las concepciones que la tradición discursiva filosófica, histórica, jurídica y teológica cristiana había creado sobre los “bárbaros”, “salvajes” e “infieles”.

La teoría de los *topoi* se inició con Aristóteles (1981, 2007), con su teoría sobre los tópicos, entendidos como “lugares comunes” que implican tipos de razonamiento sobre lo probable; son formas abstractas o generales ligadas a las conclusiones dialécticas y retóricas. Por ello, los hablantes o los escritores generan discursos a partir de los *topoi*, que se constituyen en sistemas de comprensión de la realidad. Estos, en la mayoría de los casos, no son elaboraciones producto del acuerdo o del consenso de los miembros de una sociedad o una cultura: los *topoi* como esquemas interpretativos, prejuicios o actitudes pueden ser impuestos (por grupos minoritarios-dominantes de tendencias ideológicas, religiosas, éticas o estéticas), generalmente mediante procesos de colonización, confrontación e interacción entre culturas y grupos sociales. Funcionan como una pauta para elaborar buenos argumentos de naturaleza constructiva o persuasiva, destructivos o disuasivos (Vega, 2004, p. 288). Permite discurrir los puntos de vista sobre temáticas filosóficas, jurídicas, políticas, ideológicas, religiosas, morales, entre otras, con el fin de persuadir o disuadir sobre determinado punto de vista. Hay dos enfoques sobre los *topoi*, el de *La teoría de la argumentación en la lengua* de Anscombe y Ducrot (1994) y el de los *topoi* discursivos.

Para la teoría de la argumentación en la lengua, los *topoi* como esquemas abstractos son representaciones ideológicas que no aparecen explícitamente, sino que se hallan en el sistema de la lengua, que “comporta en efecto toda una ideología subyacente” (Anscombe y Ducrot, 1994, p. 248). Siguiendo con estos teóricos de la lengua, se tiene que:

De forma general, el uso de estos *topoi* tiene como finalidad la construcción de representaciones ideológicas que no se declaran como tales, y su grande poder persuasivo procede del hecho que, si bien el locutor los convoca libremente, estos *topoi* se presentan como si fueran exteriores a él, y consecuentemente, objetivos (p. 249).

1. Se debe indicar que la teoría de los *topoi* de Aristóteles es revisada y complementada por la teoría de la argumentación en la lengua. A partir de esta redefinición, el *topos*, según Anscombe y Ducrot, presenta tres propiedades fundamentales:
2. Es un vínculo socialmente compartido, como mínimo por parte de algún grupo social;
3. Es una regla general (en el plano de la cognición social) que posibilita una argumentación particular y, por lo tanto, tiene un carácter relativamente estable; y es una regla gradual, de forma que se puede expresar como “a más A, más B”.

Con base en tales propiedades, el *topos* pertenece al campo de las interacciones sociales; es de tipo normativo; permite la realización de encadenamientos argumentativos. Es “garante de encadenamientos argumentativos” (Anscombe y Ducrot, 1994, p. 217), cuya estructura es argumento/conclusión, y, como regla, es gradual.

Anscombe y Ducrot plantean dos clases de *topoi*: los intrínsecos y los extrínsecos. Los primeros establecen su significación en la unidad léxica: “lo que caracteriza a los *topoi* intrínsecos es que están siempre presentes potencialmente en las unidades léxicas” (Anscombe, citado por Bruxelles y de Chanay, 1998, p. 362). Los segundos, de acuerdo con estos autores, se presentan cuando “el encadenamiento se hace mediante otros *topoi* (o formas tópicas) distintos de los *topoi* (o formas tópicas intrínsecas)”; estos son “construidos en el discurso” (Bruxelles y de Chanay, 1998, p. 349). Así mismo, indican que ciertos *topoi* pueden existir bajo la forma intrínseca y la extrínseca. Los últimos pueden llegar a lexicalizarse y a vincularse con palabras cuyo significado configuran.

Anscombe (1995) señala que la teoría de los *topoi* tiene como propósito general establecer una teoría de la interpretación de los enunciados, una teoría del sentido de los enunciados. Además indica que “el sentido profundo de un enunciado está constituido por las estrategias discursivas que presenta y está destinado a establecer. No se trata de un sentido estático sino al contrario dinámico” (p. 189). Según él, los *topoi* son principios generales que sirven de apoyo al razonamiento, pero no son ese razonamiento. Son intralingüísticos y están presentes en la lengua; son graduales, permiten el paso de un argumento a una conclusión en una secuencia.

Respecto a los *topoi* discursivos, hallamos otras reflexiones destacadas como las de Martí (2009), quien señala:

los *topoi* se plantean como un principio previo a la interacción (al nivel de las creencias sociales) [...] el *topos*, pues, permite dar sentido a un discurso concreto, y constituye un mecanismo cognitivo básico a partir del cual interpretamos la realidad e interaccionamos (p. 4).

Igualmente indica este autor que “un discurso se apoya en un conjunto de *topoi* que esquematiza sistemas cognitivos representables en una estructura o red de relaciones tópicas” (p. 5). En estas ideas se hace hincapié en la función cognitiva de los *topos* en la constitución argumentativa de los discursos y en los procesos de comprensión de estos.

Por ello, el hablante o el escritor generan discursos a partir de los *topoi*, que se constituyen para ellos en sistemas de comprensión de la realidad. “El orador/locutor/autor debe hacer suyas, en principio, estas opiniones para obtener finalmente la adhesión a las nuevas proposiciones o valores que son los suyos” (Meseguer y Villanueva, 1998, p. 31). Además, el destinatario o lector de tales formas de comunicación deberá también remitirse a dichos sistemas para poder comprender esos discursos. En este sentido, los *topoi*, “lugares compartidos” por los miembros de una cultura, son muy importantes, asimismo, en los procesos de comprensión discursiva, en la medida en que articulan en el discurso generado la *doxa* del otro, del interlocutor-destinatario.

Las concepciones de *topoi*, según Plantin (2009a, 2009b, 2009c, 2002), presentan una riqueza conceptual de gran valor para la teoría de los *topoi* en particular y para la de la argumentación en general. Para él, los *topoi* cumplen una función de conexión argumentativa y de soporte cognitivo: “los *topoi* constituyen un nivel de aprehensión de los fenómenos de conexión

argumentativa, un punto de referencia cognoscitiva, integral de la lógica y del endoxal". (Plantin, 2009c, p. 14). Desde una perspectiva ontológica, los tópicos expresan una ontología popular que oscila entre lo cognoscitivo y lo lingüístico.

Siguiendo con el pensamiento de Plantin (2009c), un *topos* es un diseño capaz de formalizar y en consecuencia generar argumentaciones concretas. De acuerdo con él, desde el punto de vista discursivo, los *topoi* son discursos argumentativos muy generales a los que se vinculan discursos argumentativos específicos mediante relaciones de derivación y de reformulación. Los tópicos contienen diversas alternativas de uso que les permiten servir a distintas finalidades.

En la época actual hay aportes significativos sobre los *topoi*, respecto de los aspectos teóricos y su aplicación en diversos análisis. En este contexto, es de gran importancia la aplicación de la teoría de los *topoi* no solo al análisis de la lengua como sistema lógico-gramatical, sino también a los análisis del discurso y de otras formas argumentativas no verbales, como la argumentación semiótica. Es pertinente resaltar los aportes de la teoría bajtiniana que ha sido la base de otros teóricos de los *topoi* como Anscombe, Ducrot, Mesguer, Villanueva, por mencionar algunos.

Finalmente, se puede afirmar, de acuerdo con la teoría bajtiniana, que los *topoi discursivos* son voces argumentativas implícitas que permanecen en discursos orales o escritos, anteriores o contemporáneos a los discursos concretos del *aquí-ahora* de la enunciación. Por eso, dichas voces (cognoscitivas, epistémicas, ideológicas, religiosas, éticas, estéticas, entre otras) están implícitas en los procesos de generación y comprensión de los discursos. Pero estas voces (*topoi*) no cumplen únicamente funciones lingüístico-discursivas de generación y comprensión de proposiciones y discursos: se constituyen además en principios orientadores de las acciones, las comprensiones y las actitudes de unos grupos culturales o sociales respecto de los otros. Para la determinación de los esquemas argumentativos que sustentan la representación de los pueblos prehispánicos se tendrá en cuenta únicamente los *topoi* discursivos.

Los *topoi* de la conquista y colonización de América (epistémicos, filosóficos, ideológicos, religiosos, políticos, éticos, económicos, jurídicos, entre otros) tuvieron su génesis principalmente en la visión providencialista medieval y en los discursos humanísticos del Renacimiento, con el advenimiento

de la Modernidad Temprana¹¹. Los *topoi* hicieron posible la creación y la comprensión de la realidad colonial por las crónicas de Indias a partir de unos esquemas preestablecidos de comprensión de las realidades americanas. Además, orientaron y legitimaron las acciones, las actitudes y los prejuicios de los *conquistadores-colonizadores* frente a los pueblos originarios. En este sentido, en las crónicas de Indias se pueden destacar los siguientes *topoi* discursivos: las tierras despobladas, la guerra justa, los “indios” son esclavos por naturaleza, los colonizadores son enviados de Dios, los “indios” no son humanos o, al menos, no plenamente humanos, los “indios” deben ser gobernados por hombres de razón y ellos no tienen derechos.

3.1 Las tierras despobladas

El *topoi* de las tierras despobladas tiene su origen en el discurso religioso judeocristiano, en el derecho romano y en la teología cristiana. Establece que las tierras ocupadas por pueblos diferentes a los cristianos (infieltes, bárbaros, salvajes y paganos) son tierras de nadie o son del dominio de la Iglesia cristiana bajo la autoridad del Papa, quien tiene la potestad, por mandato divino, de otorgarlas a los príncipes cristianos o consentir el dominio temporal de estas a los infieltes. Este *topoi* se constituyó, en la época moderna, en un soporte significativo para la ocupación colonial. Entonces, *poblar* las tierras vacías fue desde 1492 el imperativo de la colonización para la expansión de los imperios capitalistas europeos bajo el pretexto de la propagación de la fe cristiana.

Los teólogos y canonistas medievales —entre los primeros, Agustín de Hipona (354-430), Pedro Lombardo (c. 1100-1160) y Tomás de Aquino (1225-1274); y entre los segundos, Isidoro de Sevilla (556-636), Graciano (c. siglos XII-XIII) y Durando (1230-1296)— establecieron diferencias entre los *fieles* y los *infieltes*. En la primera categoría estaban los cristianos y en la segunda los sarracenos, los judíos, los turcos y los bárbaros; los primeros eran considerados superiores por la gracia que Dios les había dado por ser *sus ovejas*¹². En cambio, los infieltes eran considerados inferiores, según la jerarquía establecida

11 La Modernidad Temprana, según Enrique Dussel (2007), comenzó en 1492 con el *Descubrimiento* de América.

12 Según la teología cristiana, tan sólo los cristianos, ovejas del rebaño de Jesucristo, por vivir en la gracia divina, eran plenamente racionales y habían alcanzado el nivel más alto del conocimiento: habían logrado el conocimiento de Dios a través de la fe. Los infieltes por el solo hecho de serlo eran considerados inferiores en lo racional y en lo cognoscitivo.

por la divinidad, y ocupaban el segundo lugar por debajo de los cristianos, pero se ubicaban por encima de las *bestias brutas*. Ahora, los *bárbaros* y los *salvajes* algunas ocasiones fueron asimilados a los infieles, pero la mayoría de las veces fueron considerados *bestias* que no tenían en absoluto dominio ni sobre las cosas ni sobre las tierras que ocupaban. Entonces, los lugares habitados por ellos *eran de nadie*, luego, “lo que no es de nadie se concede por razón natural al que lo ocupa” (Justiniano, [533] 1889, lib. 41, tit. 1, ley 3, p. 299). De este modo, se deduce que las tierras ocupadas por *bárbaros* y *salvajes* eran “tierras despobladas” que no pertenecían a nadie y podían ser adjudicadas a los cristianos.

Los teólogos medievales creían que el Papa había recibido de Dios el poder y la jurisdicción sobre todas las criaturas de la Tierra, y que la Iglesia permitía el dominio de los infieles sobre las cosas y sobre los territorios que ocupaban; pero si obraban contra ella o blasfemaban contra Dios, debían ser despojados. Por esto, el Sumo Pontífice podía autorizar a los príncipes cristianos a someter bajo el “yugo de la fe” a los infieles a través de la *guerra justa*. Tomás de Aquino en la *Summa contra los gentiles* ([1260-1264] s. f.) y en la *Summa de Teología* ([1265-1274] 2001) establece que las criaturas intelectuales y racionales son superiores a las demás criaturas en perfección de naturaleza y en dignidad de fin (conocer y amar a Dios), y gracias a la inteligencia y la razón tienen dominio de sus actos y actúan libremente. Mientras que las demás criaturas no tienen dominio sobre sus propios actos: no son actuantes sino actuados (son instrumentos) de los seres racionales; en consecuencia, necesitan ser actuados por otros para obrar, por ello lo irracional “está sujeto a servidumbre”. Los cristianos podían reducir a servidumbre a los infieles. Respecto del dominio de los infieles sobre las cosas, este era otorgado y admitido por la Iglesia, la cual, sin embargo, podía despojarlos del dominio por causa de su infidelidad.

De acuerdo con los teólogos medievales, los infieles, los bárbaros, por no tener dominio sobre sí mismos, carecían de dominio sobre las cosas. Por ser pecadores podían perder el dominio sobre las cosas, sobre las tierras, los animales domésticos y los inmuebles: no eran dignos de dominio sobre otros ni sobre las cosas. Al respecto, Vitoria (c. 1483-1546) recuerda las palabras de San Agustín: “Agustín dice que el pecador no es digno del pan que come” ([1539] 1946, p. 50). Por su parte, Tomás de Aquino (2001) establece que el dominio de las cosas corresponde únicamente a las criaturas racionales, a los hombres, quienes son dueños de sus propios actos y pueden elegir “esto o aquello”. A su juicio, “la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle

dominador y no sujeto a dominio [...] La criatura racional puede gobernarse a sí misma, pues tiene dominio sobre sus actos y obra por sí misma" (parte I, 2001, Cuestiones 96 y 103, pp. 852 y 856). De acuerdo con Agustín y Tomás de Aquino, "las cosas que poseen los infieles no son propias de ellos", por lo cual es posible "arrebatar lícitamente las cosas a los infieles sin pecado alguno", acorde con "la naturaleza de la rapiña". En consecuencia, no se puede decir que los príncipes cristianos que arrebatan violentamente los bienes a los infieles "pecan al hacer esto, pues entonces casi todos los príncipes se condenarían" (De Aquino, 2001, segunda parte II-II [a], Cuestión, 66, p. 550). A partir de estas ideas, algunos canonistas y juristas concluyen que las criaturas irracionales no pueden tener dominio, ya que si los brutos no son dueños de sus propios actos, menos lo podrán ser de las demás cosas.

Con base en estas concepciones, desde los inicios de la Modernidad, los colonizadores europeos consideraron que las tierras de otros continentes "descubiertos" o por "descubrir" y ocupadas por "bárbaros" y "salvajes" eran tierras "despobladas" que, según el *derecho de gentes civilizadas* y el *derecho canónico*, podían ser habitadas por los cristianos sin ningún impedimento. Incluso las tierras ocupadas por infieles como los sarracenos y otros podían ser apropiadas por los cristianos: "las cosas que cojemos á los enemigos se hacen al punto nuestras por derecho de gentes, de tal suerte, que hasta los hombres libres son reducidos a nuestra esclavitud" (Justiniano, [533] 1889, pp. 32-33). Por lo cual, la invasión, el hurto, la explotación y la expropiación sobre los territorios de infieles o de "bárbaros" eran legítimos para los cristianos. En estos principios jurídicos se sustentaba la donación papal de las Indias a los españoles y a los portugueses y la anexión del Nuevo Mundo a Europa.

En tal sentido, el teólogo dominico fray Matías de Paz (c. 1468/1470?-1519) ([1512] 1954) comparte esos principios y recuerda que el canonista Ostiense y el papa Inocencio IV estaban de acuerdo con la autorización del papa, quien, como vicario de Cristo, tiene dominio y potestad sobre todo el universo. Así mismo, el jurista Palacios Rubios (1450-1524) señala que el papa "tendrá poder y jurisdicción sobre todos los infieles del mundo, incluso sobre los más remotos e ignorados de nosotros" (Palacios Rubios, [1512?] 1954, p. 101). En consecuencia, es legítimo arrebatar los bienes a los infieles, pues "no existe jurisdicción ni honor ni potestad en los infieles, por ser absolutamente incapaces" (Ostiense, citado por de Paz, 1954, p. 231). Por eso "los cristianos pueden, sin cometer delito de hurto, *sustraer, arrebatar, invadir, y ocupar los lugares y las tierras de los infieles* que no reconocen a la

Iglesia o a su dominio” (de Paz, 1954, p. 231). Esto es válido para el Nuevo Mundo. Matías de Paz señala, además, que es necesario, según lo enseña la experiencia de la evangelización cristiana, apoderarse de las tierras de los infieles para que puedan entrar los predicadores. Palacios Rubios, también apoyado en el derecho canónico, consideró lícito incorporar los territorios de las Indias a la jurisdicción del imperio español, y reitera, a partir del *Deuteronomio* (11:24): “Todo lugar en que pusiéreis el pie, será vuestro”, y del *Digesto*, “porque como no es propiedad de nadie, se concede al primer ocupante” (Palacios Rubios, 1954, p. 40); aunque considera que los infieles no deben ser despojados de sus cosas si se comportan pacíficamente con los cristianos. No obstante, recuerda que el emperador español tiene “dominio, potestad y jurisdicción” sobre las Indias y sus habitantes, gracias a la donación de Alejandro VI a los reyes de España, porque esos territorios pertenecían a la Iglesia cristiana, en ello se legitima el poder real sobre el Nuevo Mundo:

Pues en virtud de lo que damos por sentado y afirmamos como seguro, el supremo dominio, potestad y jurisdicción sobre dichas islas, pertenece a la Iglesia, a quien el mundo entero y todos los hombres, incluso los infieles, tienen que reconocer como dueña y superior, y si requeridos para ello, con arreglo a normas de derecho, o no lo hicieren, podrá la Iglesia, *ya por sí misma, ya valiéndose del esfuerzo de los Príncipes cristianos, someterlos y expulsarlos de sus propias tierras*¹³ (Palacios Rubios, 1954, p. 128).

Mientras que Vitoria (1946), apoyado en la ley divina (*lex divina*), advierte que si los “indios bárbaros” obstaculizan a los cristianos al predicar el Evangelio en sus territorios o los injurian, se les puede declarar la *guerra justa* y que por estas causas: “es lícito a los españoles ocupar los territorios y provincias de dichos príncipes y destruirlos” (p. 113). Así mismo, considera que a partir de este tipo de guerra es lícito despojar a todos los enemigos, apoderarse de sus bienes y hacerlos esclavos a todos, sean culpables o inocentes. Entonces, en el marco de *los derechos de los colonizadores*, “los españoles tienen el derecho de recorrer las provincias de los bárbaros indios, y *de establecerse en ellas*, pero sin daño alguno de los naturales y sin que puedan estos impedirselo” (Vitoria, 1946, p. 101). La aclaración “pero sin daño alguno de los naturales” es en realidad una ironía, ante la magnitud de la destrucción de los pueblos prehispánicos y muchos otros pueblos no europeos, gracias a la aplicación de esos *derechos de colonizador*. Así mismo, sostiene que aunque los indígenas se conviertan a la fe cristiana, no es conveniente que los príncipes cristianos abandonen los territorios bárbaros, sino que deben seguir administrándolos.

13 El énfasis en cursiva es propio.

En virtud de estos derechos, las expediciones de *descubrimiento*, *conquista* y *colonización* tienen como imperativos “poblar” las tierras “deshabitadas”, es decir: ocupadas únicamente por “brutos animales”, “hombrecillos” y “monos”. Por lo cual, con autorización del papa y por mandato de los reyes europeos, los colonizadores, una vez llegaban a las Indias, emprendían las acciones de *descubrir*, *asolar*, *destruir*, *ocupar*, *tomar posesión*, *poblar*, *gobernar* y *reinar* (Anexo 8), como se puede apreciar en las reiteraciones que se hacen sobre tales acciones en las crónicas de Indias. Los españoles van descubriendo todo, las tierras, el mar, el aire, la flora y la fauna: su descubrimiento tiene por objeto hallar *las tierras despobladas* y riquezas. Una vez que se “descubren”, los conquistadores imponen la soberanía imperial sobre dichos territorios. Los actos de soberanía se oficializan a través acciones como: *levantar pendones* y *toma de posesión de la tierra*. Colón (1982) tiene la misión de *descubrir* para los reyes católicos: “y plugo a Nuestro Señor Todopoderoso que en el año de 1492 descubriese la tierra firme de las Indias y muchas islas [...] Después bolví a Castilla a Sus Alteças y me tornaron a recevir la impressa ha *poblar* e *descubrir* más (p. 192). Aunque otra preocupación del Almirante, además de *descubrir* y *poblar*, era “fallar oro” y especias.

Pérez de Oliva (1991) cuenta que el Almirante, por comenzar a apoderarse de la Española, pobló en un lugar alto que le pareció apto por salud y seguridad, lo mandó fortificar lo mejor que pudo. Anglería (1964) relata que los españoles habían descubierto regiones desconocidas tan vastas que triplicaban la extensión de Europa. Cortés (2005) cuenta cómo en su campaña por México iba tomando posesión real “con los autos y diligencias necesarias” y “hacía diligencia por poblar” por “muchas partes”. Oviedo (1851) recuerda que Velázquez tomaba posesión “por sus Magestades é por Castilla”; también refiere reiteradamente sobre cómo los cristianos *descubrían*, *ocupaban* y *poblaban* las Indias. Los españoles tomaron posesión de los mares; en un acto que resulta sorprendente, Balboa tomó posesión del Océano Pacífico: “Tomó posesión de aquel mar en presencia de Chiape, con testigos y escribano” (López de Gómara, 1979, p. 94). El conquistador entró con su caballo al Océano Pacífico y luego *tomó posesión* de él.

Otros cronistas, entre ellos Núñez Cabeza de Vaca, Cieza de León y Xerez, refieren hechos en los que los cristianos *descubren*, *toman posesión*, *ocupan*, *fundan* y *pueblan* las tierras del Nuevo Mundo. Los colonizadores consideraban *despobladas* incluso las ciudades y poblados indígenas; en virtud de esto, Alonso de Ojeda “envió a *poblar* el pueblo que tengo dicho

(Calamar), y por su teniente a Francisco Pizarro, que fue el primer capitán cristiano que allí hubo” (Cieza de León, 2005, p. 29). En este contexto, el *Requerimiento*, como documento jurídico de la *ley divina* y del *derecho de gentes*, recordaba a los colonizados de dónde provenía el *poder* sobre la Tierra y sobre las criaturas que la *ocupaban*: el poder emanaba de Dios, quien lo concedía en la Tierra directamente a la Iglesia cristiana, en lugar de Él, que a la vez lo otorgaba a los reyes; y por voluntad de Dios la Iglesia era la dueña de toda la tierra y el papa como máxima autoridad de esa institución podía dividir, distribuir y conceder territorios a los reyes cristianos según su voluntad. Por ello el papa Alejandro VI había donado las Indias a los reyes de España; por eso también se requería que los pueblos originarios cedieran la tierra a los cristianos, a quienes les pertenecía, y se sometieran a la obediencia de dichos reyes. Si no lo hacían, ellos podían tomar los territorios por la fuerza, causarles grandes daños, despojarlos de sus bienes y esclavizarlos. Esta lógica de *poder teocrático* causó sorpresa y estupefacción a algunos caciques indígenas.

Por ejemplo, el cronista Martín Fernández de Enciso relata que cuando requirió —les dio a conocer el *Requerimiento*— de parte del rey de Castilla a dos caciques de la región del Sinú en Colombia “dixeron que el Papa debiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey que pedía y tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros” (Fernández de Enciso, [1519] 1948, p. 221). Además, a juicio de los colonizadores, las tierras “despobladas”, es decir, ocupadas y cultivadas por los “indios”, podían ser aún más productivas si se convertían en “tierras de cristianos”, ya que los indígenas eran “holgazanes” y por ser “hombres faltos razón” su trabajo de la tierra era menos productivo que el de la “gente de razón”. Entonces, estas “tierras extrañas”, por estar ocupadas por “bárbaros”, eran de nadie, porque, como se recordaba a partir de la teología y del derecho canónico, “las criaturas irracionales ni siquiera tienen dominio sobre ellas mismas”.

3.2 La guerra justa

La *guerra justa* consiste en que los civilizados, en especial los cristianos, podían declarar la guerra a los paganos, a los infieles y a los bárbaros si se oponían u obstaculizaban la predicación del evangelio, o si impedían el bienestar económico de la cultura que se autodefinía como civilizada y que por razones económicas se expandía en sus territorios. La doctrina colonial de la “guerra justa” tiene soportes filosóficos, jurídicos y teológicos desde la

antigüedad grecolatina. Los principios de la *guerra justa* fueron adaptados por los colonizadores europeos (reyes, juristas y teólogos) a la legislación en el Nuevo Mundo y fueron tomados directamente del derecho romano, compendiado en *Instituta-Digesto* del emperador Justiniano.

Es pertinente indicar que las acciones colonizadoras relacionadas con invasión, guerra, esclavización, secuestro, exterminio y saqueo de cultivos y recursos minerales son legitimadas por la doctrina *la guerra justa*, la guerra que es justa para el colonizador quien se permite cometer todo tipo de injusticias contra el colonizado. La guerra justa de los europeos contra los pueblos no europeos se ha constituido en el soporte fundamental de la colonialidad desde comienzos de la Modernidad hasta nuestros días. Tal principio determina de manera explícita que los pueblos considerados por el colonizador “más civilizados” dominen y gobiernen a los “menos civilizados”.

La filosofía política griega y el derecho de la Roma antigua aportaron a la consolidación de la *doctrina de la guerra justa*. Aristóteles destaca la guerra como un medio importante para el hombre racional. De acuerdo con el filósofo estagirita, *la guerra es un medio natural para adquirir* porque comprende la caza de animales bravíos y de los hombres que, nacidos para obedecer, se niegan a la sumisión (Aristóteles, 1932, p. 20); y asegura que el vencido se reconoce como propiedad del vencedor; entonces, la guerra es considerada como un medio legítimo para proveerse esclavos.

En este contexto, Ruiz (2004) señala que la reflexión de carácter jurídico moral sobre la guerra comenzó en Roma con Cicerón (106-43 a. C.) y fue recuperada por la tradición escolástica medieval. A partir de la teología cristiana se consolidó el principio de la *guerra justa* cristiana; Agustín de Hipona, en *La ciudad de Dios*, señala que la causa de que el sabio declare *guerras justas* se debe a la injusticia del enemigo, y justifica la guerra para hallar la paz. Quien amplía el concepto de la guerra justa es Tomás de Aquino en la *Suma de Teología*, obra en la cual determina la *licitud* de la guerra y establece tres condiciones para que “sea justa”: la primera es “la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra”, por lo que no es lícito que cualquier persona declare la guerra, debe declararla una persona con autoridad; la segunda “causa justa” establece que quienes sean atacados “lo merezcan por alguna causa”; y la tercera, “que sea recta la intención de los contendientes”, o sea, que tenga como finalidad “promover el bien” o “evitar el mal” (De Aquino, 2001, parte II-II [a], Cuestión 40, pp. 337-338). Estas son las causas de la *guerra justa* que han sido tenidas en cuenta hasta

nuestros días y han legitimado las invasiones y sojuzgamiento de pueblos y naciones por los imperios colonizadores.

Es pertinente recordar que la cristiandad, desde la época medieval, venía justificando la *guerra santa* contra los infieles y los paganos, como una “causa justa”. De acuerdo con Le Goff (1999), Urbano II en 1095 “encendió el fuego de la cruzada” que fue luego atizado por San Bernardo en 1146, en el contexto de “una lucha” o guerra justa contra los infieles, porque se creía que la victoria de los cristianos consolidaría la *República Cristiana conquistadora* que unificaría el pensamiento y la acción de la humanidad según la cosmovisión cristiana. En este sentido, a partir de la teología, la guerra de los cristianos contra los infieles, paganos y herejes era necesaria y justa. Por lo cual, y bajo la forma de *guerra santa*, la guerra piadosa del cristianismo llegó hasta la Modernidad al servicio de la expansión de la fe cristiana.

Fue el principio de la guerra justa, ampliamente discutido por teólogos, filósofos y juristas en varias juntas, el que le dio legitimidad a la “conquista” y colonización de América. A través de este principio los españoles buscaron no solo la legitimidad de su dominio en el Nuevo Mundo, la legitimidad de la esclavitud contra pueblos originarios y negros africanos, sino también librar la conciencia real de remordimientos incómodos ante el genocidio de los colonizados, en diferentes misiones y empresas, para servir a su(s) majestad(es) y a Dios.

Como lo señala Capdevilla (2013), la guerra justa se basó en la donación de las Indias por Alejandro VI a los Reyes Católicos; esta implicaba que los “indios” estaban obligados a someterse a la jurisdicción de los monarcas. Si la rechazaban, los españoles podían *justamente hacerles guerra*, esclavizarlos y tomarles sus bienes. Tal donación es explicada en el *Requerimiento* que recoge una forma extrema de la perspectiva del poder; se presenta como una concepción teológica del poder que defiende el imperialismo. El texto recoge lo que podría denominarse una forma moderna de la teología de la dominación y del imperialismo europeo.

Entre los defensores de la *guerra justa* y de la esclavitud en América se hallaban algunos teólogos y humanistas destacados en Europa del siglo XVI, entre ellos Juan Maior, Juan López de Palacios Rubios, Matías de Paz, Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda. Al respecto, recuerda Zavala (1993) que el nominalista escocés Juan Maior fue el primer tratadista en aplicar el concepto aristotélico de la servidumbre natural al problema del gobierno en el

Nuevo Mundo, “de donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervas como está claro” (Maior, 1510, citado por Zavala, 1993, p. 48). La doctrina de la guerra justa está estrechamente relacionada con los principios que legitiman la esclavitud, pues el hecho “ocupar tierras” habitadas y asumir que las personas dueñas de esas tierras son “por naturaleza siervas” se hace en el marco de la *guerra justa*.

El jurista Juan López de Palacios Rubios (1954), uno de los redactores del *Requerimiento*, afirmaba que los indígenas estaban obligados a admitir a los predicadores de la fe cristiana; si no lo admitían, podían “ser invadidos y expugnados por medio de la guerra, la fuerza y las armas, aprehendidos sus bienes y reducidas a esclavitud sus personas, porque la guerra de parte de los Cristianos, está justificada” (p. 36); entonces considera *lícita la guerra* contra los infieles aunque estos no ataquen a los cristianos. Fray Matías de Paz (1954) defiende reiteradas veces la *guerra justa* de los cristianos contra los infieles, con la debida autorización de la iglesia, para evitar que estos pongan impedimentos a la expansión de la fe. También consideraba necesario derrocar a los caciques del gobierno de los “indios” para poder mantenerlos en la religión cristiana, de lo contrario no era posible, por lo cual era beneficioso para ellos estar bajo el dominio de los cristianos.

Igualmente, Francisco de Vitoria (1946), discípulo de Maior, advierte que los españoles fueron los primeros en descubrir las Indias, por ello las poseían legítimamente. Además, aunque cree que no se puede hacer la guerra a los bárbaros por razones de infidelidad, por sus pecados, era legítimo hacer la *guerra justa* contra los bárbaros americanos en casos como los siguientes: si impedían la expansión de la fe cristiana; si obstaculizaban el tránsito de los españoles por las tierras bárbaras; si obstaculizaban el comercio de los españoles con los “indios”; también es justa la guerra para defender a los “indios cristianos” de otros “indios infieles” o de la tiranía de sus señores y para vengar la injuria contra los españoles. Según Vitoria, otra causa por la que se les podía legítimamente declarar la guerra a los “bárbaros” eran los pecados mortales que ellos cometían y que iban contra la ley divina, entre ellos, “comer carne humana”, “ayuntarse carnalmente con la madre, las hermanas o con varones”.

Pero quien defendió con mayor ahínco la *guerra justa* de los europeos contra los pueblos prehispánicos fue el filósofo y jurista Ginés de Sepúlveda (1490-1573). En su obra *Tratado sobre las Justas Causas de la guerra contra*

los indios ([1547]1996), a partir de la filosofía política de Aristóteles sobre el gobierno de *lo superior* (prudencia, ingenio, virtud y humanidad), sobre *lo inferior* (barbarie, “gentes fieras y crueles”) y de los principios teológicos sobre la dominación y la esclavitud formulados por teólogos y juristas, justificó la conquista en el marco del *derecho natural de gentes* y consideró que la guerra era *justa y necesaria* para someter a los “bárbaros” al dominio de los monarcas europeos. El filósofo consideraba que la guerra justa provenía de la ley natural y de la ley divina, por ello los cristianos estaban en la obligación natural y divina de someter por las armas a los “indios bárbaros”; mientras que los “indios”, por su irracionalidad, incivilidad y sus pecados, estaban obligados “á recibir el imperio de los españoles”, porque “á ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles”. Sepúlveda (1996) indica:

Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud (p. 85).

Sepúlveda recalca sobre lo *justísima* que es la guerra de los cristianos europeos contra los “bárbaros indios”, la cual sustenta en varias causas: la infidelidad, “sus nefandas liviandades”, los sacrificios de víctimas humanas, por “las injurias que hacían”, “los horribles banquetes de cuerpos humanos” y por las idolatrías, “culto impío de los ídolos”. Considera el filósofo que la guerra justa contra los “indios bárbaros” se hace en conformidad con la ley de la naturaleza, apoyado en los principios de grandes filósofos y teólogos; incluso sugiere que esta guerra tiene autorización de Dios, y que las guerras autorizadas por él “no pueden ser injustas”. Además, de acuerdo con Sepúlveda, en el marco de la guerra justa, y según las Sagradas Escrituras y los *doctísimos teólogos y filósofos*, es justo someter a los bárbaros al yugo cristiano: “acudir a las amonestaciones, amenazas y el terror”; castigarlos “con guerra todavía más severa”, incluso el exterminio, pues “Dios ha dado grandes y clarísimos indicios del exterminio de los bárbaros”. Entonces, puede afirmarse con Sepúlveda (1996) que la *guerra justa* permite “destruir gentes pecadoras” y “derramarse sin culpa la sangre de los pecadores” (pp. 115 y 161), en concordancia con las palabras de San Ambrosio; y también, “es lícito en la guerra matar a los inocentes”, pero no con intención deliberada (Vitoria, 1946).

La doctrina de la guerra justa fue conocida y compartida por los cronistas de Indias, quienes tuvieron conocimiento de esta por las leyes de la Corona española —en particular por el *Requerimiento*—, por el discurso religioso de los teólogos cristianos que la defendieron desde la época antigua y por el conocimiento que tuvieron acerca de los debates sobre la legitimidad de la conquista y el tratamiento dado a los “indios” por los conquistadores y encomenderos. Los cronistas, con muy pocas excepciones, defendieron la doctrina de la guerra justa contra los pueblos prehispánicos, en el marco de una “ética de la conquista” de América basada fundamentalmente en los derechos de los cristianos europeos. La doctrina fue ampliamente debatida por orden del monarca español, desde 1512, y tuvo un momento crítico en 1550 con el debate realizado en Valladolid entre Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, en torno al tratamiento que se estaba dando a los “indios” y la legitimidad de la “conquista”. Entonces los colonizadores europeos creían que su guerra contra los pueblos prehispánicos era santa y justa, autorizada y patrocinada por Dios para derrotar al demonio que moraba en el Nuevo Mundo. Por tal razón, estos autores en sus obras dieron testimonios de la participación de las divinidades cristianas en las guerras contra los “indios bárbaros” —como se hizo en las epopeyas clásicas en las que se describía la participación de los dioses en las batallas entre los hombres—, y atribuían las victorias de los europeos a la ayuda divina, en primer lugar, y al heroísmo de los cristianos, en segundo lugar.

Con excepción de unos pocos clérigos, conquistadores, cortesanos, nobles, cronistas, frailes, juristas, filósofos y teólogos, compartieron la tesis de Sepúlveda y estuvieron del lado de los encomenderos, pues pensaban que la guerra contra los pueblos prehispánicos era “necesaria, provechosa y justísima”, fundamentalmente porque se hacía contra “infinita gente de guerra”, contra “enemigos” que constantemente hostigaban, “hacían la guerra” y representan un peligro para los cristianos. En este contexto, Colón (1982) se refiere a las empresas guerreras al servicio de Dios: “No deve nadie de temer a tomar cualquiera inpresa en nombre de Nuestro Salvador, *seyendo justa y con sana intención* para su santo servicio” (p. 256). Por ello Cortés (2005) informa: “Nuestro Señor cada día nos daba victoria”. Según Anglería (1964), “no siempre la victoria está al alcance de las manos humanas”, por lo que se deduce que es dada por Dios; además, reitera de manera directa, o por la cita de otras voces autorizadas, sobre el servicio de los europeos a la fe cristiana; presenta las palabras de Cortés cuando exhorta a sus compañeros: “Armaos, armaos de valor y someted conmigo a la ley de Cristo y a

la obediencia de nuestro rey estas naciones” (p. 451). Sin duda, la guerra es justa para estos dos cronistas.

Oviedo (1851) hace referencia a la guerra justa y santa contra los pueblos indígenas, en la que Dios favorece a los cristianos, quienes daban “muchas gracias á Dios, nuestro Señor” (p. 110) por las victorias logradas. López de Gómara (1979) cita un episodio de la guerra justa contra los incas: Fray Vicente Valverde, al ver que Atabaliba había arrojado al suelo las Sagradas Escrituras, le declaró la guerra al rey inca: “Los evangelios en tierra; venganza cristianos, a ellos, a ellos...”. Además, el clérigo recomienda a los lectores “leer al doctor Sepúlveda” para que conozcan la “justificación” de la conquista y de la guerra contra los “indios”. Según Cieza de León (2005), por voluntad de la Divina Providencia, “tanta multitud de gentes” de “estos indios” fueron reducidos por la fuerza a la Iglesia cristiana, así “solamente diez o quince cristianos que se hallan juntos, acometen a mil y a diez mil de ellos, y los vencen y sujetan” (p. 60); la guerra contra ellos fue permitida por Dios para castigarlos por sus pecados, pues él “permitió, que estas gentes estando tan apartadas de España, padeciesen de los españoles tantos males, pudo ser, que su divina justicia lo permitiese por sus pecados” (p. 13).

Por su parte, Xerez (1891) reitera sobre las victorias dadas por Dios a los españoles:

Y luego se volvió el maestre con las cartas que el Gobernador habia enviado á los del pueblo, en que les hacia saber *la victoria que Dios habia dado á él y á su gente*, y la mucha riqueza de la tierra¹⁴ (p. 114).

Es indiscutible que si las divinidades cristianas, principalmente Santiago, ayudaban a los europeos y Dios les daba las victorias, la *guerra* contra los “indios bárbaros” era justa, como lo había sido durante siglos contra otros infieles y sarracenos.

Según la concepción cristiana de los colonizadores europeos en general y la de los cronistas de Indias en particular, se deduce que mediante la guerra justa Dios castigó a los pueblos prehispánicos por sus “abominables pecados”. Los colonizadores, con la autorización y la orden de la Iglesia, castigaron a los “indios” con la “espada temporal” esgrimida por los reyes y sus soldados. Precisamente la guerra justa legitimó las acciones violentas contra ellos: aperrear, sojuzgar, someter, hacer montería, gobernar, diezmar, acometer, castigar, atacar, prender, sujetar, vencer, ahorcar y matar (anexo 8),

14 El énfasis en cursiva es propio.

porque era un método de la justicia divina contra aquellos “bárbaros”. Por consiguiente, tales acciones son naturalizadas y minimizadas por los cronistas en sus relatos y aceptadas incluso por la Corona de España.

3.3 Son esclavos por naturaleza

El *topoi* de la esclavitud natural se originó en el discurso de las grandes religiones, en las concepciones sobre la filosofía política griega y en el discurso jurídico romano. Significa que unos hombres son superiores, porque las divinidades o la naturaleza les han otorgado ciertas cualidades que los hacen superiores a otros seres humanos; en virtud de ello, pueden esclavizar a esas otras criaturas inferiores quienes nacieron esclavos por naturaleza, según la *ley natural*, o son esclavos por el *derecho de gentes*. En este sentido, la concepción de esclavitud contra los pueblos considerados *inferiores* (pueblos africanos, asiáticos y americanos) tiene sus orígenes en las mismas fuentes discursivas que ostentan otros conceptos que justifican la colonialidad desde la modernidad como *guerra justa*, *servidumbre*, *irracionalidad*, *inmoralidad*, *infidelidad*, entre los más importantes. Dichos pueblos no lograron escapar de la esclavitud que fue defendida jurídicamente por la *ley natural* y por el *derecho de gentes*, o por los dos, aunque la idea de mayor peso fue la de que tales pueblos *eran esclavos por naturaleza*. Los colonizadores europeos se esforzaron por interpretar y aplicar las tesis aristotélicas sobre la esclavitud natural y el derecho de gentes en la esclavización de los pueblos prehispánicos y de africanos cazados y traídos por la fuerza al Nuevo Mundo.

Antes de la filosofía política, las religiones habían establecido la servidumbre. Lipschutz (1967) recuerda que la servidumbre se origina por la idea de *los dioses señoriales*. Señala que de acuerdo con el mito babilonio de la creación, el dios Marduk decidió crear al hombre para cargarlo con todas las faenas que venían realizando los dioses, es decir, se crearon los hombres para “liberar a los dioses”, “la tierra que el hombre trabajará para los dioses es de los dioses” (p. 45). Por otra parte, Marduk formó al hombre con la sangre del dios Kingu, quien había sido condenado por rebelión y se le habían cortado las venas. “En otras palabras: la condición *física* humana innata puede ser resumida, literalmente, como *mala sangre*; y esta condición *física* explica, justifica y sanciona una condición *social* innata resumida como *servidumbre*” (p. 44). Igualmente, recuerda este autor que en los *Vedas*, libros sagrados de los arios, invasores de la India, hay gérmenes del racismo y preceptos sobre la servidumbre:

Los Vedas están llenos de odio racial contra las tribus aborígenes vencidas y avasalladas [...] Un sudra (voz probablemente derivada del nombre de una tribu vencida y avasallada) [...] ha sido creado por Dios para servir de esclavo al brahmán (Malalasekera y Jayatilleke, citados por Lipschutz, 1967, p. 53).

En la tradición judeocristiana la esclavitud y los gérmenes de la discriminación pueden ser asociados con la exclusión paternalista mediante el desprecio paterno y la expulsión del seno familiar. El relato bíblico da cuenta de ello: Caín es excluido por Dios (Génesis 4:11-12); Cam¹⁵ fue maldecido y condenado a ser esclavo por Noé (Génesis 9:25) y la maldición del padre no solo cayó sobre él sino sobre toda su descendencia. Ismael, hijo de Abraham y de la esclava Agar, es echado al desierto con su madre por el Patriarca (Génesis 21:10-21), y Job es lanzado al desierto por Dios (Job 1:30). Desprecio y exclusión paternalistas configuraron una imagen del *otro* como *inferior* y *malo* desde la moral judeocristiana: “Es verdad que hombres como Caín, Job, Ismael, Esaú y el mismo Cam [...] configurarán un nuevo tipo de hombre salvaje” (Bartra, 1998, p. 45); y ese ser considerado *inferior* (infiel o rebelde, *bárbaro* y *salvaje*) fue condenado a la esclavitud por los *hombres superiores* (creyentes y obedientes de Dios) a partir de los designios de la Providencia.

Respecto de la esclavitud natural, la filosofía política griega, en particular la de Aristóteles (1932), aportó significativamente con la distinción entre *griegos* y *bárbaros*, en la que los primeros fueron dotados por la naturaleza (*physis*) de unas cualidades humanas superiores (entre ellas las capacidades cognoscitivas, las éticas, las creencias religiosas “superiores”, las capacidades verbales “superiores” y las capacidades para gobernar). Por otra parte, a los *bárbaros* y *salvajes* la naturaleza los había dotado de fuerzas necesarias para los trabajos pesados que requería la esclavitud, y los determinó para obedecer y servir, y para que fueran gobernados por *hombres de plena razón, de autoridad y mando*. Por lo cual el *bárbaro* debía someterse al gobierno, al mando y a la esclavitud impuestos por el civilizado.

Aristóteles (1932) considera que “hay en la especie humana individuos *tan inferiores a los demás* [...] esos individuos *son destinados por la naturaleza a la esclavitud*, pues no hay para ellos nada mejor que obedecer” (p. 11); es decir, unos hombres nacieron *naturalmente libres* y otros *naturalmente*

15 Señala Mignolo (2003) que la tierra fue dividida en tres partes en las que habitaron los hijos de Noé y sus descendencias: a Cam, el más despreciable, le fue asignado África; a Sem, quien dio signos de buen comportamiento, se le asocia con Asia, y a Jafet, por su espíritu de expansión y visión de futuro, se le ubica en Europa.

esclavos, por lo cual es útil para unos mandar y para los otros obedecer; y advierte que los *esclavos pertenecen* o son propiedad de los hombres libres. De acuerdo con este filósofo, *la esclavitud es justa y útil para los esclavos*. Recuerda que algunos defensores de la esclavitud legal causada por la guerra han tenido cuidado en considerar *esclavos* únicamente a los bárbaros. Entonces, desde esta concepción filosófica, la nobleza de los hombres es un atributo natural, exclusivo de los *hombres libres*, que no podía ser ostentada por los esclavos, como lo señala Antifón: “Veneramos y honramos a quienes nacieron de padres nobles; y a quienes no nacieron de casa noble no los veneramos y tampoco los honramos. En eso [...] no nos comportamos como bárbaros” (Antifón, citado por Lipschutz, 1967, p. 57). Entonces los *bárbaros*, por ser esclavos por naturaleza, deben ser sometidos al servicio y la obediencia de los hombres libres, para lo cual estos pueden usar legítimamente la fuerza.

El concepto de *esclavitud natural* pasó de la cultura griega a la romana, en la que fue adoptada por el imperio para justificar su dominio sobre otros pueblos. Es precisamente, a juicio de Lipschutz (1967), en el derecho romano, en las *Instituciones* de Justiniano, en el que se origina la esclavitud a partir del *derecho de gentes* que establece la *justa esclavitud*. Lipschutz encuentra la doctrina de la *esclavitud justa* en los jurisconsultos romanos Gayo (siglo II d. C.) y Ulpiano (siglo III d. C.). En *Instituta-Digesto*, del emperador Justiniano (1889), el *derecho de gentes* “es el que la razón natural establece entre todos los hombres”, “común á todo el género humano”, “mas estallan las guerras y originanse las cautividades y esclavitudes, que son contrarias al derecho natural (pues por derecho natural todos los hombres al principio nacían libres)” (p. 6); además, “la esclavitud es una *institución del derecho de gentes*, por la que alguien es sometido, contra la naturaleza, al dominio de otro”; entonces, “los esclavos ó nacen ó se hacen” (p. 8), nacen de esclavas o se hacen esclavos por el derecho de gentes, por la cautividad.

Durante la Edad Media, la esclavitud natural y la legal fueron defendidas por teólogos y juristas. Los primeros justifican el origen de la servidumbre en el pecado original que trajo como consecuencia que la mujer debía someterse al hombre y unos hombres a otros. De Aquino (2001) indica siguiendo el pensamiento aristotélico: “el siervo depende de otros. Hay por tanto, servidumbre cuando se retiene a alguien para utilidad propia. Porque todos desean el bien propio” (parte I, Cuestión 96, p. 854). La esclavitud se justifica por la *utilidad*; así mismo, en su *Tratado del gobierno de los príncipes* ([1266] 1786) considera que a los bárbaros debe gobernárseles como a

esclavos por naturaleza. La doctrina de la esclavitud natural y legal —a partir de las fuentes filosóficas, teológicas y jurídicas— fue acogida en el Renacimiento. En este contexto, según la tesis aristotélica de la esclavitud natural, Mair, en 1510, en la *distintio* 46, al comentar la segunda de las *Sentences* de Pedro Lombardo, sostenía que los habitantes de las Antillas por ser *hombres salvajes* eran *esclavos por naturaleza*, por lo cual era legítimo que fueran gobernados por las personas que los habían conquistado (Pagden, 1988). Dos años después de la aseveración del teólogo escocés, se realizó la Junta de Burgos, en la cual se hizo el primer debate respecto de la conquista y el tratamiento dado a los indígenas por los conquistadores.

Quizá dos años después¹⁶ Palacios Rubios (1954), a partir de la tradición de esta doctrina, reconoce las dos clases de servidumbre: “una servidumbre natural”, “es decir, que alguien ha nacido para servir y otro para dominar”, “el mandar y el obedecer, el dominar y el servir son cosas necesarias y útiles” (pp. 25-26); y la otra forma de servidumbre apareció por causa de las guerras: “fueron las guerras las que originaron la esclavitud” (p. 27), y considera que los “indios” son tan “ineptos”, “incapaces” de gobernarse, por lo cual “en sentido lato, pueden ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar” (p. 37). Por su parte, de Paz (1954) sostiene que la servidumbre natural apareció para castigar los pecados: “la naturaleza propende a que la falta lleve aparejada una sanción, así surgió la servidumbre como castigo de un pecado” (p. 215). Por eso los pueblos prehispánicos debían ser sometidos a la esclavitud. Aseguraba también que aunque ellos fueran bautizados y se convirtieran al cristianismo, seguirían siendo esclavos por naturaleza, porque el bautismo borraba los pecados contra Dios pero no la naturaleza, no la “obligación” de servir a quienes eran *superiores* a ellos.

En la misma perspectiva, Vitoria (1946) afirma que por el “*bien y utilidad* de los bárbaros” estos debían ser gobernados por los españoles: “hay quienes son siervos por naturaleza, y como tales parecen ser estos bárbaros, podrían por lo tanto ser gobernados como siervos” (p. 120). Desde luego el defensor más destacado de la esclavitud de los pueblos prehispánicos fue Ginés de Sepúlveda (1996), con base en las tesis de Aristóteles sobre la esclavitud natural; considera que *los bárbaros del Nuevo Mundo* “son siervos por naturaleza”. Recuerda que por el *derecho de gentes* los cautivos en *guerra justa*

16 Silvio Zavala, en la Introducción a las obras *De las Islas del mar Océano* de Juan López de Palacios Rubios y *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* de Fray Matías de Paz, afirma que posiblemente la obra de Palacios Rubios fue redactada entre 1512 y 1516. Y en otro lugar, Zavala (1993) señala que la obra fue escrita en 1514.

pasan a poder de los vencedores, por ello, “la *justa guerra* es causa de *justa esclavitud*, la cual, contraída por derecho de gentes, lleva consigo *la pérdida de la libertad* y de los bienes” (p. 167). Además, el filósofo español justifica la servidumbre de los “indios” en su “inferioridad” en todos los ámbitos, respecto de los españoles; a su juicio, la servidumbre es autorizada por la ley divina, la ley natural y el derecho de gentes.

Desde Colón, los cronistas de Indias europeos defendieron la esclavitud *natural* (innata) y *legal* (por *derecho de gentes*) contra los pueblos originarios de América, amparados en la tradición filosófica, jurídica y teológica. En el marco de la servidumbre de los pueblos considerados inferiores, los colonizadores se reconocían como “hombres superiores” que debían gobernar a los “naturales” y “tomarlos para su servicio”¹⁷. El Almirante es el primero en realizar la *trata de esclavos indios*: los hace esclavos; los secuestra; los reparte como objetos entre sus lugartenientes; los envía a España como un cargamento de objetos descubiertos; propone usarlos como mercancía y como pago por los servicios que prestaban los conquistadores a los reyes de España. Para Anglería (1964) es normal la esclavitud, que se hagan *esclavos* a los “indios aprendidos”; y refiere varios hechos en que los cristianos *tomaron esclavos*; incluso, la alaba: recuerda que Moctezuma fue “detenido y reducido a *decorosa servidumbre*”. El comercio con esclavos fue una actividad normal en las Indias, como puede colegirse en las crónicas: “el cual dicho señor y su capitán fueron luego ahorcados, y *todos los a que se prendieron en la guerra hechos esclavos* que serán hasta 200 personas; los cuales se herraron y vendieron en almonedas” (Cortés, 2005, p. 230).

En el marco de la esclavitud, otros cronistas refieren hechos en los que los colonizadores europeos esclavizaron a los “indios”. Oviedo, Las Casas, López de Gómara, Cieza de León y Xerez cuentan en varias oportunidades cómo se hacen esclavos los “indios”, a veces en grandes cantidades: son cautivados, aprendidos, luego son “errados”, repartidos, vendidos, exportados, comerciados. En este contexto, Gómara, al comentar la bula del Papa Paulo III que establecía que “los indios eran hombres y no bestias, libres y no esclavos”, afirma que es justo que los hombres que nacen libres no sean esclavos de otros hombres, pero advierte que “la servidumbre y cautiverio, por culpa y por pena es del pecado, según declaran los santos doctores Agustín y Crisóstomo, y Dios quizá permitió la servidumbre y trabajo de estas gentes

17 Esta expresión es muy común en los cronistas para hacer referencia a la esclavización de los indígenas, es una estrategia discursiva que naturaliza y a la vez minimiza el impacto de la esclavitud en la comprensión lectora.

de pecados para su castigo” (Gómara, 1979, p. 311); por consiguiente, este sacerdote está de acuerdo con la esclavitud de los pueblos prehispánicos como castigo por sus pecados.

Los esclavos eran destinados a diferentes trabajos, en especial en la minería, transporte de carga, agricultura y oficios domésticos, incluyendo la esclavitud sexual. Tal esclavización contribuyó con el exterminio en poco tiempo de la población prehispánica; esto se puede constatar en la denuncia de Las Casas (2007) sobre la reducción de esta población en La Española:

No daban a los unos ni a las otras [indígenas] de comer [a sus hijos] sino yerbas y cosas que no tenían sustancia; secábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, e así murieron en breve todas las criaturas. Y por estar los maridos apartados, que nunca vían a las mujeres, cesó entre ellos la generación; murieron ellos en las minas, de trabajos y hambre, y ellas en las estancias o granjas, de lo mesmo, e así se acabaron tanta e tales multitudes de gentes de aquella isla. (p. 88)

Una referencia curiosa a la esclavitud y poco creíble es la que relata Núñez Cabeza de Vaca (1998) en sus *Naufragios*. Según el cronista, los conquistadores, luego de caer bajo el dominio de los “indios”, acordaron “con ellos que los tomasen por esclavos, aunque estando sirviéndoles fueran maltratados por ellos” (p. 142). La esclavitud, naturalizada y minimizada a veces discursivamente como *servidumbre* de cualquier naturaleza, fue aplicada estrictamente por los colonizadores europeos. Ante el exterminio de los pueblos originarios y la necesidad de esclavos, la Corona española autorizó el comercio de “negros esclavos” desde el África, para lo cual grandes empresas europeas se especializaron en cazar negros para comercializarlos. Al respecto, Dussel (2007) advierte que el negocio de los esclavos africanos era más rentable que el de las especias, lo que condujo a la aparición de *La Casa dos Escravos* en Lisboa dedicada a la “trata de esclavos”; y recuerda que en 1525 llegó el primer cargamento de esclavos africanos a Santo Domingo, procedentes de Andalucía.

Es pertinente reiterar que los defensores de la colonización violenta consideraban que la *guerra justa* y la *esclavitud* de cualquier naturaleza eran provechosas para los pueblos prehispánicos, porque, por medio de ellas, se podían reducir al cristianismo y a la cultura europea. No obstante, hubo quienes se opusieron a aquellos, como el caso de algunos frailes, en especial Bartolomé de Las Casas, quien con sus obras funda una especie de

contra-discurso opuesto el *discurso del poder* que defendía la colonización violenta. Las Casas, además de oponerse a la aplicación de esas doctrinas a los pueblos originarios de América, denunció ante la Corona española los abusos y la violencia de los conquistadores-encomenderos. Y aunque no se oponía al dominio del emperador español en América, no estaba de acuerdo con la conquista violenta ni con el tratamiento que se daba a los “indios”, por lo cual la guerra contra ellos era *injusta* y su sometimiento a la servidumbre aún más.

3.4 Los españoles son enviados de Dios

El presente esquema argumentativo se fundamenta en el *providencialismo* cristiano de los colonizadores, en particular de los españoles: significaba que Dios había escogido individuos (en especial Colón, Cortés, Pizarro, Cabeza de Vaca, entre otros) o naciones elegidas (la nación española) para realizar la misión evangelizadora en el Nuevo Mundo. También aportó a este *topoi* la *teología de la dominación* que dejaba claros sus principios en el *Requerimiento* y en el discurso evangelizador de los “conquistadores” que hacía referencia a que ellos habían sido enviados por el Papa de Roma para “servir a Dios”. Las ideas sobre “ser elegidos”, “ser enviados por Dios” y “venir del cielo” son expresadas en discurso directo por los cronistas o son “puestas en boca” de los “indios” y se dan a conocer mediante el discurso indirecto, a través de la voz citada. Esta última estrategia discursiva es utilizada inicialmente por Colón y empleada, posteriormente, por otros cronistas providencialistas.

El considerarse “enviado” de Dios es una creencia providencialista. De acuerdo con el pensamiento bíblico, el *providencialismo* es una convicción según la cual todo acontecer humano está gobernado por la providencia divina; este fue uno de los principios del cristianismo (Frost, 1992). Según Valcárcel (1997), la visión providencialista suponía que la Providencia Divina regía los destinos del individuo y de toda la humanidad en su conjunto; este principio fue heredado por el renacimiento español de la mentalidad medieval. Pero no fueron únicamente los españoles quienes heredaron tal principio cristiano, pues en general los colonizadores europeos, a partir de sus creencias providencialistas, estaban convencidos de que habían sido escogidos y enviados por la Providencia para salvar a los pueblos infieles que estaban “apartados de Dios”: habían sido enviados para convertir a *las bárbaras naciones* de otros continentes en cristianas. Por ello muchos colonizadores se consideraban “profetas”, “santos”, “salvadores”, “discípulos de

Jesús” e incluso llegaban a encarnar al mismo Jesucristo en su *misión evangelizadora*; se catalogaban *cristianos cruzados y liberadores*, al servicio de Dios y de Sus *Majestades* (los príncipes cristianos) en las empresas *evangelizadora y civilizadora*.

La misión divina de los “enviados de Dios” es la reducción de los *infiel*es de otros continentes al cristianismo, hecho que legitimó, como ya se dijo, las guerras *justas* de la conquista y la colonización no solo de América sino de otros continentes. Por ello, el papa Alejandro VI en mayo de 1493 en la tercera bula señala:

Lo que más entre todas las obras, agrada a la Divina Majestad y nuestro corazón desea, es que la fe católica y la religión cristiana sea exaltada mayormente en nuestros tiempos, y que en todas partes sea ampliada y dilatada, y se procure la salvación de las almas, y las bárbaras naciones sean deprimidas y reducidas a esa misma fe (Alejandro VI, citado por Dri, 1990, p. 102).

Desde una *teología de la dominación*,¹⁸ en el marco de una ideología de la dominación, se identifica a Dios como el ser sobrenatural supremo. “El Dios de esta teología, verdadero *Dios de la muerte*, legitima el genocidio, componente esencial de la conquista” (Dri, 1990, p. 99). Es *Dios Todopoderoso* de quien viene el poder supremo que se impone en la Tierra y somete a los infieles. Es Dios quien da poder temporal y terrenal al papa, quien a su vez lo distribuye entre los emperadores cristianos. Siguiendo con las ideas de Dri, bajo el pretexto de Dios Todopoderoso, se creó en la Tierra el “imperio de Jesucristo”, el cual ha sido constituido y consolidado gracias a las *guerras santas* que han afrontado los cristianos contra los infieles. En este contexto, las guerras de los colonizadores contra los “indios” tuvieron ese carácter de *guerra santa*; por ello, el *Dios de la guerra* “daba la victoria” a los conquistadores y los *salvaba de la muerte*. Entonces, según los colonizadores, la Providencia Divina había escogido unos cristianos, en especial, para la misión evangelizadora en América. Como señala Dri (1990), al citar a Las Casas, Dios, “emperador y todopoderoso”, “sumo y poderoso Señor”, tenía su “Corte y Palacio Real” en el cielo, y desde “su silla imperial” ejercía su dominio sobre los cielos y sobre la Tierra. Los “conquistadores” creían que la Providencia había emanado la orden al Papa para que se expandiera la fe

18 Dri (1990) señala que la Teología de la Dominación de la Iglesia Católica ha estado íntimamente ligada al capitalismo, desde 1492, y se constituyó en una herramienta poderosa de legitimación de los procesos de colonización capitalista iniciados por España y Portugal.

y se salvara a los “indios bárbaros”; por lo cual Dios nunca abandonaba a *sus enviados*, siempre estaba ahí para socorrerlos, ayudarlos y salvarlos de la muerte a manos de los “indios enemigos”.

De acuerdo con Rubén Dri, a partir de la teología de la dominación, el conquistador que se siente misionero exige a los *bárbaros* la sumisión al Rey de España y al Rey Celestial. No obstante, la misión evangelizadora de los españoles que “reducía” a los “idólatras” a la fe cristiana tuvo obstáculos, porque algunos conquistadores y frailes veían su misión perdida por la “rudeza” y “mala memoria” de los pueblos prehispánicos para recibir la fe. Así por ejemplo, fray Tomás Ortiz y, una década más tarde, fray Domingo de Betanzos “infamaron a los indios declarándolos incapaces de recibir la fe cristiana” (Adorno, 1992, p. 50). Sin embargo, estos obstáculos y desesperanzas de los misioneros no impidieron que la evangelización y la “reducción de los indios” a la cultura europea continuaran y las “tierras extrañas” fueran convertidas pronto en “tierras de cristianos”.

Colón creía firmemente que “La sancta Trinidad” lo había seleccionado a él para la misión evangelizadora; por lo cual se considera “mensajero” del Tribunal Divino que “movió a Vuestras Altezas” a realizar la “empresa de las Indias”. También se cree “profeta” a la altura de los grandes profetas, como Moisés o David. Afirma que luego de haber estado a punto de naufragar y morir en el mar, cuando se “adormecía” una “voz muy piadosa” le dijo: “Desque nascíste, siempre El tuvo de ti muy grande cargo [...] El fue Contento, maravillosamente hizo sonar tu nombre en la tierra. Las Indias, que son parte del mundo tan ricas, te las dio por tuyas”. Según esa voz, Dios le había dado al Almirante poder en las tierras del Nuevo Mundo:

... tú las repartiste [...] y te dio poder para ello. De los atamientos de la mar Occéana, que estaban cerrados con cadenas tan fuertes, te dio las llaves; y fuiste ovedescido en tantas tierras y de los cristianos cobraste tanta honrada fama (Colón, 1982, pp. 297-298).

A partir de estas citas se deduce que Colón se considera “elegido” y “profeta” a quien Dios le habla directamente o a través de otra voz celestial. Que Colón fue “escogido” por la Providencia lo indican muchos cronistas, entre ellos Las Casas, Oviedo, Pérez de Oliva, entre otros. Así, Pérez de Oliva (1991) señala: “escogido de Dios para que diese pasada a su santa ley, por el mar Océano, a otras gentes” (p. 42).

También Cortés (2005) se considera elegido por la Providencia: “pues vuestra majestad me hizo merced de darme cuidado, y *Dios Nuestro Señor, fue servido de hacerme medio por donde viniese en su conocimiento* y debajo del imperial yugo de vuestra alteza” (p. 265). Cortés es enfático en afirmar que las victorias que ellos lograban eran producto de la voluntad de Dios: “crean Vuestras Reales Altezas por cierto, que esta batalla fue vencida más por la voluntad de Dios que por nuestras fuerzas, porque para 40 mil hombres de guerra, poca defensa fuera 400 que éramos nosotros” (p. 23).

La mayoría de cronistas recalca que la Providencia escogió a los españoles para sus “negocios”, la empresa providencial de “extender la fe” o “acrecentamiento de su república cristiana”. El cronista Gómara (1979) creía firmemente que los españoles habían sido “escogidos” y “enviados” por Dios para convertir a las “bárbaras naciones”; resalta el carácter apostólico de la empresa de los “conquistadores”, quienes, a su juicio, algunos de ellos, padecieron igual que los apóstoles. Por ejemplo, recuerda que fray Luis Cancel de Balvastro, con otros frailes dominicos, se había ofrecido de allanar aquella tierra y convertir a la gente de la Florida y traerla a servicio y obediencia del emperador, pero “acudieron a la marina muchos de aquellos floridos, y *sin escucharle lo aporrearon con otro o con otros dos compañeros, y se los comieron, y así padecieron martirio por predicar la fe de Cristo*” (p. 66). Los españoles “enviados de Dios” se consideran cristianos mártires y redentores de los “indios”. Por lo cual afirma este clérigo: “son españoles dignísimos de alabanza en todas las partes del mundo”; y cree que fue Dios quien “les dio tal gracia y poder. Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España que hayan hecho a los indios tomar y tener un Dios” (p. 319). Según este cronista, la empresa cristiana de los españoles de “los milagros de la conversión” de los “idólatras” se dio por mandamiento y voluntad de su santidad.

Otros cronistas recalcan sobre la elección de los españoles por la Providencia, entre ellos Oviedo, Las Casas, Cieza de León y Xerez, quienes pensaban que el pueblo español, como en la antigüedad los israelitas, había sido elegido para cumplir misiones divinas en la Tierra y mantener y expandir la fe. Oviedo (1851) asegura que gracias a “la virtud y armas de los ínclitos españoles” y “con la industria é guía del Espíritu Sancto” los Reyes Católicos llevaron el evangelio al Nuevo Mundo. Dios había escogido a los españoles:

... era justo que por el mundo se supiese en qué manera tanta multitud de gentes como de estos indios había fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia con trabajo de españoles, que fue tanto que otra nación alguna de todo el universo no los pudiera sufrir. Y así los eligió Dios para una cosa tan grande, más que a otra nación alguna. (Cieza de León, 2005, p. 11)

Sobre otras naciones, la Providencia escogió a los españoles para la empresa de la salvación de los “indios”, incluso más adelante sostiene Cieza de León que Dios quiso castigarlos a causa de sus pecados por “nuestra mano”. Si la Providencia había escogido a los españoles para realizar su empresa divina en “tierras salvajes” sometidas al imperio del demonio, entonces los colonizadores, además de traer el mensaje divino, encarnaban la santidad de los profetas, los apóstoles e incluso a Dios humanado, es decir, a Jesucristo, como es el caso de Núñez Cabeza de Vaca. Ahora, según la visión colonial de Europa, Dios no sólo escogió a los españoles, sino también a los portugueses, franceses, ingleses y otras naciones europeas para salvar a los infieles y paganos de América, África y Asia del poder de los demonios y castigarlos por sus “abominables pecados”.

3.5 No son humanos o al menos no plenamente humanos

Este *topoi* es un *macroesquema argumentativo* del que se derivan otros *topoi* que sustentan esa idea, entre ellos: *no tienen razón, por lo cual carecen de conocimiento, no tienen lenguaje, no tienen moral y no tienen buenas costumbres*. Este macroesquema es trascendental para definir el estatus ontológico, epistemológico, ético y estético atribuido por los colonizadores a estos pueblos.

Como ya se explicó, desde la Antigüedad la tradición discursiva histórica, religiosa, filosófica y literaria había constituido unas características particulares que definían a los *bárbaros* y a los *salvajes* a quienes los historiadores, los poetas, los filósofos y los médicos consideraban seres inferiores a los hombres. Dicha tradición discursiva, a través del *dialogismo* y la *polifonía*, consolidó en el *discurso del poder* ese macroesquema argumentativo. En la Edad Media, contribuyeron con la constitución de los conceptos de los *bárbaros* y *salvajes* los discursos de los teólogos y canonistas quienes aportaron una característica más, la de *infidelidad*. Pero el rasgo principal que va a definir a esos seres es el de *carecer de razón* o *tener pocos vestigios*

de ella, lo cual va a implicar otros atributos de estas criaturas que no alcanzan a plenitud la naturaleza humana. Esos rasgos identitarios permitirán a los colonizadores cristianos no solo una representación de los *otros* (los no europeos) como seres *inferiorizados* y *racializados*, sino también justificar cualquier tipo de acción contra esas *criaturas irracionales* puestas en el mundo por el Creador al servicio de los hombres (seres *inteligentes* y *racionales*). La “inhumanidad” de los *otros* legitimó las colonizaciones de otros continentes por los europeos.

Hay que recordar que para Aristóteles (1932) los esclavos por naturaleza no alcanzan a tener “plenitud de la razón”, ya que esta “apenas llega al grado necesario para experimentar un vago sentimiento” (p. 12), y sólo puede llegar a comprenderse con la ayuda de hombres racionales, pues es “propiedad viva” y depende absolutamente del amo; por ello, el esclavo está privado de voluntad y de virtud. Al contrario, para el hombre virtuoso, el fin de la naturaleza es la razón y la inteligencia; sólo él ha recibido de la naturaleza la virtud, la sabiduría y la libertad. Según estos principios, teólogos y juristas de la época medieval y del Renacimiento afirmaban que los “bárbaros”, es decir, los *esclavos por naturaleza*, carecían de plena razón. A partir de las tesis de Aristóteles sobre la irracionalidad del *esclavo natural* se consolidó el “bárbaro”, “salvaje”, “infiel”, “pagano”, “idólatra” como *ser irracional*, con poca inteligencia, incapaz de alcanzar la verdad, el conocimiento, la “verdadera fe”.

Entonces, la constitución del estatus dado a los pueblos prehispánicos por los cronistas de Indias europeos es el resultado de un proceso histórico de naturaleza discursiva, polifónica y dialógica que se inició con la *concepción* y *representación* de los *otros*, los no europeos (los extranjeros de los griegos y los romanos inicialmente; luego los extranjeros de los cristianos) en los discursos cotidiano, religioso cristiano, literario, histórico, filosófico y jurídico, desde la antigüedad grecorromana hasta comienzos de la modernidad. Tal concepción y representación llegó a las crónicas por dos vías: la primera, por la circulación en Europa, en el discurso cotidiano y literario, de diversas leyendas y otros relatos sobre los pueblos “bárbaros” y los “salvajes” de Oriente y de África, traídos por los viajeros europeos; y la segunda, por la circulación de las concepciones sobre esas *criaturas irracionales* y otros como los infieles, paganos e idólatras en discursos más especializados —discurso histórico, filosófico, teológico, jurídico e, incluso, en el discurso de la medicina— en espacios administrativos, religiosos, académicos y artísticos. Las estrategias discursivas que facilitaron la consolidación de tal representación

en las crónicas, fueron las estrategias léxico-semánticas, formas de nominación, figuras retóricas y la predicación lingüística.

Vasilachis, a partir de algunas investigaciones, establece que la *identidad del ser humano* tiene dos componentes: uno *esencial*, “es la identidad” que “hace iguales” a todos los seres humanos, y otro *existencial*, que “los hace únicos y distintos”. Los dos deben ser considerados “al unísono” cuando se analiza tal identidad, para evitar considerar “como esenciales sus diferencias existenciales” o llegar incluso a la “negación de la identidad esencial”. Con base en estos principios, para el análisis ontológico se puede colegir de la descripción sobre la representación de los pueblos prehispánicos, como actores socioculturales (anexo 7), y de los esquemas argumentativos que justifican esa representación, que en la constitución discursiva del *ser indígena* los cronistas no tuvieron en cuenta el componente esencial y que el componente existencial de tal identidad fue construido con base en *prejuicios* y *estereotipos*, creados por la tradición discursiva. Además, se puede concluir que a través de la *esencialización* permutaron *rasgos existenciales* por *características identitarias esenciales*. Para ello fueron trascendentes, como estrategias discursivas, la nominalización y la predicación lingüística.

El *ser indígena*, representado en las crónicas de Indias, invisibiliza y niega el componente *esencial* de los pueblos prehispánicos como seres humanos: no son reconocidos como tales, pues los “indios”, según algunos cronistas, eran criaturas casi animales (“hombrecillos”, “homúnculos”, “amentes”, “monos”, “animales que hablan”, “brutos animales”) o, por lo menos, una especie más próxima a estos que a los seres humanos. No obstante, a partir de ciertas cualidades físicas y psicológicas resaltadas por algunos cronistas (entre ellas gentileza, mansedumbre, ingenios, belleza física y bondad), se reconoció en ellos algunos vestigios de humanidad; así mismo, se les reconoció cierta humanidad al ser identificados en la nominación con nombres propios y por categorización con palabras que designan rasgos humanos como hombres, mujeres, gente y señores (anexo7). Pero mediante procesos de generalización y homogenización se constituyó su *esencia identitaria* a partir de *rasgos esenciales* creados por el *discurso colonial*. Tales rasgos fueron: *bestialidad, ferocidad, maldad, fealdad, crueldad*.

En la constitución del *componente esencial* del *ser indígena* los conceptos de *salvaje, bárbaro* y *natural* tenían un significado equivalente: una criatura irracional, sin civilidad, con algunos rasgos humanos y que se hallaba ubicada entre los animales y los seres humanos, pero más próxima a los

primeros que a los últimos. En el contexto de inferiorización y racialización de los *otros*, de los colonizados, algunos cronistas se esforzaron por hacer clasificaciones de los bárbaros a partir de las concepciones de historiadores como Herodoto y Jenofonte, naturalistas como Plinio el Viejo, teólogos como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino o alquimistas como Paracelso, con el fin de poder ubicar a los pueblos originarios de América y otros pueblos no europeos y establecer en qué estado de barbarie se hallaban, pero, ante todo, con miras a legitimar sus acciones de dominación y colonización sobre ellos. Entre estas clasificaciones están la de Las Casas (1992), de la cual se deduce que los indígenas son bárbaros por no tener escritura alfabética y por ser infieles; y la clasificación que hizo tiempo después Acosta (1539-1600) ([1591] 1894 y [1589] 1987).

Las Casas ([1552-1554?] 1992), con base en la *Política* de Aristóteles y de las obras de Aquino, según él mismo lo reconoce, se propone “explicar qué cosa es ser bárbaro y qué naciones propiamente se pueden llamar bárbaros” (p. 1576). Establece cuatro clases de bárbaros: una primera clase definida más por la conducta de los individuos que por las características específicas de una nación, conformada por hombres “ciegos de pasión”, alejados de “las reglas y orden de la razón”, de “la blandura y mansedumbre”, que

... se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte, que parece[n] haberse desnudado de toda naturaleza de hombres” (p. 1576).

Este tipo de bárbaro “es pésimo, impiísimo e inmanísimo y el peor y más fiero de todos los animales” (p. 1576). Recuerda que los griegos y romanos en la antigüedad se llamaban bárbaros por sus obras crueles, desordenadas, feroces e inhumanas.

La segunda manera o especie de “bárbaros” es una clase más limitada y comprende los que “carecen de literal locución que responda a su lenguaje, como responde la nuestra a la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicio y estudio de las letras” (p. 1577). También “se suele llamar bárbaro a un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera de la habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro”; y recuerda con Estrabón que

esa fue la primera ocasión [...] que se tuvo para llamar los griegos a otras gentes bárbaras, conviene a saber, porque no pronunciaban bien, sino rudamente y con defecto, la lengua griega [...]. Y así, estas gentes destas Indias como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros (p. 1577).

La tercera especie son los “bárbaros”

... que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces y extraños de los otros hombres [...] no se rigen por razón [...] ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo ni amistad ni conversación de otros hombres (p. 1580).

Estos son insociables, “no tienen lugares ni ayuntamientos ni ciudades”, “ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias”; ellos “viven desparcidos por los montes, huyendo de la conversación humana, contentándose solamente con tener y traer consigo solas sus mujeres, como hacen los animales y así son las monas y gatos peludos y los otros que no son gregales”. Estos bárbaros “debían ser los de la provincia dicha Barbaria, extraños de aquellos que es ser hombre en cuanto a hombre”; “son cuasi bestiales”; “son litigiosos, deseosos de guerra y de hacer crueldades, como las bestias fieras y las aves de rapiña” (p. 1580). La naturaleza de estos seres se debe a “la región en que viven y aspecto del cielo que les es desfavorable y destemplada, por lo cual los hombres que en ella nacen y viven salen bajos de entendimiento y con inclinaciones perversas para los susodichos males”, y por sus malas y depravadas costumbres “hacen hábito y así van a parar a ser cuasi irracionales y brutales y que no sean ya regibles por ley” (p. 1581). A juicio de Las Casas, en sentido propio y estricto, estos son los bárbaros.

La cuarta manera o especie de “bárbaros” son “todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe christiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes philosophos y políticos que sean”, porque no hay ninguna nación cristiana que tengan esos grandes defectos y “barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policías”. En esta categoría ubica a los romanos, quienes pese a ser alabados por “prudentes y políticos y que en su política de gobernación excedían, y no sólo excedían, pero presumían de dar reglas y gobierno político a todas las gentes del mundo”, sin embargo, “tuvieron tantas y tan feas irracionalidades, nefandas y furiosas bestialidades, en sus vilísimos y detestables juegos y sacrílegas fiestas y sacrificios” (p. 1583). Para el clérigo, los turcos y los moros también son bárbaros, pues no

conocen la fe y la doctrina cristianas; por lo cual carecen de justicia, prudencia y virtudes, debido a que no han sido inculcadas por el hijo de Dios.

Acosta (1894 y 1987) considera “bárbaros” a todos los “indios” “descubiertos por los españoles y portugueses” por desconocer la luz del evangelio y la policía humana. Los clasifica en tres clases. En la primera se ubican aquellos que no se alejan “demasiado de la recta razón” y “del uso común del género humano”. Tienen repúblicas estables, “leyes públicas”, ciudades, leyes, “ciudades fortificadas” y dominio de las letras, pues donde hay libros “la gente es más humana”. A esta clase pertenecen los chinos, los japoneses y “muchas provincias de la India oriental”. A la segunda pertenecen aquellos que no alcanzan el conocimiento de las letras, ni los conocimientos civiles y filosóficos; tienen ciertas formas de organización social propias de los hombres civilizados y algunas formas solemnes de cultos religiosos. Los aztecas y los incas se hallan entre los pueblos de esta clase; “poco á poco creciendo vinieron á fundar los Reinos de Perú y de Méjico, que nuestros Españoles hallaron, que aunque eran bárbaros, pero hacian grandísima ventaja á los demás indios” (1894, p. 115), viven en ciudades y no andan por los montes como “fieras”.

En la tercera ubica a los salvajes que son iguales a las bestias, “que apenas tienen sentimientos humanos”. Aquí se hallan las “infinitas manadas” de caribes; “siempre sedientos de sangre”; “devoran carne humana”; son crueles con los extraños; van desnudos o cubren apenas sus “vergüenzas”; y, entre ellos, se destacan los mojos, los chiriguanes, los chuncos, la mayor parte de los del Brasil, los yscayingos, la mayoría de los que viven en la Florida, entre otros. Muchos de estos son caníbales, “que hemos conocido por vivir próximos a nuestras fronteras”. A esta clase también pertenecen los Mosacas del Nuevo Reino, “los de la campiña de Cartagena y toda su costa”, los que viven en las costas del río Paraguay: “aunque no son sanguinarios como tigres o panteras” se diferencian muy poco de los animales; andan desnudos; se entregan a “los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía”; “todos estos son hombres a medias”. Se deduce de estas clasificaciones y de la oposición civilizado/bárbaro, implícita en las concepciones de los padres Las Casas y Acosta, que sea cual sea la clase de bárbaro y del continente que sea siempre es inferior al civilizado europeo.

La *esencialización* de características de identidad existenciales atribuidas a los pueblos prehispánicos fue la estrategia discursiva más importante en la invención del estatus ontológico de ellos. Los cronistas de Indias y otros

colonizadores, entre ellos algunos intelectuales europeos del siglo xvi, establecieron e imputaron ciertos rasgos identitarios de carácter psicológico, físico y cultural para conceptualizar a los pueblos originarios. Entre los más importantes están la fealdad, la maldad, la cobardía, el canibalismo, la idolatría, los sacrificios humanos, la hechicería, la sodomía, el paganismo y la práctica de los pecados capitales establecidos por el cristianismo. Tales rasgos fueron incluidos en el *discurso del poder* que *naturalizó* estas características identitarias como *esenciales*, hecho que condujo a la tergiversación en la concepción y representación de la identidad de los pueblos prehispánicos, en todos los discursos de los colonizadores. Por esto su identidad como ser humano fue negada e invisibilizada, más que “descubierta” y comprendida desde 1492. La identidad creada para los pueblos de América fue una síntesis y, a la vez, una hipérbole respecto del “salvaje”, del “bárbaro”, del “pagano”, del “idólatra” y del “infiel” que había creado Occidente desde la Antigüedad grecorromana hasta finales de la Edad Media, basada en el contacto con las culturas orientales y africanas.

En el contexto de la *modernidad/colonialidad*, las clasificaciones de los *bárbaros*, fundamentalmente la de Las Casas y la de Acosta (clasificaciones raciales que tenían implícito el principio de *pureza de la sangre*), sirvieron de base para la consolidación de fenómenos como el racismo, la exclusión y la negación de la *otredad* —ya sea ontológica, epistémica, ética y estética— gracias a que facilitaron la constitución de una *supuesta superioridad* de los colonizadores europeos por su civilidad, racionalidad y desarrollo sobre los *otros*, los no europeos. Esas clasificaciones posiblemente sirvieron de fundamento al racismo moderno en sus diversas manifestaciones, entre ellas el *racismo clásico*, que se consolidó en el siglo xvi, y el *racismo científico*, defendido por Occidente en la segunda mitad del siglo xix por eminentes pensadores, antropólogos, biólogos, psicólogos y sociólogos. El racismo científico se basaba en *falsas pruebas* de carácter científico que “explicaban” la superioridad biológico-racional de la “raza blanca” sobre las demás. Ahora, el racismo y la exclusión cimentados en la ideología dominante judeocristiana, creados y preservados en el *discurso del poder*, son los soportes conceptuales centrales de la colonialidad en el marco del cosmos instaurado por Occidente desde la “conquista” de América.

La constitución discursiva de los “salvajes-bárbaros” y el estatus que les fue atribuido en la escala humana, a partir de características existenciales, en especial el canibalismo, desde la invasión de América, han sido las bases ideológicas esenciales del colonialismo y la colonialidad imperiales desde

1492. En este sentido, es pertinente recordar con Hurbon (1993) que, durante la segunda mitad del siglo XIX, “con la plena expansión de colonialismo”, en la mayoría de boletines y revistas de antropología de Europa, el canibalismo se puso “muy de moda”: los colonizadores resaltaban las prácticas de canibalismo en África Negra, en las culturas indígenas de América y en las tribus de Oceanía. A juicio de los intelectuales, tal práctica se daba por la ausencia de contacto entre las culturas consideradas inferiores con las civilizadas. Entonces, en el siglo XIX, pareció repetirse la historia del “descubrimiento”, la “conquista” y la colonización de América, cuando los cronistas de Indias europeos inventaban historias extraordinarias sobre el canibalismo de los pueblos prehispánicos, para justificar la invasión y el saqueo, bajo el pretexto de la evangelización y de la “civilización” de los “bárbaros”.

En cuanto al esquema argumentativo *no tienen razón por lo cual carecen de conocimiento*, es pertinente indicar que, aunque los colonizadores, y en particular algunos cronistas, reconocían ciertas cualidades intelectuales *naturales* en el *buen salvaje americano*, como inteligencia, entendimiento, sabiduría, ingenio y astucia, no obstante, la *falta de razón* fue el principio esencial para definir y representar a los “indios”. Este principio, instaurado en el *discurso del poder*, negó los adelantos científicos y tecnológicos de algunas culturas prehispánicas evidentes en las obras de ingeniería, arquitectura, astronomía, matemáticas, cálculo, medicina y artes. Es necesario recordar con Henríquez Ureña (1997) que los mayas y los quinchés tenían amplios conocimientos de astronomía que no eran superados en Europa antes del siglo XVI y que, antes que los hindúes, a comienzos de la era cristiana, inventaron el cero y el principio de posición utilizados en los cálculos aritméticos. Los aztecas también eran astrónomos y tenían grandes conocimientos de arquitectura. Se debe hacer mención, además, a los conocimientos en medicina e ingeniería alcanzados por aztecas e incas. La ingeniería se evidencia en las construcciones de acueductos, calzadas, templos y otras obras; la medicina comprende especialmente la cirugía, la traumatología y la odontología, y utilizaban diversas hierbas medicinales y algunas como anestésicos (coca, tabaco, yopo, curare).

La desnudez corporal de algunos pueblos prehispánicos, que tanto escandalizó a los colonizadores, fue asumida como una *desnudez humana absoluta*¹⁹ que comprendía lo corporal y lo espiritual. Los “hombrecillos”,

¹⁹ Se puede advertir con Pagden (1988) que para los griegos el nivel superior de lo humano estaba en la virtud que permitía alcanzar la felicidad; mientras que, para los cristianos, el medio para lograrla era la fe.

“homúnculos”, “idiotas”, “salvages é crudos” o “amentes” de América, a juicio de los europeos, además de andar sin ropas, tenían también desnudo su cerebro de razón; su entendimiento, de virtudes; y su corazón, de buenos sentimientos. Al contrario, eran “salvajes tristes”, que no conocían la felicidad, arrastrados por las pasiones que los inducían a vivir en la oscuridad y la delectación de los pecados capitales. Fray Tomás de Mercado (1523 o 1530-1575) ([1571] 1975), con base en la teoría aristotélica sobre los *bárbaros*, sostenía que los “indios”, por serlo, no se guiaban por la razón sino por la pasión. Esta idea fue asumida por muchos cronistas que no reconocían la racionalidad indígena.

Por el hecho de ser *criaturas “sin razón”*, los pueblos prehispánicos fueron considerados animales de servicio para los colonizadores, por la condición psicológica, el comportamiento y las acciones de ellos; pero la *animalidad* indígena, como ya se indicó, superaba en algunos casos la de las bestias más feroces. Para los colonizadores, los “naturales idólatras”, además de ser “bestiales”, llevaban una “vida diabólica”. Esto significaba que estaban al servicio del diablo, quien era su señor; por lo tanto, era necesario, para la salvación de las “naciones bárbaras” del Nuevo Mundo, ser gobernadas por *hombres de razón*, por príncipes cristianos, quienes, además de gobernarlas con rectitud, facilitarían que se les instruyera en la fe y, de esa manera, poder acabar con los “abominables pecados de los indios”.

Sin embargo, la mayoría de colonizadores, incluso algunos frailes, particularmente los jerónimos, dudaban de que los “indios” tuvieran la capacidad de aprender la fe cristiana o cualquier otra forma de conocimiento racional, por su “rudeza natural”, su “incapacidad para aprender” y “mala memoria”. Eran partidarios de la esclavitud de los *naturales*, pues estos clérigos, como los encomenderos, compartían la conclusión de Vázquez de Ayllón, según la cual “era mucho mejor que fueran *hombres siervos que bestias libres*” (Vázquez de Ayllón, citado por Hanke, 1959, p. 83). A juicio de los europeos, los “indios” en libertad eran incapaces de explotar la tierra, de labrarla y de realizar la ganadería, de alimentarse y vestirse como los hombres civilizados; y, lo más escandaloso, volvían a su vida bestial y pecaminosa, olvidaban las doctrinas cristianas que les habían sido inculcadas y se entregaban de nuevo a las idolatrías, al canibalismo y a los sacrificios humanos.

Las pocas capacidades intelectuales, los ínfimos conocimientos y los “extraños ingenios” reconocidos en los pueblos originarios por los europeos no constituyen “ciencia alguna”, sino, de acuerdo con la interpretación de

Pagden respecto del concepto de *esclavo natural* imputado a los “hombrecillos” por Sepúlveda, estos, “debemos suponer, son capaces de aprender tareas domésticas, e incluso puede decirse que esto constituye su *episteme* servil” (Pagden, 1988, p. 165). En contra de Las Casas y algunos otros clérigos que defendían ciertos grados de racionalidad de los pueblos prehispánicos, la gran mayoría de los colonizadores estaba de acuerdo con Sepúlveda (1996) en que los “bárbaros” no tenían “ciencia ninguna”, que *ni siquiera conocían ni usaban las letras*, que no conservaban monumentos sobre su historia, sino una vaga reminiscencia de algunos acontecimientos registrados en “ciertas pinturas”.

A partir de las concepciones de los colonizadores europeos, por el hecho de “carecer de razón”, los pueblos prehispánicos tenían un impedimento muy grande para poder acceder al entendimiento racional, lograr desarrollar conocimientos y crear ciencia. Por consiguiente, vivían en las tinieblas de la ignorancia absoluta, pues no tenían acceso al conocimiento creado por los “hombres de razón”, ni al conocimiento absoluto emanado directamente de Dios por la iluminación del Espíritu Santo, porque carecían de fe, que era el medio para alcanzar el conocimiento divino.

Es pertinente señalar con Castro-Gómez (2005b) que Occidente ha asumido en la Modernidad al *pensamiento descorporizado*, al *sujeto del pensamiento* como un *sujeto abstracto* —sin cultura, sin sexo, sin clase— y a la naturaleza como un objeto inerte. Tal concepción supone la “totalización” del mundo occidental que imposibilita el diálogo de saberes y el intercambio de formas de generar conocimientos entre culturas. Por eso la civilización europea ha percibido “todo lo que no pertenece a ella como ‘barbarie’”, “como naturaleza en bruto” que requiere ser “civilizada”; este ha sido uno de los pretextos centrales de la colonización de otros continentes por Europa. “La eliminación de la alteridad —incluyendo, como veremos, la alteridad epistémica— fue la ‘lógica totalizadora’ que comenzó a imponerse sobre las poblaciones indígenas y africanas a partir del siglo xvi” (p. 48). En este contexto, la *violencia epistémica* del colonizador europeo negó el *conocimiento* y la *episteme* de los pueblos prehispánicos por la *racialización* e *inferiorización* de ellos y porque no entendió que los conocimientos tecnológicos y científicos de las culturas precolombinas se hallaban imbricados en las religiones ancestrales.

Entonces, desde el eurocentrismo, se negó cualquier creación epistémica, primero de los pueblos prehispánicos y, luego, de otros pueblos africanos y asiáticos que fueron objeto de colonización y de colonialidad. La invención

de sistemas de racionalidad científico-técnicos desarrollados entre los siglos XVI y XIX fue atribuida por los colonizadores únicamente a su propia cultura, como cultura civilizada y superior²⁰. La *violencia epistémica* de los colonizadores —mediante las concepciones de teólogos, filósofos y juristas sobre la naturaleza de los “indios”— negó las capacidades cognoscitivas de los habitantes de los pueblos originarios, para luego poder negar su estatus humano, hecho trascendente para la empresa colonizadora en América. Negar la *existencia racional y humana* de los “naturales” significaba librar la “conciencia real” de posibles remordimientos ante el genocidio de los “indios bárbaros”; pero, además, ofreció una fuente de poderosos argumentos para la “conquista”, la “guerra justa” y la dominación imperial violenta de los colonizados.

Al considerar los colonizadores a los pueblos no europeos, en particular a los originarios de América, como seres irracionales, muy próximos a los animales o a veces más bestiales que los animales, se implica una serie de *argumentos-prejuicios* que soportan la incivilidad de los pueblos prehispánicos como: *seres sin conocimiento, sin leyes, sin buenas costumbres, sin moral, sin escritura*, entre los más significativos. Estas características son propias de los “salvajes” y los “bárbaros”. Hay que recalcar, eso sí, que desde el eurocentrismo los “indios” son considerados como “estos bárbaros, que parecen distar muy poco de los animales irracionales” (Vitoria, 1946, p. 48). Son precisamente esas características establecidas por los colonizadores las que determinan al “otro” como ser inferior, un ser que no alcanza a plenitud la categoría de “humano”. Entonces, desde la ideología judeocristiana de la dominación y bajo el pretexto de la evangelización de esas criaturas, se crea la necesidad de “reducir” al “otro” a la fe cristiana y a la cultura europea que son los medios para alcanzar la civilización y por ende la categoría de humanidad.

La colonización de los pueblos originarios de América trajo consigo el debate respecto de la naturaleza de ellos con el fin de legitimar la conquista, la colonización y su reducción a la religión cristiana y a los imperios europeos. Se debe señalar, con Zavala (1993), que Juan Maior los consideraba “salvajes” que vivían “bestialmente”, lo que supone que carecían de razón.

20 Castro-Gómez (2005) explica la tesis de Dussel sobre el *mito de la modernidad* creado por los europeos de la siguiente manera: la modernidad habría sido un fenómeno exclusivamente europeo que habría comenzado desde finales de la Edad Media y que posteriormente, gracias a experiencias exclusivamente intraeuropeas como el Renacimiento italiano, la Ilustración, la Revolución científica y la Revolución francesa se habría dado a conocer por todo el mundo; por lo cual la cultura europea tiene cualidades internas superiores y únicas que le habrían permitido desarrollar la racionalidad científico-técnica, lo que explica la superioridad de esa cultura sobre todas las demás.

En este sentido, en la caracterización que hace de ellos Palacios Rubios (1954), se deduce que *son faltos de razón*, pues son “ineptos”, “incapaces” e “ignorantes”. Además, señala que “los menos observan los preceptos de la ley natural, y venerando y dando culto a un solo Dios, *reconocían naturalmente, iluminados por una cierta luz de la razón*, la obligación de practicar el bien y evitar el mal” (p. 11). Francisco de Vitoria (1946) considera que los “bárbaros” de las Indias, aunque “no sean del todo *amentes*, distan, sin embargo, muy poco de los *amentes*”, por lo cual recomienda “proceder con estos bárbaros del mismo modo que con los *amentes*”, pues, “*ni aún son mucho más capaces que las mismas fieras y bestias*, de las que no se diferencian siquiera ni en utilizar alimentos más tiernos o mejores que los que ellas consumen” (p. 119). Según él, el hecho de que los “indios” “parezcan tan idiotas y tan romos” se debe a “su mala y bárbara educación”.

Ginés de Sepúlveda (1996) adoptó la doctrina del derecho natural y la idea de la esclavitud natural de Aristóteles en la concepción de los “indios”. Considera que los bárbaros del Nuevo Mundo, en prudencia, ingenio, virtudes y sentimientos humanos son tan inferiores a los españoles como los monos a los hombres. Para él, en los “bárbaros”, “monos”, “hombrecillos”, “incultos” e “inhumanos” de América apenas se hallan “vestigios de humanidad”, pues “no poseen ciencia alguna” y “ni siquiera conocen o usan las letras”; entonces, “tales son en suma la índole y costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos e inhumanos, y sabemos que así eran antes de la venida de los españoles” (p. 111). Después de estos planteamientos que recogían las doctrinas cristianas y las concepciones eurocéntricas contra los “bárbaros infieles”, otros colonizadores siguieron argumentando la inhumanidad de aquellos por carecer de razón. Al respecto, Juan Maldonado sostenía, hacia 1545, que los “indios” demostraban que los hombres que vivían sin leyes y sin letras carecían completamente de humanidad. Los “indios” son gentes “sin fe, sin ley sin religión, sin civilización ninguna” que viven como “bestias irrazonables” (Thévet, 1550, citado por Bestard y Contreras, 1987, p. 96). Según Gil Gregorio, los “indios” son “*como animales que hablan*”, sin juicio y sin entendimiento; para García de Loaysa eran *papagayos sin alma con forma humana* (Pagden, 1988). Fray Benito de Peñalosa afirmaba que eran sumamente “bárbaros e incapaces”; nunca podrá imaginarse tal “torpeza” en “figura humana”, de manera que los españoles no podían persuadirse si tenían alma racional, sino cuando más un grado más que micos (Zavala, 1993). Incluso el médico Álvarez de Chanca (1493), quien acompañó a Colón en el segundo viaje, sostenía que la bestialidad de los “indios” era superior a la de todas las bestias del mundo.

Desde la perspectiva eurocéntrica del colonialismo, los humanos auténticamente racionales eran los europeos; los habitantes de otros continentes no lo eran. La interpretación que hace Dussel (2007) de esta concepción que va desde Ginés de Sepúlveda hasta Locke o Hegel es como sigue: a) nosotros tenemos *reglas de la razón* que son reglas humanas en general — simplemente por ser las *nuestras*—; b) el *otro* es bárbaro porque no cumple *las reglas de la razón*, sus reglas no son reglas *racionales ni civilizadas*; c) por ser *bárbaro* (no humano) no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización; y d) como a todo peligro, debe eliminárselo como a un “perro rabioso”, inmovilizarlo o “sanarlo” de su enfermedad (esta última idea es de Locke). De ahí que la razón del *otro*, de quien no fuera europeo (cristiano), no era razón, por lo tanto las “bárbaras naciones” debían ser reducidas al cristianismo para que dejaran la barbarie y fueran “hombres de razón”.

Los cronistas de Indias, desde Colón (1982), negaron la condición humana de los “indios”, por la supuesta carencia de razón, lo que implicaba su incapacidad para conocer el mundo. El Almirante los comparaba con las bestias y aseguraba que los caribes estaban “fuera de razón”. Mártir de Anglería (1964) afirma que carecen de letras y no tienen conocimiento de ninguna ciencia. Para Cortés (2005), estas gentes bárbaras estaban “apartadas de naciones de razón”. Núñez Cabeza de Vaca (1998) los caracteriza como “hombres sin razón”, “tan crudos a la manera de brutos”.

Según López de Gómara (1979), los “indios”, “*brutos animales*”, *no tienen arte ni maña de hombres*, por lo cual no puede considerárseles como seres racionales, es decir, como seres humanos. En la caracterización que hacen los cronistas de los pueblos prehispánicos, aunque reconozcan en algunos casos cierta capacidad intelectual en individuos en particular o en determinadas comunidades, predomina la generalización respecto de la irracionalidad de los “indios”, lo que supone que son incapaces de conocimiento y menos de conocimiento científico. Según reiteran los cronistas y otros colonizadores europeos, “carecer de razón” implica no solo que aquellos sean incapaces de conocer el mundo, sino que tengan un comportamiento animal, y por consiguiente “no sean plenamente humanos”.

El *topoi* carecen de lenguaje fue atribuido inicialmente a los bárbaros y salvajes, luego a los pueblos prehispánicos. En algunos casos, hace referencia a la incapacidad de los colonizados para comunicarse de manera adecuada en código oral en las lenguas de los colonizadores y, en el peor de los casos, en sus lenguas maternas, es decir que los “bárbaros” o los “indios”

no dominaban sus propias lenguas. Pero el *topoi* se refiere principalmente a la carencia de la escritura alfabética en la comunicación en código escrito, hecho que implica la carencia de civilidad.

La cultura occidental, desde una concepción eurocéntrica, consideró a lo largo de muchos siglos, incluso hasta la época moderna, la escritura alfabética como única forma válida de escritura. Se creía que las lenguas imperiales eran las únicas que permitían una comunicación verdadera, una comunicación a través de *las letras humanas y liberales*. De acuerdo con los griegos, la auténtica y más perfecta comunicación se daba entre hombres racionales; según ellos, la lengua más perfecta era la griega, las de los extranjeros eran lenguas inferiores, lo cual suponía un rasgo de la incivilidad de aquellos “bárbaros” y “salvajes” que usaban esas lenguas. Pero la incivilidad de los pueblos iletrados, a juicio de los *civilizados* occidentales, iba más allá de la carencia de escritura alfabética e incluso llegaron a sostener que algunos “bárbaros” no tenían lenguaje, ni sabían comunicarse. En este contexto, Herodoto (1986) afirmaba que los garamantes eran fieros, insociables y huían de la comunicación con cualquier hombre. Cicerón (1924) recuerda que “hubo tiempo en que los hombres andaban errantes por el campo al modo de las bestias, y hacían la vida de las fieras, ni ejercitaban la razón sino las fuerzas corporales” (p. 9); pero un varón sabio “congregó a los hombres dispersos por el campo” y, gracias a su razón y a sus palabras, ellos se tornaron “mansos y civilizados”, de lo cual se deduce que la palabra, la elocuencia, es decir, el lenguaje, cumple un papel fundamental en la civilización de los pueblos.

Se debe indicar con Pagden (1988) que, tanto para los griegos como para los romanos, el lenguaje era considerado de vital importancia en la constitución de la comunidad humana, pues indica, siguiendo a Aristóteles (1932), que el habla y la percepción de lo *justo* y lo *injusto* son capacidades exclusivas de los hombres (*de anima*), a diferencia de los animales, que tan sólo pueden llegar a la percepción (*aisthesis*) del dolor o del placer. Los pueblos no europeos eran considerados incapaces de lenguaje; así, Giovanni da Empoli sostenía que los habitantes africanos de Mossel Bay:

... hablan con la garganta, y con signos y silbidos, y jamás los hemos visto pronunciar una verdadera palabra, pues había entre nosotros hombres que sabían varias lenguas, y nunca pudieron tratar la construcción de su lengua. En conclusión, son hombres bestiales (Empoli, 1550, citado por Bestard y Contreras, 1987, p. 96).

Entonces, la incompreensión de los mensajes transmitidos en lenguas no europeas implicaba que los *otros* eran “incapaces de hablar”, es decir, incapaces de comunicarse.

Ahora, respecto de los pueblos prehispánicos, al ser catalogados como bárbaros y salvajes, los colonizadores dudaron que tuvieran desarrollada la facultad del lenguaje, incluso algunos europeos pusieron en tela de juicio la capacidad de aquellos para comunicarse en código oral; y afirmaban que estas criaturas carecían de escritura. En este sentido es pertinente citar a Mignolo (2003):

En el siglo *xvi*, los misioneros españoles juzgaron y clasificaron la inteligencia y la civilización humana en función de si los pueblos poseían o no una escritura alfabética. Éste fue un momento inicial en la configuración de la diferencia colonial y en la construcción del imaginario atlántico, que se convertiría en el imaginario del mundo moderno, colonial (p. 61).

De aquí se colige que uno de los rasgos principales de la barbarie y el salvajismo de los *otros*, de los pueblos no europeos, era carecer de escritura alfabética, hecho que constituía lo que podría denominarse como una especie de *barbarie lingüística* que suponía la incapacidad para realizar operaciones lógico-cognitivas.

Respecto de la “carencia de lenguaje” de los pueblos prehispánicos, los cronistas lo expresan de manera explícita, de la incompreensión de Colón a la información que recibía de los “indios” en sus cuatro viajes por América, de las correcciones que hacía a los topónimos indígenas a partir de topónimos asiáticos y del afán del Almirante por que los “indios” “deprendan hablar”, se puede deducir que para él ellos eran incapaces de comunicarse, de hablar sus propias lenguas. Si se reconoce que los “indios” son “animales que hablan”, como sostenía Gil Gregorio, el “hablar” era entendido como el simple parloteo desprovisto de significación.

Otros cronistas reiteran, sobre la incapacidad de los pueblos prehispánicos para comunicarse por medio del lenguaje escrito, que los colonizadores restringían a la escritura alfabética. Para estos, las formas de escritura ideográfica, pictográfica y fonográfica que eran utilizadas por los pueblos originarios no fueron consideradas como códigos de escritura; por lo cual afirmaban que los “indios” “letras ningunas tenían” (Pérez de Oliva, 1991). Los versos los aprenden de memoria, “pues nunca han conocido las letras” y “no tienen

letras ni conocimiento de ninguna ciencia" (Anglería, 1964); "les faltan letras, é suplir con sus areytos é sustentar su memoria é fama" (Oviedo, 1851); en sus romances o cantares les queda memoria de sus "acaecimientos", "aunque carecen de letras". "Como estos indios no tienen letras, no cuentan sus cosas sino por la memoria" (Cieza de León, 2005); y "no usaban moneda, teniendo tanta plata, oro y otros metales; ni letras, que mayor falta y rudeza era" (López de Gómara, 1979, p. 281). Según los europeos, el carecer de escritura alfabética era uno de los factores principales del "bestialismo" y la "incivilidad" de los pueblos prehispánicos.

De la misma forma en que les fueron negadas las capacidades racionales y cognoscitivas, también les fueron negadas sus capacidades artísticas ligadas a la facultad del lenguaje. Puede deducirse, de las referencias, valoraciones y generalizaciones de los cronistas acerca de su arte, que estos *carecían de arte y estética*, fundamentalmente porque sus manifestaciones artísticas no eran creadas bajo los parámetros de los "hombres de letras", de la "cultura civilizada". Cuando cronistas como Anglería y Cortés reconocieron cierto valor a la orfebrería, platería y arquitectura azteca, solo valoraban la técnica para la elaboración o la forma externa de las obras como objetos elaborados, pero no las valoraron desde lo estético, como obras con valor espiritual, porque a su juicio los "indios" carecían de imaginación. Esta idea fue repetida durante varios siglos, por lo cual Rousseau (1712-1778) ([1755] 1923) creía que los "caribes salvajes" carecían de imaginación, prudencia y memoria. Pensaba que al salvaje, por no tener estímulos, su imaginación no le pedía nada, la imaginación "no habla a los corazones salvajes". Este carecía de curiosidad y de la percepción del "espectáculo de la naturaleza", el cual le era indiferente por serle familiar, en comparación con el hombre racional; y advertía que el salvaje carecía de aptitud de espíritu para admirar las más grandes maravillas.

La creación estética verbal, creación literaria, no fue catalogada como tal por los cronistas de Indias debido a que era expresada de manera oral o por no ser enunciada por medio de letras (las formas de escritura fonográfica, jeroglífica, pictográfica e ideográfica no fueron consideradas como escritura), pues el patrón de la escritura de los colonizadores era la escritura alfabética. La inferiorización de la escritura indígena condujo a muchos frailes misioneros al menosprecio de los libros aztecas y mayas; también por ser catalogados como producto de la inspiración diabólica, o libros cuyo autor era el diablo. Las obras fueron condenadas al fuego, por lo cual: "Landa recolectó y quemó todos los libros de rituales mayas a los que pudo ponerles las manos

encima: 27 en total” (Cañizares, 2007, p. 127). Sin duda la destrucción de esos registros discursivos causó la pérdida de obras literarias. Ahora, tanto la ciencia como la literatura estaban fuertemente imbricadas en el discurso religioso-mítico, por lo que es posible hallar recursos estéticos significativos en obras como *Popol-vuh*, *Chilambalam*, la *Leyenda de Yurupary*, entre otras; pero además, según algunos estudiosos de las literaturas amerindias, en las de las civilizaciones más grandes se hallaban todos los géneros literarios propios de la literatura de Occidente.

Entre las expresiones artísticas relacionadas con la música y la danza utilizadas en rituales religiosos y en otros eventos de carácter social, los *areitos* fueron menospreciados por los cronistas por ser considerados producto de la inspiración del diablo. Tales espacios artístico-religiosos son vistos no como ceremonias religiosas o eventos culturales, sino como “ceremonias diabólicas”, en las que se cometían “abominables pecados” como el canibalismo, la idolatría y la hechicería: todo ello —a juicio de los cronistas— como servicio al diablo, quien “era obedecido” por los “indios”, en todo. Estas expresiones artísticas fueron consideradas como “vicios” que inducían a los “salvajes pervertidos” a cometer otros, como la lujuria y la gula, especialmente, las “borracheras” con “humo” y con “chicha”.

La arquitectura, la escultura y la pintura tampoco son consideradas como arte, por ser creaciones de “bárbaros-salvajes” de capacidades mentales inferiores. La negación de las facultades artísticas de los indígenas puede sintetizarse en una sentencia, la frase de fray Tomás Ortiz: “no tienen arte ni maña de hombres”, recogida por Anglería y que será repetida posteriormente por muchos otros cronistas para negar la condición humana y las capacidades artísticas y estéticas de los pueblos prehispánicos.

A continuación se alude al *topoi no tienen moral*. Desde la antigüedad grecorromana se asociaba los hombres racionales con la virtud y las criaturas irracionales con el vicio; esto se ha podido constatar en la historia de la constitución de los *bárbaros* y los *salvajes*. Platón ([370 a. C.] 1998) estableció cuatro virtudes morales propias de los “hombres civilizados”: justicia, prudencia, fortaleza y templanza. Aristóteles atribuye a los hombres racionales dos tipos de virtudes: intelectuales (sabiduría, entendimiento y prudencia) y morales (justicia, fortaleza y templanza); mientras que los hombres de poca razón o carentes de razón, los esclavos por naturaleza, es decir los “bárbaros” —como ya se ha recalcado—, carecían de estos tipos de virtudes. Por su parte, el cristianismo agregó otras tres virtudes teologales: fe, esperanza

y caridad, propias de los cristianos. Entonces, a partir de esta carencia de virtudes, los *esclavos por naturaleza* o “bárbaros” son representados como seres carentes de sabiduría, entendimiento, prudencia, justicia, fortaleza, templanza y otras virtudes morales, quienes se dejaban llevar por “el deseo de bienes transitorios” y se guiaban por la pasión, no por la razón.

Según los teólogos cristianos, en particular San Agustín y Santo Tomás, los infieles, por carecer de las virtudes teologales, en especial de la fe, carecían de *vida moral virtuosa*, vivían en pecado y estaban condenados, porque la “infidelidad es pecado mortal”: “*Toda la vida de los infieles es pecado: y nada es bueno sin el bien sumo. Donde falta el conocimiento de la verdad es falsa la virtud, incluso en óptimas costumbres*” (glosa de Agustín citada por De Aquino, parte I-II, Cuestión 63, p. 476). De Aquino (2001) indica que debido a la falta de fe de los infieles, ellos no pueden hacer ninguna obra buena, por lo cual “pecan en todos sus actos”; según el santo, “no existe ninguna virtud en los infieles” (parte II-II [b], Cuestión 151, p. 453). Los infieles carecían, entonces, de virtudes morales e intelectuales; aunque a veces “hagan cosas buenas”, no las hacen con “intención recta que está dirigida por la fe”; por lo tanto, ellos llevan una *vida pecaminosa* en los vicios, en especial en los “vicios capitales” (“apetencia de algún bien transitorio que se desea desordenadamente”), los cuales son *delectaciones espirituales* y *delectaciones carnales*. De acuerdo con Tomás de Aquino, las “pasiones principales” de los *pecados capitales* son la *delectación* y la *tristeza*.

La caracterización de los “indios” como *seres sin moral, sin valores* propios de los hombres civilizados, establecía que los “bárbaros-salvajes” del Nuevo Mundo actuaban para *el mal*. ¿En el marco de una “ética del mal”? La manifestación más grande del mal se encarnaba en el demonio, quien ha sido considerado a lo largo de muchos siglos como el enemigo principal de los cristianos, “como amenaza y terror para la civilización cristiana” (Muchembled, citado por Hurbon, 1993, p. 107). Según los colonizadores en general, y los cronistas en particular, el diablo es “dios”, “ídolo”, “amo”, “guía” y “consejero” de los pueblos prehispánicos. El demonio establecía diversas formas de comportamiento malvado en la vida de los “naturales”, por ello la “vida diabólica” de los “indios bárbaros” consistía en la práctica de “abominables pecados”, entre estos el canibalismo, la hechicería, los sacrificios humanos, la idolatría, la sodomía, la lujuria, la gula, entre otros. Tales pecados ocupaban la mayor parte del *tiempo de holgazanería* de ellos. Según algunos frailes, estos pecados significaban el *acatamiento* y *servicio* al diablo, quien “tenía su monarquía” en las Indias donde gobernaba a los “indios” sin ser estorbado, antes de la llegada de los cristianos.

La principal conducta pecaminosa e inmoral imputada a todos los “naturales” de América, como después a los colonizados de otros continentes, de acuerdo con Hurbon (1993) y Jáuregui (2008), ha sido la práctica del canibalismo (ver anexo 5). El mito del *caníbal* y de *Canibalia* (lugar donde habitaban los caníbales), creado por Colón, adquirió dimensiones trascendentales en la representación de los colonizados americanos. El concepto ‘caníbal’ homogenizó y generalizó a todas las culturas indígenas bajo dicho estigma que fue enriquecido con descripciones y narraciones de otros cronistas y pintores europeos posteriores al Almirante. Tal mito ha perdurado durante más de cinco siglos, como puede colegirse por afirmaciones de historiadores europeos de prestigio; por ejemplo, Fernández-Armesto (2010), apoyado en los relatos del Almirante, afirma: “las historias acerca de los caníbales demostraron ser horripilantemente ciertas cuando los exploradores se toparon con los preparativos de una celebración de canibalismo en la isla que Colón llamó Guadalupe” (p. 217). Entonces, el caníbal —en el marco de una ética del mal— como ser humano ha significado muy poco para el hombre civilizado: la esclavización e incluso exterminio del caníbal ha sido algo natural; y con pocas excepciones de algunos frailes misioneros, las acciones destructivas del colonizador han atormentado muy poco su conciencia religiosa o democrática.

El estatus ético dado a los “indios” del Nuevo Mundo, como *seres sin ética* y *sin moral*, hizo posible, siguiendo las ideas de Maldonado-Torres (2007), desde la colonialidad ontológica y epistémica, la consolidación de perspectivas éticas que favorecerán el colonialismo y la colonialidad, entre ellas la ética de la guerra, que legitimó la *guerra justa*, el saqueo, la explotación, la expropiación de los territorios colonizados y el exterminio indígena; *una ética de la servidumbre y la esclavitud*, que justificó, bajo pretextos civilizadores, la esclavización y el genocidio de millones de personas catalogadas como “bárbaros” y “salvajes” al servicio del *sistema-mundo imperial-capitalista* que había nacido en Europa gracias al “descubrimiento” de América, y requería la explotación económica de otros continentes para beneficio de los imperios europeos. En el marco del colonialismo, no hay que olvidar que “el bienestar y el progreso de Europa han sido construidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos” (Fanon, 2003, p. 88). Además, hoy se puede agregar que la opulencia y el bienestar de los imperios euroamericanos son producto de la desgracia y la miseria de los pueblos colonizados.

Con base en los principios de la ética cristiana, los teólogos modernos sostenían que los “indios”, como los “bárbaros”, carecían de virtudes morales y por ello “vivían entregados a los vicios” y al pecado. Ellos no se regían por ningún *orden moral*; al contrario, vivían en la absoluta *inmoralidad* y desvergüenza porque no distinguían entre lo bueno y lo malo. En este contexto, Palacios Rubios (1954) sostenía que los isleños eran “holgazanes y viciosos, se daban por entero a la gula y a los placeres, reputándolos por cosa permitida” (p. 11). Fray Bernardo de Mesa, citado por Las Casas ([1552-1560?] 1956), hizo siete proposiciones al rey de España para la conversión de los “indios” a la fe y a otras virtudes. En su petición, además de las sugerencias, los caracteriza así: son *siervos por naturaleza* por su “falta de entendimiento y capacidad” y su “falta de firmeza para perseverar en la fe y buenas costumbres”; “la ociosidad es el mayor mal que ellos pueden tener”; “eran habituados y criados en el pecado de la idolatría y en otros pecados”. Con el fin de evitar “el vicio de la ociosidad y los otros vicios que de ella se siguen era lícito que su Alteza repartiese los indios entre los fieles de buena conciencia y buenas costumbres”, para que “les enseñen las cosas de la fe y de las otras virtudes”; “la naturaleza dellos no les consiste tener perseverancia en la virtud” (t. III, pp. 32-35). Otros teólogos y juristas que consideraban a los pueblos prehispánicos carentes de virtudes y que se regían por la inmoralidad y el vicio fueron Maior, Matías de Paz, Vitoria, Sepúlveda, entre los más importantes.

Los cronistas de Indias también repiten estas tesis de manera implícita o explícita, en especial la de la carencia de la virtud teológica más importante: la *fe cristiana*. Colón amenaza a los “indios malos”: “Él había sido enviado por el Rey y la Reina de España para pacificar todas aquellas regiones del mundo, hasta entonces ignoradas, y someter por la fuerza a los caníbales y demás indígenas criminales, infligiéndoles los merecidos castigos”. (Anglería, 1964, p. 141). El clérigo exclama con admiración: “¡Oh, maldad digna de considerar e imposible de contar!” (p. 465), ante las noticias de Cortés sobre los sacrificios humanos de los aztecas.

Anglería (1964) está de acuerdo con fray Tomás Ortiz en que “nunca crió Dios tan cozída gente en vicios y bestialidades, sin mistura alguna de bondad o policía” (p. 609). Tales *vicios capitales* conducían a “los grandes y feos é inormes pecados é abominaciones destas gentes salvajes é bestiales”, y causan repugnancia a Oviedo (1851): “demás de ser todos idólatras, con otros muchos vicios, y tan feos, que muchos dellos por su torpeza é fealdad no se podrian escuchar sin mucho asco y vergüenza” (p. 72). Según este cronista,

gracias a los vicios entre ellos “abundan los pecados” y “no tienen vergüenza de cosa alguna” (p. 25). Cortés afirma que los sermones de los religiosos y de otras personas misioneras dirigidos a los pueblos prehispánicos, “les prohíben los vicios y aconsejan el uso de las virtudes” (Cortés, 2005, p. 268); y señalaba que los “indios” de Culúa “eran malos y perversos”.

Los caribes son “malos” según reiteran los cronistas: “preguntando Colón qué gentes les eran comarcanas, dieron en sus señas a entender que al Mediodía había *hombres muy malos*, valientes, robadores y matadores, que se mantenían de carne humana” (Pérez de Oliva, 1991, pp. 48-49). De los incas, dice López de Gómara (1979): “Son mentirosos, ladrones, *cruelles*, sométicos, ingratos, *sin honra, sin vergüenza, sin caridad ni virtud*”; es “tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía” (p. 282). Por su parte, Cieza de León sostiene que los incas “son de poca constancia”, “no tienen vergüenza de nada, ni saben qué cosa sea virtud”, porque no tienen fe. Sobre el emperador Viracocha Inga, dice: “del cual cuentan era muy cobarde, remiso, *lleno de vicios y con pocas virtudes*” (p. 394). Cataloga a los “naturales” como “malos y viciosos”, “los indios son tan malos y carniceros”.

Entonces, desde la perspectiva filosófica escolástica y la teología cristiana asimiladas por los cronistas, en particular los clérigos, y a partir del eurocentrismo colonial, los pueblos prehispánicos, por ser “bárbaros e infieles”, no tenían ninguna clase de virtudes, ni intelectuales, por carecer de razón; ni morales, por carecer de fe cristiana; y, por eso, vivían “en pecado mortal”, en la inmoralidad y en los vicios, por “servicio al diablo”.

Ahora bien, se hace referencia al *topoi no tienen buenas costumbres*. Como puede colegirse de la evolución de la concepción y representación de los “bárbaros” y los “salvajes”, desde tiempos lejanos en la Antigüedad, religiosos, poetas, historiadores y filósofos han informado sobre las “malas costumbres” o “costumbres inhumanas” de esa clase de criaturas, entre las que se destacan los rituales religiosos, las costumbres gastronómicas, formas de vestir y otros, relacionados con eventos sociales y culturales. Las costumbres de los pueblos periféricos a Europa no son percibidas por los europeos como “buenas costumbres” y las denominan como “costumbres bestiales”. Entre las “malas inclinaciones” o “malas costumbres” que más han escandalizado al *mundo civilizado* y al *mundo cristiano* están la antropofagia y los rituales religiosos denominados “idolatrías” —dentro de estos se resaltan los sacrificios humanos, la gula (en especial la ebriedad), la brujería y la danza—. Todas estas conductas son “bestiales” porque “no se rigen por las

leyes de la razón” europea; pero las malas costumbres han sido atribuidas históricamente a todos los “bárbaros”. La mayoría de los cronistas conocía la historia de las costumbres imputadas a ellos a través de los discursos literario, histórico y filosófico.

En este sentido, Herodoto (1986) recuerda que los escitas hacían copas para beber con los cráneos de los vencidos —el guerrero “bebe la sangre del primer enemigo que derriba” (p. 184)—, y que los táuricos tenían como costumbre bárbara sacrificar a los naufragos que atrapaban a su virgen (Ifigenia, hija de Agamenón). Cuenta que los escitas usan los cráneos de los enemigos como vasos:

Toma su sierra el escita y corta por las cejas la parte superior del cráneo y la limpia después; si es pobre, conténtase cubriéndola con cuero crudo de buey; pero si es rico, lo dora y tanto uno como otro se sirven después del cráneo como vaso para beber (p. 184).

Plinio el Viejo (2003) hace varias referencias a los escitas antropófagos “que se alimentan de carne humana”. Señala que Isígono de Licea “cuenta que los primeros antropófagos que dije [...] beben en calaveras y se ponen ante el pecho la piel con pelos a modo de servilletas” (lib. VII, cap. 2, p. 12). Respecto de las costumbres de canibalismo de los “hombres bestiales” asegura Alberto Magno (1206-1280), citando a Cicerón, “que comen carne cruda y beben sangre, y [...] les gusta beber y comer en calaveras humanas” (Magno, citado por Pagden, 1988, p. 42). Por su parte, Alonso de Madrigal, conocido asimismo como Alonso Tostado (1400-1455), relata que los tracios comarcanos ofrecían a sus dioses a los extranjeros que capturaban: “los extranjeros que ellos prendieren ofrecen a sus dioses matándolos y haciendo de ellos sacrificios” (De Madrigal, 1507, lib. III cap. CLXVII, p. 137). Además, cuenta que otra de sus costumbres es tomar las calaveras de los muertos, y una vez “sacados los tuétanos usan de ellas como de vasos y lo que mayor crueldad es fínchenlas de sangre de hombres y bebenlo en ellas” (De Madrigal, 1507, lib. III cap. CLXVII, p. 137). Aunque reconoce Tostado, citando a San Isidro, que el sacrificio de los extranjeros a los dioses constituye más fábulas que verdades.

En este contexto, los cronistas afirman que los sacrificios humanos y el canibalismo son hechos reales en las Indias: “Pero en Tierra-Firme, sin fábula ni ficción, sino con mucha verdad, se puede testificar lo mismo; y porque de suso dixe que Plinio en muchas partes de su historia tracta desta materia” (Oviedo, 1851, p. 192). Los cronistas afirman haber sido testigos de tales

“crímenes”. Sin embargo, se debe señalar que las supuestas acciones de canibalismo y sacrificios humanos realizadas por los “bárbaros” y los “salvajes” son repetidas con los mismos formatos desde Herodoto, Plinio el Viejo, Alberto Magno, hasta llegar a los cronistas de Indias, quienes se esfuerzan por resaltar la voracidad por la carne y la sed excesiva por la sangre, como ya se indicó. Se debe destacar que las fuentes en las que se apoyan algunos autores para describir dicho canibalismo son, en algunos casos, voces anónimas: “dicen”, “cuentan” y “según decían”. Al parecer la *Historia* de Herodoto es la fuente inicial a la que apelan los autores posteriores.

Igualmente, entre las “malas costumbres” atribuidas a los “bárbaros” y “salvajes” están el incesto y la poligamia. El incesto incluso aparece en culturas civilizadas, por ejemplo, Cayo Suetonio Tranquilo en *Vidas de los doce césares* relata que Cayo Calígula, “tuvo comercio criminal y continuo con todas sus hermanas, y a la mesa las hacía sentar consigo en el mismo lecho, mientras que su esposa ocupaba otro. Créese que llevaba aún la pretexto cuando arrebató la virginidad a Drusila [su hermana]” (Suetonio, [c. 121] 2000, p. 188). Más adelante dice: “Sin hablar de sus incestos con sus hermanas, ni de su conocida pasión por la cortesana Piralis, no respetó a ninguna mujer distinguida” (p. 197). Tostado asimismo cita a Eusebio sobre el trato incestuoso de Calígula con sus hermanas (De Madrigal, 1507). Ahora no hay que olvidar que los cristianos consideraron a los griegos y romanos politeístas como “bárbaros”. La poligamia también fue registrada por historiadores y juristas desde la Antigüedad. El escándalo ocasionado en las *conciencias civilizadas* ante el incesto y la poligamia de esas criaturas inferiores (especialmente los *escitas* y los *etíopes*) recorrió desde la Edad Antigua hasta llegar a la Modernidad y los cronistas de Indias lo maximizan al resaltar estos “vicios” en el comportamiento generalizado de los “indios”.

En esta perspectiva, se puede ilustrar el escándalo de las palabras de los cronistas: Oviedo confiesa sentirse maravillado “destos indios salvages”, “tan colmados de vicios”; asegura que ellos se “ayuntan” con las madres, hijas o con las hermanas; Anglería (1964) señala: “Ningún grado de afinidad o parentesco les impide, como en otras partes, relacionarse en trato carnal, y así se juntan padres con hijas, hermanos con hermanas” (p. 650). En relación con la poligamia, los cronistas presentan esta costumbre generalizada en los pueblos prehispánicos, en especial como conducta natural de los caciques: “Los señores principales se casan con sus sobrinas y algunos con sus hermanas, y tienen muchas mujeres” (Cieza de León, 2005, p. 68). Este mismo cronista hace referencia a la *poliandria* de los incas: “una costumbre

[...] era la que usan algunos de estas tierras, y es, que los más parientes y amigos tornan dueña a la que está virgen y con aquella condición la casan, y los maridos la reciben” (p. 144). Las “malas costumbres” de incesto, poligamia y poliandria imputadas a los “naturales” y sus rituales religiosos y sociales asociados a estas son catalogadas como vicios y grandes pecados.

En la historia de las *costumbres inhumanas* de las criaturas “bárbaras” y “salvajes”, también la lujuria desenfrenada escandaliza a las *conciencias civilizadas* de Occidente, pues esta incluso rebasa las fronteras del incesto hasta la zoofilia más descarnada; al respecto, Plinio el Viejo (2003) cita a Duris, quien cuenta acerca de la unión de los bárbaros de la India con fieras: “Según Duris, algunos indios se unen con las fieras, y sus hijos son medio fieras y medio hombres”; y sostiene que en otro lugar de esta nación “nacieron hombres con rabo cubierto de pelo” (lib. VII, pp. 19-20), hijos de las fieras. Estas costumbres también son imputadas a los pueblos prehispánicos.

Las costumbres gastronómicas de los “bárbaros” y “salvajes” asimismo han sido catalogadas por los “civilizados” como “malas costumbres”. Además de la dieta caníbal de carne y sangre humanas se mencionan otros “alimentos salvajes”. Al respecto, en la *Historia* de Herodoto (1986) se cuenta que un lidio aconsejaba a Cresos no ir contra la ciudad persa de Capadocia cuyos pobladores no tenían nada para quitarles, porque vivían en una región áspera, que no bebían vino ni sabían el gusto de ningún manjar delicado; y afirma que en las proximidades del río Araxes hay hombres que se alimentan con pescado crudo. Tostado (1507) señala con Virgilio que los tracios y otros bárbaros comarcanos bebían sangre de caballos mezclada con leche.

En este contexto, además de la antropofagia, a los nativos americanos se les atribuyen otras costumbres gastronómicas “extrañas” y “salvajes”. Los cronistas suelen referirse a sus fuentes nutricionales como alimentos “salvajes” o “vulgares”; así por ejemplo, para ellos, del maíz y de la “palma que llaman yuca”, “fructas salvages non conoçidas ni conformes a nuestros estómagos” (Oviedo, 1851, p. 151), los “indios” hacían el “panizo”, “pan salvaje” o “pan vulgar”; también del maíz y de otros frutos elaboraban bebidas como el “brebaje de la chicha”. Los incas, “gente sucia, comen carne y pescado, todo crudo” (Xerez, 1891, p. 59). Recuerda Xerez que muchas veces los cristianos se han visto forzados a alimentarse “con los *mantenimientos bestiales de aquellos que no tenían noticia de pan ni vino*; sufriendose con yerbas y raíces y frutas” (pp. 18-19). Aunque en algunos casos los colonizadores elogiaron ciertos alimentos de los indígenas, siempre los consideraron

“mantenimientos bestiales”, porque se hacían de *productos salvajes*, por lo cual consideraban que el pan de maíz era inferior al pan de trigo y la chicha inferior al vino.

Por sus formas de alimentación, a juicio de los conquistadores, los “indios” “son sucios; comen piojos y arañas y gusanos crudos, doquiera que los hayan” (Anglería, 1964, p. 609); “comen tierra y madera y todo lo que pueden haber, y estiércol de venados, y otras cosa que dejo de contar; y creo averiguadamente que si en aquella tierra hubiese piedras las comerían” (Núñez Cabeza de Vaca, 1998, p. 144); “comían perros, asnos y otras bestias que hallaban muertas y hediondas tras la cerca y por los muladares” (López de Gómara, 1979, p. 61). Las citas anteriores muestran formas de alimentación que no corresponden a las costumbres gastronómicas de los “bárbaros” y “salvajes” descritas desde tiempos antiguos; incluso superan la manera como se alimentaban los “salvajes” en la época medieval, quienes se alimentaban como otros animales herbívoros, con raíces, hierbas y frutos. La gastronomía prehispánica, de acuerdo con los cronistas de Indias, supera todos los límites posibles de alimentación, pues los “bárbaros” y “salvajes” de la antigüedad y de la Edad Media no eran carroñeros, ni su voracidad los llevaba a comer hasta desechos fecales de animales.

3.6 Los “indios” deben ser gobernados por hombres de razón

Este *topoi* tiene sus fundamentos en la filosofía política griega, con los planteamientos de Platón y de Aristóteles sobre el gobierno de los “bárbaros” y la servidumbre natural, en el derecho romano y en la teología cristiana de la época medieval. Establece que los pueblos prehispánicos, debido a su falta de razón, a que “carecían” de “policía” y a que eran incapaces de gobernarse, debían ser regidos por “hombres de razón”, es decir, por los cristianos europeos.

Los colonizadores, a partir de sus principios eurocéntricos antes indicados, reiteran sobre la necesidad de los europeos, como hombres de razón, cristianos y hombres de ciencia, de gobernar a los hombres inferiores, porque estos carecen de leyes —conformes a la razón, hoy conformes a la democracia euroamericana— y son incapaces de gobernarse. Este imperativo había surgido desde la antigüedad y se sustentaba en el discurso religioso, en la filosofía política y en el discurso histórico; pero adquirió forma ideológica

en la Edad Media con la tradición discursiva teológica, filosófica y jurídica. Al respecto, los principios de esclavitud natural, la guerra justa y la infidelidad sustentan la necesidad de que los hombres de razón dominen a los que carecen de esta y apliquen, en el gobierno de aquellos, sus leyes racionales. Tomás de Aquino (2001) advierte que los infieles no tienen jurisdicción sobre los fieles, por lo cual no tienen autoridad sobre los fieles, es decir que bajo los imperativos de la razón no es posible que los cristianos sean gobernados por “infieles” o por “bárbaros”. Así mismo, reitera los beneficios espirituales, morales, cognoscitivos, estéticos, entre otros, que obtienen los gobernados de quienes los gobiernan, a cambio de bienes materiales y servidumbre que representan “menor valor”.

Cuando los colonizadores españoles, los cronistas de Indias y otros intelectuales —teólogos, filósofos y juristas— de la colonialidad recalcan sobre tal imperativo, los soportaban autores y obras²¹ de “muchacha verdad”. No olvidaban que, de acuerdo con Durando (1230-1296), si un príncipe infiel tenía dominio sobre los infieles el nombre del Creador sería blasfemado por los infieles debido a su obstinación.

Según Palacios Rubios (1954), los “indios” “no saben en absoluto gobernarse” (p. 37), y el rey tenía poder supremo sobre las Indias, por esto “es cosa evidentísima que los habitantes de estas islas están obligados a vivir con arreglo a las leyes y costumbres de este reino al cual se han incorporado” (p. 143). De Paz (1954) señala que después de evangelizados a los “indios” no podía permitírseles que se gobernaran a sí mismos, “por sus propios señores”, porque “ignorarían que se les gobernaba cumplidamente y de conformidad con nuestra fe, con lo que fácilmente la abandonarían” (p. 252); era necesario que tuvieran un gobernante “a quien temiesen” y que fuera “capaz de castigarles”. Sostenía que para lograr la “salvación de los indios” era imprescindible que se les tuviera bajo el dominio del monarca español. Vitoria (1946) advierte sobre la imposibilidad de los bárbaros americanos “para formar o administrar una república legítima en las formas humanas y civiles”²² (p. 119), debido a que distan muy poco de los *amentes*. Además, al ser siervos por naturaleza, recomendaba gobernarlos como siervos; y concluye que después de que se han convertido a la fe muchos de ellos, no es

21 Entre las obras destacadas al respecto es conveniente señalar: *Instituta* (obra del jurista Gayo del siglo II d. C.); *Instituta- Digesto o Corpus Iuris Civilis* (obra jurídica publicada en 529 d. C. por orden del emperador Justiniano I); *Decretum Gratiani: Corpus Iuris Canonici* (obra del monje jurista Gratiano); *Tratado del gobierno de los príncipes* (obra atribuida a Tomás de Aquino), entre otras.

22 Cursivas en el original.

conveniente ni lícito para los príncipes cristianos abandonar la administración de aquellas provincias.

A partir de la concepción de Sepúlveda (1996), los “hombrecillos bárbaros” del Nuevo Mundo carecen de *leyes escritas*. De la caracterización que hace de ellos se deduce que son incapaces de gobernarse, aunque los de la Nueva España y los de la provincia de Méjico “ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular” (p. 109). El humanista cordobés hacía hincapié en que con “perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes” (p. 101). Consideraba que no había ningún impedimento jurídico o religiosos que se opusiera al dominio español sobre los “indios”, porque “á los bárbaros y a los que tienen poca discreción y humanidad les conviene el dominio *heril*” (pp. 171-173); y si quedan sometidos al imperio de los españoles, aquellos que poseen prudencia, virtud y religión serán convertidos de bárbaros a hombres civilizados.

Los cronistas reiteran sobre la necesidad de someter a los “indios bárbaros” al gobierno imperial, en beneficio de ellos, ante la carencia de leyes y la incapacidad para gobernarse; incluso lo afirman con las voces citadas de los “naturales”. Colón (1982) fue el primero en informar que estos no tenían leyes y en advertir sobre la necesidad de reducir a multitud de pueblos a la fe cristiana, lo que sin duda suponía someterlos al dominio de sus majestades a cambio de “grandes señoríos y riquezas” para España. Pérez de Oliva (1991) recuerda que “por leyes guardaban sólo la costumbre”; y sobre la favorabilidad del dominio español cita las supuestas palabras del cacique Guarionexio a su pueblo:

Ahora que experimentado habéis el grande poderío de los cristianos, conque ya me puedo excusar si otra vez me demandáis guerra y defensión [...] *su consejo vale más que nuestras armas, y en su servidumbre seremos mejores que en nuestra liberta* (p. 78).

En este sentido, Anglería (1964) señala: “Habitan en huertos abiertos, *sin leyes, sin libros y sin jueces*” (p. 141); elogia las estrategias de Cortés para sitiar a la ciudad de Tenochtitlan y, así, poder “obligarla a doblar la cerviz al yugo del monarca español” (p. 504); y refiere que el conquistador Gil González le notificó al régulo de Nicaragua, amenazándolo con la fuerza de las armas si él y su gente se negaban a convertirse en cristianos, que debía someterse al yugo y a las leyes del rey de España.

Por su parte, Cortés (2005) cuenta que cuando él reprendió a los caciques de Santa Cruz por sus rituales y por la gentilidad que ellos tenían, “*pidieron que les diesen ley en que viviesen de allí adelante*” (p. 19); igualmente recuerda que amenazaba a los “indios” que si no se *sometían al yugo imperial de su Majestad*, serían esclavizados, tratados mal y castigados conforme a la justicia. Pero el sometimiento al yugo imperial colonialista, por “príncipes cristianos” europeos de todos los infieles del mundo, comenzando con el César español, fue profetizado muy bien por Oviedo (1851):

Y assi nos enseña el tiempo é vemos palpable lo que *nunca debaxo del çielo se vido hasta agora en el poderlo é alta magestad de algún príncipe chripstiano; y assi se debe esperar que lo que está por adquirir y venir al colmo de la monarchia universal de nuestro Çésar, lo veremos en breve tiempo debaxo de su çeptro; y que no faltará reyno, ni secta, ni género de falsa creencia que no sea humiliada y puesta debaxo de su yugo y obidiencia*. Y no digo solo esto por los infieles; pero ni de los que se llaman chripstianos, si dexaren de reconocer por superior, como deben y Dios tiene ordenado, á nuestro César; pues le sobran osados milites y gentes, y *no le han de faltar riquezas que les reparta, assi de sus grandes Estados de Europa y África, como desta otra mitad del mundo que comprehenden sus Indias*²³ (p. 180).

En este contexto, Xerez (1891) recuerda que el gobernador Francisco Pizarro, por acuerdo con un religioso y con oficiales, repartió los caciques y los “indios” entre los vecinos (españoles), para que los cristianos los adocrinasen, conforme a los mandamientos de su majestad, mientras proveía lo que más convenía al servicio de Dios, al suyo, al bien del pueblo y a los naturales de la tierra. Respecto de someter a los pueblos prehispánicos al *yugo imperial*, algunos pocos cronistas recomendaban hacerlo de manera pacífica, muy especialmente Bartolomé de Las Casas. Incluso Núñez Cabeza de Vaca (1998), quien a pesar haber sido muy cruel con los nativos de Suramérica, indicó en una oportunidad: “se ve que estas gentes todas, *para ser atraídas a ser cristianos y a obediencia de la imperial majestad*, han de ser llevados con buen tratamiento” (p. 199). Esto se debió, quizá, a que en ese momento él encarnaba un evangelizador bueno, *un salvador como Jesucristo*.

Entonces, según los cronistas y otros “doctos espíritus europeos”, ante la carencia de *leyes conforme a la razón* y a la *incapacidad para gobernarse de manera civilizada*, es decir, como se gobernaban los europeos, lo más

23 En esta cita, los destacados en cursiva son propios.

conveniente, para los “indios bárbaros” e “infieles”, era someterse de manera pacífica o a través de la *guerra justa* al *yugo imperial* de los *príncipes cristianos* de Europa, en especial a los reyes de España, porque ellos eran hombres de razón, de autoridad, civilizados, virtuosos, bondadosos, prudentes y sabios, *sus leyes eran rectas* (conforme a la razón) y *santas* (emanadas de Dios). Además, el gobierno de los príncipes cristianos era “justo” y “misericordioso”; en las crónicas de Indias hay varias referencias a la *misericordia* y a la *justicia* de los conquistadores hacia los “indios rebeldes” y “traidores” al ser perdonadas las vidas de algunos de ellos.

3.7 No tienen derechos

El *topoi* los “indios” no tienen derechos se fundamenta en la filosofía política griega, en el Derecho canónico, en la teología cristiana y en la *donación papal*. Determina que los pueblos prehispánicos, para la mayoría de los colonizadores, por ser “bárbaros infieles”, no tienen derechos como los tienen los hombres racionales y civilizados. Al contrario, resalta los derechos de los europeos sobre el Nuevo Mundo, en especial sobre los habitantes de él, de acuerdo con lo estipulado en la *Santa Ley*, es decir, la voluntad de Dios de que se redujera a los “bárbaros” a la fe cristiana. Por ello, las acciones de los colonizadores (descubrir, tomar posesión, poblar y gobernar, y otras como aperrear, sojuzgar, esclavizar, diezmar, herir, desbaratar, sujetar y matar [anexo 8]) se realizan bajo el supuesto de que los pueblos prehispánicos *no tienen derechos*.

Las consideraciones filosóficas, teológicas y jurídicas sobre los “bárbaros” y “salvajes” establecían que estos carecían de derechos, los cuales eran privativos de los hombres civilizados, los colonizadores (anexo 6) gracias a su racionalidad y sus virtudes que les permitían crear leyes y gobierno “conforme a la razón”. Con Aristóteles (1932) se entiende que los derechos correspondían a los ciudadanos, hombres de razón; los esclavos, por ser propiedad privada de sus señores, no tenían derechos, pues al igual que los animales domésticos podían ser vendidos como cualquier otra mercancía. En este contexto, de acuerdo con la teología medieval, los infieles tenían limitados sus derechos, especialmente el derecho de dominio sobre territorios y otros bienes; mientras que los “bárbaros” no tenían derechos. De Aquino advierte que, aunque la infidelidad “no se opone de suyo al dominio” porque está introducido por derecho de gentes, “sin embargo, quien incurre en pecado de infidelidad puede perder por sentencia el derecho de dominio, como ocurre

a veces por otras culpas” (De Aquino, 2001, parte II-II [a], Cuestión 12, p. 131). Además, señala que las cosas que tenían los infieles no eran propias de ellos, por lo cual era lícito arrebatárselas. Según De Aquino, los infieles no tenían derecho a sus ritos religiosos, pues “el mayor de los pecados es el de la infidelidad [...] luego tampoco se deben tolerar los ritos de los infieles” (De Aquino, 2001, parte II-II [a], Cuestión 66, p. 550). Entonces, desde esas consideraciones, ni los infieles y menos aún los “bárbaros” y “salvajes” eran dignos de poseer dominios, de tener derechos de propiedad, ni derecho a credo o religión alguna que estuvieran al margen de la fe cristiana.

Y desde el eurocentrismo filosófico, teológico y jurídico se repitió a lo largo de la historia que los dioses —según los griegos y romanos— o Dios —según los cristianos— habían creado los recursos materiales y económicos para felicidad de los hombres racionales. Por lo cual, las tierras ocupadas por los infieles o por los “bárbaros” y sus bienes eran consideradas “abandonadas”. Este es un principio básico para el colonialismo moderno. Puede afirmarse con Dussel (2007) que Francisco de Vitoria, “el padre de la Modernidad jurídica”, a partir de la tradición jurídica del derecho romano y del canónico, y en especial de este principio, crea el “derecho internacional, imperial, colonialista, eurocéntrico”, un sistema jurídico que establece los derechos de los europeos sobre todos los otros continentes, cuyos habitantes son catalogados como “bárbaros” y “salvajes”.

Según este sistema jurídico, Vitoria (1946) establece los derechos de los colonizadores sobre los colonizados, cuyos principios básicos respecto de los derechos de los españoles sobre los pueblos prehispánicos determinan: a) *“los españoles tienen derecho a viajar y permanecer en aquellas provincias, mientras no causen daño, y esto no se lo pueden prohibir los bárbaros”* (p. 102); b) *“Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata y otras cosas que ellos abundan”* (p. 104), y ni los príncipes de los “bárbaros” ni los de los cristianos pueden impedir este comercio; c) *“Si hay entre los bárbaros cosas que sean comunes a los ciudadanos y a los extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohíban a los españoles la comunicación y participación de las mismas”* (p. 105); d) *“Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de las cosas manifestadas más arriba, que les corresponden por derecho de gentes [...] si los bárbaros no quieren consentir sino que apelan a la violencia [...] pueden con la autoridad de su príncipe vengarla con la guerra, y usar de los demás derechos de la guerra”* (p. 107); e) es lícito a los españoles para conseguir su seguridad ocupar las ciudades de los

bárbaros y someterlos (p. 109); y f) “*Los cristianos tienen derecho de predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros*” (pp. 110-111), “*y si para esta obra fuera necesario aceptar la guerra o iniciarla [los españoles] podrán hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio*”²⁴ (p. 113). En casos en los que los “bárbaros”, luego de haberse convertido al cristianismo, quieran volver a “sus idolatrías”, los españoles pueden declararles la guerra para hacerlos desistir de sus propósitos. Estos derechos sirvieron de modelo jurídico para el colonialismo de otros continentes por los europeos.

En la declaración de los derechos de los colonizadores no se tienen en cuenta los derechos de los colonizados, se infiere que no tienen derechos; recogen algunos principios jurídicos medievales según los cuales ni los infieles ni los bárbaros tenían derechos ante los cristianos. Esta declaración legitima la invasión, el saqueo, la violencia y el genocidio contra los pueblos prehispánicos. Es una forma discursiva que esgrime el poder jurídico imperial que justifica las acciones colonizadoras, primero en América y luego en otros continentes. En estos mandatos de Vitoria hay ironía o quizás cinismo. Respecto de *no causar “daño”*, los colonizadores no pudieron causar más daño luego de haber exterminado a la mayoría de las culturas prehispánicas; “comerciar”, no hubo tal comercio, sino engaño y saqueo de riquezas por los colonizadores; “ciudadanos”, los colonizadores europeos no consideraban ciudadanos a los “naturales”, sino “bestiales”, “animales”, “bárbaros”, “salvajes” “infieles”, “esclavos por naturaleza”, entre otros; “privar a los españoles de las cosas”, estos se apoderaron de personas, territorios, riquezas y alimentos de manera violenta. Los españoles declararon la guerra a los pueblos prehispánicos no tanto porque estos les impidieran “*predicar y anunciar el Evangelio*”, sino por apoderarse de sus riquezas, territorios, inmuebles y para poder esclavizarlos.

Estos principios jurídicos sistematizados por Vitoria para legitimar la “conquista” y colonización de América estaban implícitos en el discurso religioso, en el *Requerimiento* y en otras leyes imperiales, y eran conocidos muy bien por los europeos, entre ellos los cronistas de Indias, quienes, en el caso de los cronistas conquistadores, los aplicaron siempre. En este contexto, los cronistas hacen referencia de manera reiterada a los derechos imperiales: derechos del Papa sobre los infieles, *derechos reales* y derechos de los reyes, amparados en la “donación papal”; derechos de los conquistadores como gobernantes, como soldados, como obreros, como clérigos; también se refieren

24 Cursivas en el original.

al *derecho divino* y al *derecho humano* que beneficia a los cristianos, pero los derechos de los pueblos prehispánicos no son mencionados, excepto por algunos clérigos como Montesinos, Las Casas, Sahagún y Motolinía, entre los más destacados. Estos clérigos reconocieron algunos derechos naturales de los “indios” como “descendientes de Adán”, aunque, por ejemplo, Las Casas (2007) realiza sobre “todo el derecho que tienen a todas las Indias” (p. 15) los reyes de Castilla, incluso sobre el dominio de los territorios ocupados por los “naturales”.

Cristóbal Colón (1982) hace referencia a los derechos de los Reyes Católicos: “donde ha de estar la carga e descarga de toda la mercaduría e aun d’estos esclavos que se llevaren; Sus Altezas podrían aver sus derechos allá” (p. 154). El hecho de “tomar indios” como esclavos, comerciar con ellos como animales u objetos y ocupar sus territorios y explotarlos implica que Colón no reconozca los derechos de los pueblos prehispánicos como personas. El Almirante forzaba a los “naturales” para que informaran dónde estaban las minas de oro, las cuales explotaba sin tener ninguna consideración del derecho a la propiedad de los pueblos originarios, como se puede deducir de la siguiente cita:

A éstas [minas] fue el Adelantado, con gente armada y los artífices que para sacar oro eran menester, y halló en ellas pozos muy antiguos que otras gentes habían hecho, cerca de los cuales, cerniendo la tierra, sacaban mucho oro (Pérez de Oliva, 1991, p. 74).

Aquí no es evidente el reconocimiento del derecho al “dominio” de los “indios” sobre sus minas.

El “dominio” territorial era exclusivo de los cristianos: “Oponían los castellanos que cuanto Dios crió en la tierra por obra de la naturaleza, era común a los hombres todos y podía, en consecuencia, ser ocupado por cualquiera lo que encontrase vacío de cristianos” (Anglería, 1964, p. 267). Sin embargo, desde la perspectiva cristiana, los auténticos hombres son los civilizados, es decir que las tierras ocupadas por los pueblos prehispánicos eran “tierras de nadie”, pues ellos, por ser “bárbaros”, no tenían derecho a la propiedad de sus territorios; el “dominio” de los “reyezuelos” sobre los territorios ocupados por ellos no es *legal* por tratarse de un dominio de los “indios”.

Las disputas jurídicas, respecto de la naturaleza o tratamiento a los “naturales” que debían “servir” a los colonizadores, en las que participaban juristas, teólogos y filósofos consejeros de los reyes, demuestran que no

hacían referencia a los derechos de los pueblos prehispánicos, que con excepción de unos pocos, se pensaba que tales derechos no existían; esto se puede ilustrar así:

Sobre este servicio de los indios ha ávido muy grandes altercaçiones en derecho entre famosos legistas, é canonistas é theólogos, religiosos, é perlados de mucha sçiençia é conçiencia; diçiendo si deben servir ó no estos indios, é si son capaços, ó no: é si esos á quien se encomiendan los tienen con buena conçiencia, ó no; é con qué calidades é limitaçiones se deben admitir, ó conçederse tal tutela (Oviedo, 1851, p. 104).

Es pertinente indicar que “la donaçión é título apostólico quel Summo Pontífice hizo destas Indias á los Reyes Cathólicos, don Fernando é doña Isabel é á sus subçessores en los reynos de Castilla y de León” (p. 104), anuló los posibles derechos de propiedad que tuvieran los pueblos prehispánicos sobre sus territorios. Tal donaçión concede el derecho de la “conquista”: “Inserto aquí la bula del Papa, porque todos la lean y sepan cómo la conquista y conversión de Indias, que los españoles hacemos, es con autoridad del vicario de Cristo” (Gómara, 1979, p. 35). Por ello se poblaron las tierras que no eran dominio de nadie, “y cómo siendo su rey y señor nuestro invictísimo Emperador, se poblaron los ricos y abundantes reinos de la nueva España y Perú. Y se descubrieron otras ínsulas y provincias grandísimas” (Cieza de León, 2005, p. 11). Además, en los pleitos entre portugueses y españoles sobre la propiedad y dominio sobre las tierras descubiertas y por descubrir, no se hace ninguna referencia al dominio de los habitantes (pueblos prehispánicos, africanos o asiáticos) sobre sus territorios, lo que implica que por lo menos no se reconoce el derecho de los considerados “bárbaros” y “salvajes” al dominio territorial.

El *Requerimiento*, documento presentado a los colonizados antes de someterlos, sintetiza los principios “legales” de la negaçión de sus derechos y el establecimiento de los derechos de los colonizadores sobre ellos en virtud de la donaçión papal. “El Gobernador los recibió á todos con mucho amor, y les notificó el requerimiento que su majestad manda para atraellos en conocimiento y obediencia de la Iglesia y de su majestad” (Xerez, 1891, p. 43). Este documento que legitimaba la colonizaciòn “derogaba” algunos derechos de los “indios”, porque niega el derecho de profesar creencias diferentes a las de los cristianos, a gobernarse, a tener sus propias leyes, a vivir en paz, a la propiedad de sus tierras, entre los más importantes. Sin duda, los principios que legitiman el “descubrimiento”, la “conquista” y colonizaciòn del

Nuevo Mundo son los que niegan los derechos de los pueblos prehispánicos ante la instauración de los derechos del colonizador en el mundo colonial.

4. Consideraciones finales

Los estudios críticos —en este caso el análisis crítico del discurso (ACD), los estudios decoloniales (ED) y la hermenéutica bajtiniana (HB)— cobran relevancia en el campo de las ciencias humanas y sociales en la actualidad porque ofrecen posibilidades de análisis, descripción y comprensión de los fenómenos desde posturas epistemológicas no hegemónicas, es decir, universalistas y eurocéntricas. Permiten el reconocimiento del *otro* como interlocutor válido en la comunicación verbal, como sujeto-agente de los procesos históricos y agente productor de cultura (conocimientos, paradigmas éticos y estéticos), lo cual no era factible con las epistemes eurocéntricas en las que se concebía al *otro* de manera objetualizada, se le inferiorizaba o incluso se le negaba. Además, estos paradigmas posibilitan no solo la comprensión de las realidades socioculturales, sino también permiten contribuir en su transformación: los análisis discursivos, desde estos paradigmas, llevan a denunciar problemáticas; inducen hacia los cambios de actitud y de conciencia ante fenómenos como la pobreza, la exclusión y el racismo, y se empeñan en ofrecer soluciones viables para los problemas socioculturales. Por estas razones, la presente investigación se realizó a la luz de algunos postulados de estos modelos de análisis.

En lo referente al estudio de las crónicas de Indias, la mayoría de los historiadores, antropólogos, filósofos, filólogos, literatos y otros estudiosos de estas obras, en sus explicaciones e interpretaciones, del lado de los cronistas, conciben a los colonizadores como héroes épicos, casi como seres sobrenaturales de las empresas de “descubrimiento”, “conquista” y colonización de América. Estos estudiosos resaltan la misión “civilizadora” y evangelizadora ejercida por los europeos sobre los indígenas (“indios”, “bárbaros”, “naturales” y “salvajes”), y hacen ingentes esfuerzos por minimizar quizás el genocidio más grande de la historia de la humanidad, el tratamiento inhumano dado a los amerindios, la destrucción de las culturas prehispánicas y el “saqueo legítimo” de los territorios colonizados.

Es evidente que las crónicas de Indias escritas por autores europeos contribuyeron significativamente en la constitución de un mundo colonial, porque moldearon ese universo desde el *discurso del poder*, discurso que a su vez

se consolida de forma lingüística por elementos gramaticales, léxico-semánticos (palabras que designan personas, fenómenos y acciones), sintácticos y fonológicos —se debe aclarar que en esta investigación se tuvo en cuenta particularmente el primer elemento—. Además, este discurso adquiere consistencia por estrategias propiamente discursivas, como el uso de elementos retóricos (figuras como el símil, la metáfora, la personificación y la hipérbole), la predicación lingüística, la atenuación, la intensificación y los esquemas argumentativos²⁵ que justifican la realidad creada por este tipo de discurso.

Esta constitución del mundo colonial se da en las crónicas de Indias desde 1492, no solo en el plano discursivo sino también en el empírico, porque el discurso como manifestación del lenguaje es un fenómeno complejo que trasciende lo verbal: gracias a que realiza acciones extraverbales, establece nuevas realidades y actúa sobre éstas. Las crónicas hicieron posible crear e instaurar un mundo colonial que distinguía a los europeos por una presumida superioridad sobre el resto de los pueblos no europeos. Tal concepción respecto de la excepcionalidad de los colonizadores (los blancos) es erigida a partir de rasgos como la pureza de la sangre, la civilidad, la racionalidad y la fe cristiana, frente a las imputaciones a los colonizados de ser “salvajes” y “bárbaros”, “sin razón”, “sin moral” y “sin estética”. Asimismo, las crónicas como una modalidad del *discurso del poder* legitimaron, desde esa fecha, todas las vejaciones, acciones violentas y genocidio contra los colonizados.

Las crónicas, en especial las escritas por autores europeos, se constituyeron en los pilares discursivos esenciales del discurso colonial, discurso del poder y dominación que instauró un *sistema-mundo capitalista moderno* a partir de la representación discursiva. Estas crónicas encarnan el inicio de algunos fenómenos modernos, como la hegemonía imperial, el racismo, la exclusión y la inferiorización del *otro*. En este sentido, se puede recordar que las clasificaciones de los “bárbaros” de Las Casas y de Acosta fueron determinantes en la constitución de la inferiorización y del racismo basados en el principio de *civilización, la civilización lograda por el desarrollo*; el imperativo colonial-capitalista de “derrocar a los tiranos para salvar al pueblo” apareció en el *discurso del poder de las crónicas* y no es ajeno al colonialismo imperial hasta nuestros días. La supremacía de una ideología judeocristiana y eurocéntrica sobre otras ideologías es la que renueva y mantiene el *sistema capitalismo colonial/moderno y eurocentrado*, según los análisis de los ED. Las crónicas de Indias en general, especialmente las que hacen parte de

25 Por limitaciones de espacio, en este texto solo se presenta el análisis de los esquemas argumentativos (*topoi*).

este corpus de investigación, son consideradas como las obras fundacionales de las letras hispanoamericanas por un número significativo de estudiosos.

La perspectiva eurocéntrica sobre las crónicas de Indias valora como positivos el “descubrimiento”, la “conquista” y colonización de América porque considera que la evangelización y la civilización de los pueblos prehispánicos fueron las finalidades centrales de los europeos cuando “llegaron” al Nuevo Mundo. Sin embargo, el análisis de los datos textuales en las crónicas,

posibilitan llegar a conclusiones distintas: en las palabras de altas frecuencias no están las que significan tales finalidades. En cambio, presentan ocurrencias destacadas otras palabras que designan objetos como: ‘tierra’, ‘isla’, ‘oro’, ‘cosas’ (anexo 1), entre otras; y palabras que denotan acciones, entre las que sobresalen: ‘haber’, ‘hallar’, ‘llamar’, ‘encontrar’, ‘tomar’, ‘conquistar’, ‘gobernar’, ‘matar’ y ‘mandar’ (anexo 8). Nótese que las palabras referentes a formar, evangelizar, educar y enseñar no aparecen. De lo anterior, y de las narraciones de los cronistas, se deduce que esas no fueron las finalidades esenciales de los colonizadores. Las empresas más importantes de ellos en las Indias fueron *hallar o haber* riquezas y especias, *descubrir*, *conquistar*, *poblar*, *matar*, *esclavizar* y *someter*: acciones características del colonialismo y la colonialidad en el contexto de la Modernidad.

En relación con el *discurso del poder colonial*, a través de eufemismos, atenuaciones semánticas y otras estrategias discursivas, tal tipo de discurso ha constituido y representado un mundo colonial en el que los acontecimientos son percibidos y comprendidos solo desde la óptica del colonizador. A partir de una visión eurocéntrica o euroamericana, las invasiones realizadas por otros pueblos a Europa son referidas como “invasiones” de los “bárbaros del norte” o de los “paganos musulmanes”, cuya finalidad fue *la destrucción*. En cambio, la invasión de Europa a otros continentes es referida como la “expansión europea”, “el ascenso de Occidente”, “el milagro europeo”, “el contacto entre culturas”, “el encuentro cultural” que ha tenido como finalidad la civilización, la evangelización y la democratización de los *bárbaros-salvajes* (los caníbales, los tiranos, los dictadores). Y la explotación de los colonizados y sus territorios, que ha permitido la acumulación de riquezas materiales e intelectuales a los imperios colonizadores, también ha sido nombrada y representada eufemísticamente. Así, la esclavitud fue referida en las crónicas de Indias como “encomienda”, “repartimiento de indios” y “servicio”, mientras que la caza de indígenas y negros para el comercio y la esclavitud, en una representación *atenuada*, es “hacer monterías”, “vendimias” y “trata”.

El *discurso del poder* de naturaleza *colonial e imperial*, como se demostró por el dialogismo discursivo, se constituyó por el cruce de varios géneros discursivos y varias voces que fueron reordenados por los principios gramaticales e ideológicos bajo un *discurso monológico* —de una sola voz y una sola verdad “universales”, las del colonizador— que hizo posible constituir y representar un universo hegemónico: *un mundo colonial*. Este discurso dinámico operó de manera dialéctica, porque a medida que se constituía conformaba tal mundo —creaba la realidad—; ese discurso era el soporte del mundo que a la vez lo formaba. Se consolidó como tal una vez se conformó ese cosmos, a partir del colonialismo y la colonialidad. El *discurso del poder*, como discurso dinámico, se ha modificado, con las propias circunstancias de los procesos históricos modernos, y es la base esencial de la colonialidad que persiste en nuestros tiempos.

Ahora bien: la *gramática del poder*, como constituyente esencial del discurso del poder —a través de sus reglas estrictamente gramaticales, sintácticas, semánticas, fonéticas y morfológicas; y de las reglas discursivas: distributivas, de jerarquización, de recontextualización y de evaluación—, facilita la constitución y representación del mundo colonial y moderno. La representación verbal mediante el uso de categorías gramaticales específicas discrimina entre lo “superior”, el cosmos del colonizador (determinado por la humanidad, la racionalidad, la civilidad, la moralidad y la esteticidad), frente a lo “inferior”, el universo del colonizado (caracterizado por la “barbarie”, el “salvajismo”, es decir, la inhumanidad, la irracionalidad, la inmoralidad, la incivilidad y la fealdad).

Esta gramática hace un manejo especial de sus componentes semánticos, sintácticos y pragmáticos; en el caso de la predicación lingüística, cambia los rasgos existenciales atribuidos a los pueblos prehispánicos por rasgos esenciales identitarios. Los verbos de estado —‘estar’ y otros verbos de acción— son permutados en las crónicas por el verbo de identidad: ‘ser’. Igualmente, los cuantificadores universales, de grado (proporcionales y evaluadores) y comparativos son categorías relevantes en la representación de los actores socioculturales, particularmente en la de los pueblos prehispánicos. Al respecto, el cuantificador *todos* homogeniza y universaliza ciertas valoraciones negativas que son imputadas sin distinciones por los cronistas a todos esos pueblos, pese a que en algunos apartes de las crónicas se valore de manera positiva ciertos comportamientos y capacidades físicas e intelectuales de individuos o comunidades indígenas, en especial de los “indios amigos”, “indios cristianos”, “indios de buen entendimiento” o “indios pacíficos”.

En torno a los esquemas argumentativos consolidados en las crónicas de Indias, que justifican la representación de los pueblos prehispánicos —a partir de unas características ontológicas, epistemológicas, éticas y estéticas imputadas a ellos— y las acciones contra los colonizados y sus territorios, es evidente que han contribuido con la legitimidad del colonialismo y la colonialidad durante los siglos XIX, XX y comienzos del siglo XXI. Adicional a esto, tales esquemas justifican las formas de poder y dominación que ha utilizado el colonizador desde 1492, las cuales se basan en principios de inferiorización, racialización y negación del colonizado. Estos *topoi* también han facilitado la institucionalización del sometimiento, incluso el exterminio del colonizado si desobedece los mandatos del colonizador.

Respecto de la relación entre discurso, ideología, poder y racismo, el judeo-cristianismo es la base ideológica de las crónicas de Indias escritas por autores europeos. Este contribuye con la formación discursiva del *sistema-mundo-capitalista-colonial-moderno*, establecido desde el “descubrimiento”; a partir de ese momento el colonizador impuso una dominación racista sobre los pueblos no europeos. Para ello inventó unos estatus ontológico, epistémico, ético y estético y los atribuyó al colonizado. Los estatus, además de concebir y representar al colonizado, legitimaron todas las empresas de carácter militar, económico, religioso y cultural en los territorios colonizados, bajo el pretexto de la evangelización, civilización, democratización y desarrollo —del *otro*, del no europeo—. Pero el propósito oculto de esas empresas ha sido la consolidación y expansión por todos los continentes de tal sistema, como “un nuevo patrón de poder mundial” en todos los campos. El sistema se fundamenta, en principios, como la “pureza de la sangre”, la clasificación de las “razas” y la “superioridad” del colonizador sobre el colonizado en todos los campos.

Con base en la representación de los actores socioculturales en las crónicas, a partir de la nominación, la predicación lingüística y los esquemas argumentativos, y teniendo en consideración las ideas de algunos autores (Cañizares, 2007; Dussel, 2007; Mignolo, 2003 y Morales, 2009) sobre la percepción de los colonizadores acerca de sus colonizados, se puede concluir que los pueblos prehispánicos no son humanos, o no plenamente humanos, por las siguientes razones: 1) porque no siguen las leyes de la razón de los colonizadores; 2) no tienen sistemas políticos y de gobierno como los de ellos; 3) sus sistemas de conocimientos y de raciocinio no se ajustan a las concepciones filosóficas y epistemológicas de las civilizaciones blancas; 4) no conocen la escritura, ya que sus sistemas de representación sígnicos por

pictogramas, ideogramas y fonogramas, por no ser alfabéticos, no son considerados como escritura; 5) sus sistemas de producción económica se apartan de las leyes del capitalismo-colonialista naciente en Europa; 6) sus concepciones religiosas y los rituales sagrados son diferentes a los de los cristianos europeos, por lo cual son considerados como idolatrías; 7) sus obras estéticas no siguen los parámetros del arte europeo; 8) sus idiomas no tienen como superestratos al germano, ni al griego ni al latín, por lo que son catalogados como lenguas inferiores; 9) sus costumbres no siguen los parámetros de la “vida de los hombres” blancos; y 10) los comportamientos morales de los “bárbaros” no siguen los preceptos éticos de las civilizaciones europeas. Por todos estos argumentos expuestos en los discursos científicos, políticos, religiosos, estéticos y éticos, recogidos por los cronistas, se deduce que la Europa colonizadora concibió a los pueblos de otros continentes como “incivilizados” e “inhumanos”.

Asimismo, los colonizadores crearon e instauraron en las crónicas, a partir de una ideología judeocristiana —generada, soportada y reproducida por los discursos científico, jurídico, teológico-cristiano, filosófico, literario, pedagógico, entre los más importantes—, una criatura inferior: el *bárbaro-salvaje* que han denominado “bárbaro”, “salvaje”, “natural”, “indio”, “caníbal”, “idólatra”, “pagano” e “infiel”, quien mora en un *mundo* igualmente *salvaje*. Los cronistas se esfuerzan por crear y describir “objetivamente” este *cosmos salvaje y bestial* que rodea a esa criatura: la *naturaleza bella, pero salvaje*, de *tierras extrañas*, de *animales salvajes*, árboles y “*fructas salvajes*”; las *bárbaras naciones*, las *costumbres bárbaras*, que se alimentaban con “*pan salvaje*”. Este *mundo* requiere ser dominado para ser salvado por la fe, la racionalidad y la civilidad de la “cultura superior” del *colonizador mesiánico*. Y, desde la lógica de la colonialidad occidental, ese *cosmos* puede convertirse en humano si es *reducido* a la civilización cristiana. Así, por ejemplo, a juicio de los cronistas, las tierras americanas, *tierras salvajes*, serían más productivas y de mayor provecho para la humanidad si se convertían en *tierras de cristianos*.

Finalmente, el desarrollo de esta investigación hizo posible asumir una postura crítica no solo ante las crónicas de Indias escritas por autores europeos, sino también ante la interpretación eurocéntrica de la historia de América Latina que desde la “leyenda rosa” —creada por el discurso del poder, a partir de principios racistas y de estructuras de poder y dominación— privilegia la imagen épica del colonizador, justifica todas sus acciones contra los pueblos prehispánicos y crea una imagen negativa de los pueblos originarios, como “condenados de la tierra”, culpables y merecedores del destino que les fue

impuesto por los imperios que los colonizaron. Además, permitió reflexionar sobre la necesidad de hacer una comprensión crítica no solo de las crónicas, sino también de los estudios sobre estas obras, en la medida en que estos se constituyen en manuales para la formación histórica y literaria en la educación básica, media y universitaria. Estos, además de reproducir, reubicar y recontextualizar esa leyenda, contribuyen significativamente con la distribución jerárquica del conocimiento y con la formación de sujetos colonizados.

Referencias bibliográficas

Bibliografía general

Adorno, R. (1992). Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos. *Estudios Hispánicos*, 19, 47-66.

Adorno, R. (1999). Novedades en el estudio actual de la cronística peruana: Las Casas, Guamán Poma y el padre Oliva. En J. A. Mazzotti (Ed.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero*, Harvard University, del 29 abril al 1 de mayo de 1999.

Agustín. (1958). *Obras de San Agustín: La ciudad de Dios, tomo XVI*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Althusser, L. (1999). *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI Editores.

Anscombe, J-C. (1995). La théorie des topoï: sémantique ou rhétorique? *Hermès*, (15), 185-198.

Anscombe, J-C. y Ducrot, O. (1994). *La argumentación en la lengua*. Gredos.

Arellano, I. (2004). Lectura de textos indios y puntos de vista de la escritura: el tratamiento del indio. En I. Arellano y F. del Pino (Eds.), *Lecturas y ediciones de las crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria* (pp. 241-270). Universidad de Navarra – Iberoamericana – Vervuet.

Arendt, H. (1998). *Crisis de la república*. Taurus.

Aristóteles (1931). *Obras completas. VI Ética a Nicómaco*. L. Rubio.

Aristóteles (1932). *La política*. Garnier Hermanos.

- Aristóteles (1981). *Tratado de lógica (el organón)*. Porrúa.
- Aristóteles (2007). *Retórica*. Alianza.
- Aron, R. (1968). *Democracia y totalitarismo*. Seix Barral.
- Arrom, J. J. (2002). Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio. En M. León-Portilla, M. Gutiérrez, G. H. Gossen y J. Klor de Alva (Eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas* (vol. 1, pp. 63-85). Siglo XXI Editores.
- Bajtín, M. M. (1989a). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores.
- Bajtín, M. M. ([1928] 1989b). *Teoría y estética de la novela*. Taurus.
- Bajtín, M. M. ([1963] 1993a). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M. M. ([1929] 1993b). La construcción de la enunciación. En Silvestri, A. y Blanck, G. (Eds.) (1993). *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia* (pp. 245-276). Ánthropos.
- Bajtín, M. M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Anthropos.
- Bajtín, M. M y Medvedev, P. ([1928] 1994). *El método formal en los estudios literarios*. Alianza.
- Bartra, R. (1998). *El salvaje en el espejo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Baudot, G. (2002). Nahuas y españoles: dioses, demonios y niños. En M. León-Portilla, M. Gutiérrez, G. H. Gossen y J. Klor de Alva (Eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas* (vol. 1, pp. 87-113). Siglo XXI Editores.
- Belausteguigoitia, M. (2001). Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista*, 24, 230-252.
- Bernstein, B. (1990). *Poder, educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural*. El Roure.

Bernstein, B. (1993). *La construcción social del discurso pedagógico. Textos seleccionados*. Prodic 'El Griot'.

Bernstein, B. (1994). *Estructura del discurso pedagógico: Clases, códigos y control*. Morata.

Bernstein, B. (1997). Conocimiento oficial e identidades pedagógicas. En J. Goikoetxea y J. García (Coords.). *Ensayos de pedagogía crítica* (pp. 11-28). Laboratorio Educativo.

Bernstein, B. (1998). *Pedagogía, control simbólico e identidad. Teoría, investigación y crítica*. Morata.

Bestard, J. y Contreras, J. (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcanova.

Beuchot, M. (1998). La polémica de la guerra de conquista en relación con México. En G. Bataillon, G. Bienvenu y A. Velasco (Dir.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas* (pp. 147-156). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Bitterli, U. (1981). *Los "salvajes" y los "civilizados"*. Fondo de Cultura Económica.

Bruxelles, S. y de Chanay, H. (1998). Acerca de la teoría de los topoi: estado de la cuestión. *Escritos*, (17-18), 349-383.

Cañizares, J. (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica.

Casaús, M. (2000). La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 58, 27-72.

Castañeda, F. (2002). *El indio: Entre bárbaro y cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Alfaomega.

Castoriadis, C. (1985). Reflexiones en torno al racismo. *Racismo y mestizaje. Debate feminista*, (24), 14-29.

Castro-Gómez, S. (2005a). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En E. Lander (Comp.), *La colonialidad*

del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 145-161). Clacso.

Castro-Gómez, S. (2005b). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Centro Editorial Javeriano.

Castro-Gómez, S. (2005c). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca.

Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo del Hombre Editores.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.

Cicerón, M. T. (1924). *Obras completas*, t. 1. Librería de los Sucesores de Hernando.

Comas, J. (1972). *Razas y racismo. Trayectoria y antología*. Sep Setentas.

Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (1994). Introducción. Ingresando al campo de la investigación cualitativa. En N. K. Denzin, y Y. S. Lincoln (Eds.). *Handbook of Qualitative Research* (traducción al español de M. E. Perrone, pp. 1-29). Sage.

De Aquino, T. ([1266] 1786). *Tratado del gobierno de los príncipes*. Imprenta de Benito Cano.

De Aquino, T. ([1260-1264] s. f.). *Suma contra gentiles*. Recuperado de http://www.cristo-raul.com/SPANISH/sala-de-lectura/Cristianismo/libros/SANTO_TO-MAS/Contra_los_Gentiles_DOOR.html

De Aquino, T. ([1265-1274] 2001). *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Madrigal, A. (seúd. Tostado) (1507). *De todos los tiempos y reinos del mundo. Comentarios a Eusebio*. Salamanca: Hans Gysser.

De Mercado, T. ([1571] 1975). *Suma de tratos y contratos*. Editora Nacional.

De Paz, M. ([1512] 1954). Del dominio de los reyes de España sobre los indios. En J. Palacios Rubios y M. de Paz, *De las Islas del mar Océano y Del dominio de los reyes de España sobre los indios* (pp. 211-289). Fondo de Cultura Económica.

De Sepúlveda, J. ([1547] 1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica.

Dri, R. (1990). Teología de la dominación y Conquista. En G. Belli, et al., *1492-1992. La interminable Conquista. Emancipación e identidad de América Latina. 1492-1992* (pp. 99-128). El Búho.

Ducrot, O. (1986). *El decir y lo dicho*. Paidós.

Duncan, Q. y Powell, L. (1987). Dos estudios sobre diáspora negra y racismo. *Cuadernos de aportes teóricos de temas de Nuestra América. Temas étnicos*. Universidad Nacional de Costa Rica.

Dussel, E. (1990). 1492: diversas posiciones ideológicas. En Belli G. et al., *1492-1992. La interminable Conquista. Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992* (pp.77-97). El Búho.

Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-85). Clacso.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.

Easton, D. (1968). *Política moderna*. Letras.

Etzioni, A. (1978). *La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos*. Aguilar.

Fairclough, N. y Wodak, R. (2000b). Análisis crítico del discurso. En T. Van Dijk (Comp.) (2000b). *El discurso como interacción social* (vol. II, pp. 367-404). Gedisa.

Fairclough, N. (2003). El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. En R. Wodak y M. Meyer (Comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 179-203). Gedisa.

- Fanon, F. (2003). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fernández-Armesto, F. (2010). *1492: el nacimiento de la Modernidad*. Debate.
- Fernández-Herrero, B. (1992). *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*. Anthropos.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1976). *La voluntad de saber*. Gallimard.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder*. Alianza.
- Foucault, M. (1985). *Diálogos sobre el poder*. Alianza.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3(50), 3-20.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. La Piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Friedrich, C. (1968). *El hombre y el Gobierno: una teoría empírica de la Política*. Técnos.
- Frost, E. C. (1992). La visión providencialista de la historia. En L. Robles (Ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* (pp. 331-345). Editorial Trotta.
- Gall, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, (2), 221-259.

Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 217-242). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Genette, G. (1985). *Palimpseptos*. Taurus.

Geulen, C. (2010). *Breve historia del racismo*. Alianza.

Grosfoguel, R. (2007). Decolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, R. (2009). Izquierdas e Izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas decoloniales. *Tabula Rasa*, (11), 9-29.

Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. Recuperado de http://www.iepala.es/IMG/pdf/Analisis-Ramon_Grosfoguel_sobre_Boa-ventura_y_Fanon.pdf

Guba, E. G. y Lincoln, Y. S. (1994). Competencia de paradigmas en la investigación cualitativa. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln, Y. S. (Eds.). *Handbook of Qualitative Research* (Traducción al español de Perrone, M. E., pp. 1-21). Sage Publications.

Hall, S. (2013). *Discurso y poder*. Melgraphic.

Hanke, L. (1958). *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. Editorial Universitaria.

Hanke, L. (1959). *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Aguilar.

Henríquez Ureña, P. (1997). *Historia de la cultura en la América hispánica*. Fondo de Cultura Económica.

Herodoto ([siglo v a. C.] 1986). *Los nueve libros de la historia*. Porrúa.

Horkheimer, M. (1971). ¿Un nuevo concepto de ideología? En Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos* (pp. 245-263). Amorrortu.

Hurbon, L. (1993). *El bárbaro imaginario*. Fondo de Cultura Económica.

Jäger, S. (2003). Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En R. Wodak y M. Meyer (Comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 61-100). Gedisa.

Jáuregui, C. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana-Vervuert.

Justiniano ([533] 1889). *Instituta-Digesto*. Jaime Molinas, editor-Consejo de Ciento.

Kristeva, J. (1981). *El texto de la novela*. Lumen.

Lachmann, R. (1993). Dialogicidad y lenguaje poético. En D. Navarro (Dir.) (1993). *Sexto encuentro Internacional Mijaíl Bajtín* (pp. 41-52). Casa de las Américas.

Lander, E. (1998). Modernidad, colonialidad y posmodernidad. En E. Sader (Ed.) *Democracia sin exclusiones ni excluidos*. Nueva Sociedad.

Lander, E. (2001). Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. *Revista de Sociología*. Centro de Investigación y Formación en Movimientos Sociales Latinoamericanos. Recuperado de http://www.cifmsl.org/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=1

Lander, E. (2005). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-53). Clacso.

Laswell, H. y Kaplan, A. (1950). *Power and Society*. Yale University Press.

Leetoy, S. (2010). Las justificaciones de la guerra de Conquista a través de la mitología del Otro: Las dicotomías del Buen Salvaje y el Bárbaro en crónicas de los siglos XVI y XVII. *Redes.com*, (5), 145-157. Recuperado de <http://www.compoliticas.org/redes/pdf/redes5-/9.pdf>

Le Goff, J. (1999). *La civilización del Occidente*. Paidós.

Lenk, K. (1971). *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Amorrortu.

León-Portilla, M. (Coord.) (2001). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Fondo de Cultura Económica.

Leonard, I. A. (1953). *Los libros del Conquistador*. Fondo de Cultura Económica.

Lipschutz, A. (1967). *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Editorial Andrés Bello.

Luhmann, N. (1995). *Poder*. Anthropos.

Maingueneau, D. (1976). *Introducción a los métodos de análisis del discurso*. Hachette.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.

Marrero-Fente, R. (2011). Imperialismo, colonialismo y derecho: una crítica poscolonial de la razón jurídica en la conquista de América. En I. Rodríguez y J. Martínez (Eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. II Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales* (pp. 155-170). Anthropos.

Martí, J. (2006). Representaciones de estructuras argumentativas mediante el análisis de redes sociales. *REDES*, 10(4). Recuperado de http://revista-redes.rediris.es/html-vol10/-vol10_4.htm

Memmi, A. (1994). El racismo. Definiciones. En O. Hoffman y O. Quintero (Coords.) (2010). *Estudiar el racismo. Textos y herramientas. Cuaderno de trabajo*, 8(53-72). *Le Racisme*. México: Proyecto AFRODESC/EURESCL. Recuperado de <http://www.ird.fr/-afrodesc/>

Meseguer, L. y Villanueva, L. (1998). *Intertextuelit i cecepció*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume-I.

Meyer, M. (2003). Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD. En R. Wodak y M. Meyer (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 35-59). Gedisa.

Mignolo, W. (1981). El metatexto historiográfico y la historiografía india. *MLN. Hispanic Issue* (2)96, 358-402. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2906354>.

Mignolo, W. (1998). Post-occidentalismo: el argumento desde América Latina. *Cuadernos Americanos*, 1(67), 144-165.

Mignolo, W. (2000). Diferencia colonial y razón post-occidental. En S. Castro-Gómez (Ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Instituto Pensar.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

Mignolo, W. (2005). La colonialidad a lo largo y a lo 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* (pp. 55-85). Clacso.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre.

Montbrun, A. (2010). Notas para una revisión crítica del concepto de "poder". *Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen*, 25(9), 367-389.

Morales, J. E. (2009). Filosofía, conquista y justificación de la esclavitud en América. Recuperado de http://www.educando.edu.do/Userfiles/P0001%5C-File%5Cfilosofia_-del_conquistador_7.pdf

Pagden, A. (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza.

Palacios Rubios, J. ([1512?] 1954). De las Islas del mar Océano. En J. Palacios Rubios y M. de Paz, *De las Islas del mar Océano y Del dominio de los reyes de España sobre los indios* (pp. 1-211). Fondo de Cultura Económica.

Pardo Abril, N. (2013). *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Universidad Nacional de Colombia.

Plantin, Ch. (2002). *La argumentación*. Ariel.

Plantin, Ch. (2009a). *Seminario Teorías de la argumentación y proyecciones metodológicas para la argumentación en el aula*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Plantin, Ch. (2009b). *L'argumentation entre discours et interaction*. Recuperado de <http://icar.univ-lyon2.fr/cplantin/documents>

Plantin, Ch. (2009c). *Les topoi comme discours pivots*. Recuperado de icar.univ-lyon2.fr/membres/cplantin/.../2002f.doc.

Platón ([370 a. C.] 1988). *Diálogos IV. República*. Gredos.

Platón (1871). Protágoras. *Obras completas*, t. 2 (pp. 7-92). Medina y Navarro.

Plinio el Viejo ([c. 77] 2003). *Historia natural. Libros VII-XI*. Gredos.

Picó, J. (1999). *Cultura y Modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Alianza.

Ponzio, A. (1998). *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Cátedra.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En H. Bonilla (Comp.), *Los conquistados* (pp. 437-447). Tercer Mundo Editores.

Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Clacso.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre Editores.

Reyes, G. (1984). *Polifonía textual*. Gredos.

Roa de la Carrera, C. (2011). Para narrar del imperio indiano: catacresis jurídica y el legado colonial español. En I. Rodríguez y J. Martínez (Eds.), *Estudio transatlánticos postcoloniales. II Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales* (pp. 208-226). Anthropos.

Rousseau, J. J. ([1755] 1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Calpe.

Rousseau, J. J. ([1762] 1988). *El contrato social*. Tecnos.

Rousseau, J. J. ([1763] 2000). *Emilio o de la educación*. s. l.: elaleph.com. Recuperado de <http://escritoriocentros.educ.ar/datos/recursos/libros/emilio.pdf>

Ruiz, A. (2004). Guerra, justicia y derecho internacional. *Isonomía*, (20), 59-72.

Said, E. (1990). *Orientalismo*. Libertarias.

Sagrada Biblia (2001). Terranova.

Sánchez, R. (2012). Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de La Conquista. *Revista Jurídica de Castilla y León*, (28), 1-55.

Schermerhorn, R. (1968). *El poder y la sociedad*. Paidós.

Soler, S. (2008). Pensar la relación análisis crítico del discurso y educación. El caso de la representación de indígenas y afrodescendientes en los manuales escolares de ciencias sociales en Colombia. *Discurso & Sociedad*, 2(3), 643-678.

Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). University of Illinois Press.

Spranger, E. (1966). *Formas de vida*. Revista de Occidente.

Suetonio, C. ([c. 121] 2000). *Vidas de los doce césares*. Océano.

Taguieff, P. A. (1984). Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: le racisme. *Mots*, 8(8), 71-107.

Taguieff, P. A. (1988). *La forcé du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. París: Éditions la découverte.

Taguieff, P. A. (Dir.) (1991). *Face au racisme*. (vol. 1: *Les moyens d'agir*. vol. 2: *Analyses, hypothèses, perspectives*). La Decouverte.

Taguieff, P. A. (1998). El racismo. *Cahier du Cevipof*, (20), 3-14.

Thompson, J. (2006). *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Todorov, T. (2005). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI Editores.

Todorov, T. (2009). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI Editores.

Todorov, T. (2013). *Mijaíl Bajtín: el principio dialógico*. Instituto Caro y Cuervo.

Valcárcel, S. (1997). *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Diputación de Granada.

Van Dijk, T. (1997). Discurso. D. Mumby (Comp.), *Narrativa y control social. Perspectivas críticas*. Amarrortu Editores.

Van Dijk, T. (1988). El discurso y la reproducción del racismo. *Lenguaje y contexto*, 1(1-2), 131-180.

Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, (186), 23-36.

Van Dijk, T. (2000). *Ideología*. Gedisa.

Van Dijk, T. (Comp.) (2000a). *El discurso como estructura y proceso* (vol. i). Gedisa.

Van Dijk, T. (Comp.) (2000b). *El discurso como interacción social* (vol. ii). Gedisa.

Van Dijk, T. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Gedisa.

Van Dijk, T. (2004). Discurso y dominación. *Grandes conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas*, (4), 5-27.

Van Dijk, T. (2005). Ideología y análisis del discurso. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10, pp. 9-36.

Van Dijk, T. (2006). *De la gramática del texto al análisis crítico del discurso. Una breve autobiografía académica*. Recuperado de <http://www.discursos.org/cv/index.html>.

Van Dijk, T. et al. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Gedisa.

Van Dijk, T. (2009). *Discurso y poder*. Gedisa.

Van Leeuwen, T. (1996). La representación de los actores sociales. En C. R. Caldas y M. Coulthard (Eds.), *Texts and Practices. Readings in Critical Discourse Analysis* (pp. 32-70). Routledge.

Van Leeuwen, T. (2009). Représenter les acteurs sociaux. *Semen*, 27. Recuperado de <http://semen.revues.org/8876>.

Vargas, P. J. (2009). La educación literaria a través del dialogismo. *Enunciación*, 14(2), 33-41.

Vargas, P. J. (2012). Discurso y racismo en *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. En S. Soler (Comp.), *Lenguaje y educación: aproximación desde las prácticas pedagógicas* (pp.49-78). Doctorado Interinstitucional en Educación Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Vasilachis, I. (1992). *Métodos cualitativos. Los problemas teórico-epistemológicos*. Centro Editor de América Latina.

Vasilachis, I. (1998). *La construcción de las representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico*. Gedisa.

Vasilachis, I. (2003). *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Gedisa.

Vasilachis, I. (2005). La representación discursiva de los conflictos sociales en la prensa escrita. *Estudios sociológicos*, 23(67), 95-137.

Vasilachis, I. (Coord.) (2006a). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.

Vasilachis, I. (2006b). Mundo del trabajo/Mundo de la vida. *Séptimo Congreso Nacional de Estudios del trabajo*. Asociación Argentina de Especialistas del Trabajo.

Vasilachis, I. (2007a). Condiciones de trabajo y representaciones sociales. El discurso político, el discurso judicial y la prensa escrita a la luz del análisis sociológico-lingüístico del discurso. *Discurso & Sociedad*, 1(1), 148-187.

Vasilachis, I. (2007b). El aporte de la epistemología del sujeto conocido al estudio cualitativo de las situaciones de pobreza, de la identidad y de las representaciones sociales. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 8(3).

Vega, R. L. (2004). Entimemas. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (27), 283-315.

Vitoria, F. ([1539] 1946). *Relecciones sobre los indios*. Espasa Calpe.

Voloshinov, V. ([1929] 1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza

Wallerstein, I (1996). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *El futuro de la sociología en el oeste de Asia. ISA East Asian Regional Colloquium*, Seoul (22-23 noviembre).

Weber, M. (1993). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. Gedisa.

Wodak, R. y Matouschek, B. (1998). "Se trata de gente que con sólo mirarla se adivina su origen". Análisis crítico del discurso y el estudio del neo-racismo en la Austria contemporánea. *Poder-decir o el poder de los discursos* (pp. 55-92). Arrecife.

Wodak, R. y Meyer, M. (Comp.) (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa.

Wodak, R. y Reisigl, M. (2001). Discourse and Racism. En D. Schiffrin, D. Tannen y H. E. Hamilton (Eds.). *The Handbook of Discourse Analysis*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Wodak, R. (2010). Una mirada al Análisis Crítico del Discurso. Entrevista con Ruth Wodak. *Discurso & Sociedad*, 4(3), 579-596.

Zavala, I. (1991). *La posmodernidad y Mijaíl Bajtín. Una poética dialógica*. Espasa-Calpe.

Zavala, S. (1993). *La filosofía política en la Conquista de América*. Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía de las crónicas de Indias

Acosta, J. ([1591] 1894). *Historia natural y moral de las indias*. Ramón Angles, impresor.

Acosta, J. ([1589] 1987). *De procuranda indorum salute*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Álvarez Chanca, D. (1493). Carta de Diego Álvarez Chanca. En F. Morales Padrón (Comp.) (1990). *Primeras cartas sobre América (1493-1503)* (pp. 109-137). Universidad de Sevilla.

Anglería, P. M. ([1516] 1964). *Décadas del Nuevo Mundo, por Pedro Mártir de Anglería, primer cronista de Indias*. 2 t. Porrúa.

Cieza de León, P. ([1553] 2005). *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Ayacucho.

Colón, C. (1982). *Textos y documentos completos*. Alianza.

Cortés, H. (2005). *Cartas de Relación*. Grupo Editorial Tomo.

Fernández de Enciso, M. (1948). *Suma de geografía*. Estades.

Las Casas, B. ([1552-1560?] 1956). *Historia de las Indias*. 3 t. Ayacucho.

Las Casas, B. ([1552-1554?] 1992). *Apologética. Historia sumaria*. 3 t. *Obras completas*. Alianza.

Las Casas, B. ([1552] 2007). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Cátedra.

López de Gómara, F. (1979). *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Ayacucho.

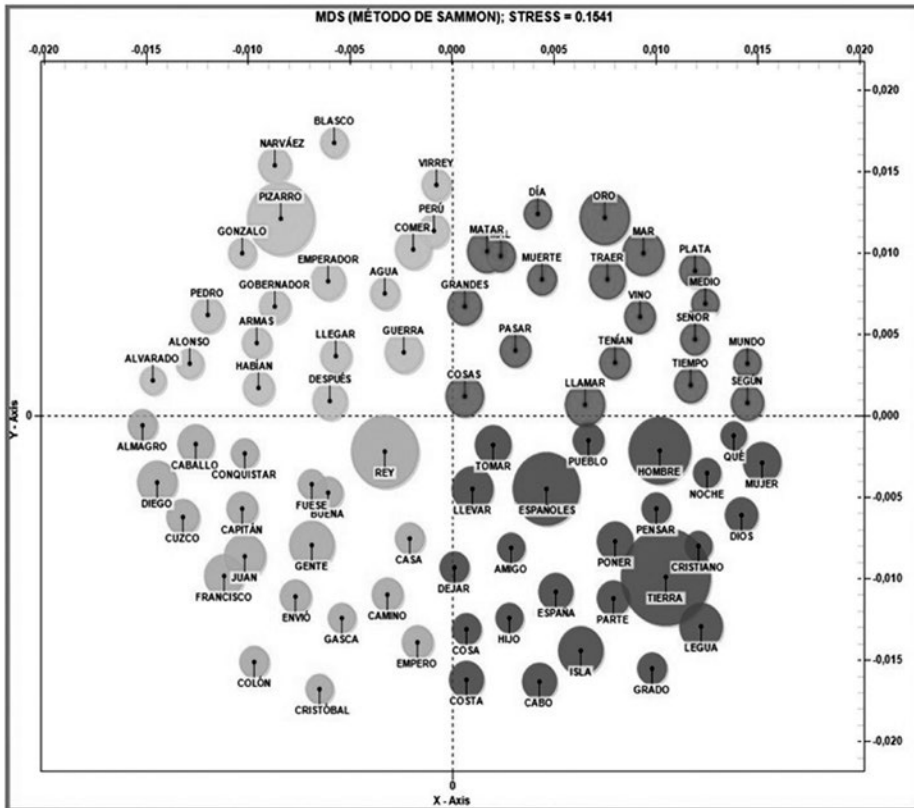
Núñez Cabeza de Vaca, Á. (1998). *Nafragios*. Cátedra.

Oviedo, G. (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Primera parte*. Imprenta de la Real Academia de Historia.

Pérez de Oliva, H. (1991). *Historia de la invención de las Indias*. Siglo XXI Editores.

Xerez, F. (1891). *Verdadera relación de la conquista del Perú, por Francisco de Xerez, uno de los primeros conquistadores*. s. e.

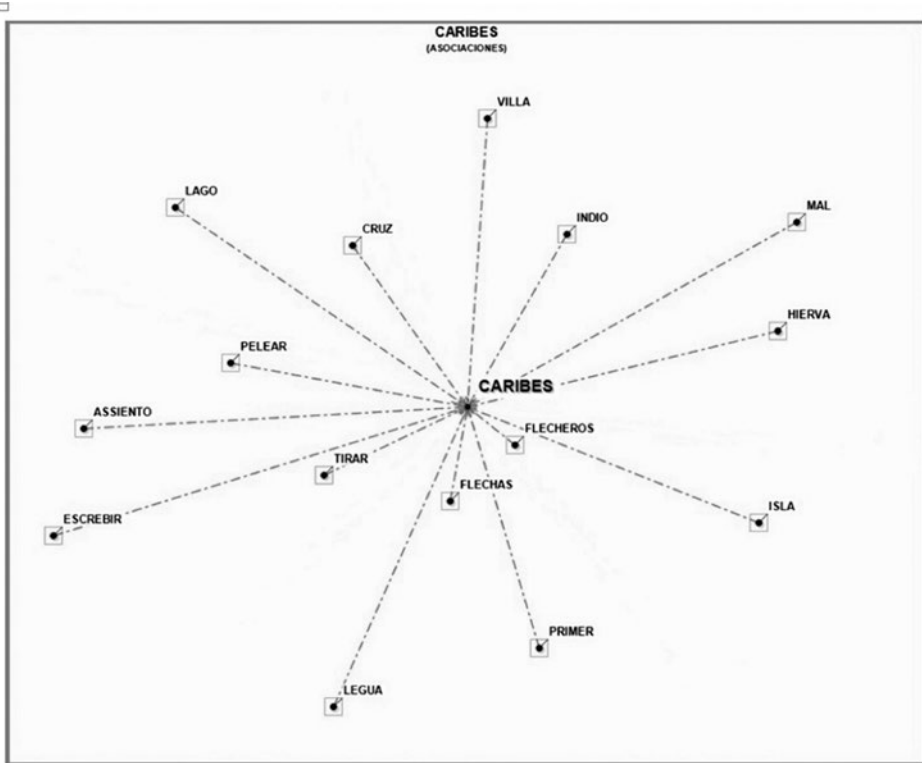
Anexo 1. Coocurrencias en Historia general de las Indias



Anexo 2. Palabras más frecuentes del corpus

Palabras	Frecuencias	Palabras	Frecuencias
ES	7810	DESDE	1573
TIERRA	4856	LEGUAS	1560
ELLOS	3991	COSA	1553
INDIOS	3595	TODAS	1526
YO	3548	CAPITÁN	1438
SON	3453	CUANDO	1408
HAY	3065	AGUA	1399
ISLA	2845	DIOS	1398
GENTE	2804	ESPAÑA	1379
HABÍA	2787	PUEBLO	1354
HASTA	2638	POCO	1342
DICHO	2614	ERAN	1321
MUCHOS	2470	DÍA	1313
ORO	2478	GRANDE	1279
COSAS	2415	TIENE	1274
MUCHAS	2284	SOBRE	1262
DESPUÉS	2130	ESTABA	1241
ESTÁ	1963	RÍO	1218
SER	1944	CAMINO	1214
TIEMPO	1876	FUERON	1213
GRANDES	1819	ALMIRANTE	1170
MAR	1802	MIL	1164
ESPAÑOLES	1777	HIZO	1161
REY	1772	AÑO	1153
HABÍAN	1765	LUEGO	1147
HOMBRES	1753	LLAMAN	1142
INDIAS	1713	GUERRA	1022
CIUDAD	1711	SEÑOR	1665

Anexo 3. Asociaciones semánticas de la palabra 'caribes' en Historia general y natural de las Indias



Anexo 4. Análisis de secuencias

Palabra	Cartas de relación		Textos de Colón		Décadas del nuevo mundo		Historia de la invención de las Indias		Historia general y natural de las Indias	
	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores
Indios	españoles, peón, pelear, tomar, ayuda, dar, tierra, pueblo, salir y llegar	amigo, naturales, canoa, isla, canoa, menezar, informar, llegar y pueblo	dichas, firme, almirante, general, cosas, isla, tierra, decían y entender	traían, isla, altura, tierra, llevar, almirante, cristiano, señas y servir	lengua, llamar, hombre, isla, es- pañola, contar, lla- mada, envenenado y morir	llamar, sexo, arma- do, coger, encontrar, desnudo y llevar	natural, his- toria, legua y madera,	Fray, tierra, historia, al- zaban y Pedro	Conse- jo, llamar, general, natural, cie- rros, cosa y cronista	llamar, ca- ribes, isla, llevar, te- nían, habían y española
Gente	capitán, canoa, ha- llar, tierra, navíos, ma- tar, señor, pueblo, multitud y mayor	guerra, ca- ballero, pu- blo, ami- go, ciudad, compañía, contrarios, llevar y real	bueno, bar- ca, tierra, navíos, po- blado y mejor	isla, na- víos, mar, tierra, bar- ca, venían, almiran- te, barca, buena y carabela	costumbre, camino, isla, jine- te, indios, idioma, en- contrar y jefe	armada, pie, nueva, armas, lle- var, clase, conocer y corte	caribes, fuerza, en- tender, decían, hallaron, armas, con- versación, isla, bosque y comentar	armada, tierra, co- menzar, costa, co- mencia, fuerza, ca- ballo, huir, almirante y barca	cierta, usar, tierra, in- dio, cosa, notorio, número, sostener y capitán	indio, natural, noble, llevar, armada, gue- rra y capitán
Españoles	matar, mo- rir, gente, caballo, pueblo, ha- llar, enviar, des- pacharon, enviaron y muerte	indio, pie, podían, caballo, naturales, matar, tie- rra, envían y llegar			llamar, co- marinos, descubrir, noble, en- vian, llegar, española e isla	llamar, co- menzar, dejar, ma- tar, exten- der, grado, guardar, española y gustar	hombre, matar, ha- cia, cronista, manuscrito y traducían	escri- bir, gente, prender, hallaron, llamar		
Hombres	capitán, tomar, cuer- po, traía, ciu- dad, pueblo, de- jan, llevar y fue- se	guerra, mu- jer, caballo, pie, guar- nición, legar, gente, tiro, españoles y vecinos	mujeres, envía, di- ción, isla, desnu- do, venían, indio, hijo, hallaron y forma	mujeres, mujer, traer, indio, bar- ca, edad, entrar y gente	mujer, ar- mado, des- nudo, gran, llevar, caballo, nave, isla, bueno y parte	cabeza, compañe- ros, caballos, vino, al- mirante, adelantado, Guartone- xio	dejar, es- pañoles, costumbre, almirante, cosas, tie- rra, bueno, castillo	indio, esta- do, gentil, nadar, trein- ta y hubo	estado, hu- mano, cosa, autoridad, guerra, tierra, matar, morir e isla	

Palabra	Cartas de relación		Textos de Colón		Décadas del nuevo mundo		Historia de la invención de las Indias		Historia general y natural de las Indias	
	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores
Dios	placer, servicio, solo, gracia, victoria, ayuda, conocimiento, mundo, camión y caballo	señor, cual, majestad, vida, victoria, tierra, alteza y jornada	gracia, servicio, servir, reina, iglesia, voluntad, nombre, necio y alto	señor, gracia, alteza, vida, rey, carta, había, gente, esperar y hace	madre, gracia, nombre, agradecer, solo, labio, juicio, agradable y victoria	hombre, desear, españoles, dejar, formar y gran			nombre, servicio, cristianos, indios, casa, veracidad y solo	señor, servir, llevar, esperar, emperador, enviado, diencen y grande
Cristianos	cabeza, pueblo, católica, mitad, hallaron, escribir, guerra y gente	hacia, hallaron, gran, herido, buscar, especial, mostrar, compañía y enviar	almirante, príncipe, dijeron, fe, oro, indio, gente y ganar	alteza, población, huir, buena, lugar, camino, tenían, dicha y empresa	religión, matar, indios, principales, hallaron, habitantes, esclavo, deseado, correr	camino, dispuesto, esperar, Dios, establecer, abandonar, defender y correr	religión y de los	Llegar	llamar, pasar, poblado, cuatro, tierra, Cuba y Darién	llamar, tierra, indios, tenían, pasaron, Dios y fuesen
Caníbales o caribes					caribes, isla, comer, costa, canoa, costumbre, feroz y advertir	comer, encontrar, isla, confesar, cazar, caribes y acerca	corresponder, conocer, guerra, agregar, isla y nombrar	gente, venían, insular, pueblo, primer, noche y Diciembre	gente, flecheros, conquistar y cruz	flecheros, isla, osar, fruta, ayudar y breve
Enemigos	guerra, resistencia, agua, pequeño, conocer y hallaban	esperar, venían, traían, capitán, punto, gente y pelear			rodeado, cacique, derrotar, amigo, fuerza, modo y grande	coger, matar, herir, declarar, hombre, comendador, encontrar, huéspedes			guerra, grandes, victoria, llevado, tierra y velar	iban, morir, llamado, e inífel

Palabra	Naufrajos		Crónica del Perú. El señorio de los incas		Verdadera relación de la conquista del Perú		Brevisima relación de la destrucción de las Indias		Historia General de las Indias	
	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores
Dios	gracia, cristiano, camino, tratamiento, despedir, sangre, matar, rogar y remedio	nuestro señor, misericordia, majestad, nacer, llevar, venida y compañía	nombre, adorador, voluntad, señor, solo, sacrificio, favor y gran	nombre, servicio, parte, mayor, socorro, ayuda, idolo, victoria, entender y había	majestad, pueblo, obediencia, razón, santo, había, católica y ciudad	temor, enemigo, honra, procurar, hijo, destruir, grandes, y estado	rey, fe, próximos, señores, había, cristiano, poner e Indias	nombre, gracia, servicio, adorador, palabra, cruz, hombre, grandes, indio	tierra, señor, fe, honra, Pánamá, rey, inca y España	
Cristianos	tierra, pueblo, miedo, lanzas, juntar, escondido, indio y huir	entender, indio, isla, llegado, amigo, caballo, contar, agua y dejar.	vuelto, volver, pueblo, población, matar, temer, entrar, indio y Pizarro	real, matar, noche, llevar, comida, indio, gente y hallar	caballo, día, idolo, gente, llamar, había, matar y aposentar	verdadero, mal, llamar, nombre, obra, cruel, guerra y huir	indio, tierra, tomar, pueblo, caballo, matar, cielo, llevar, destruir y Dios	religión, matar, pueblo, indio, sangre, hombre, holgar, carne y Dios	obispo, temer, echar, llamar, españoles, hablar, llegar y llorar	
Canibales o caribes								llamar, indio, yerba, guardar, sierras, matar, flechas, pensar y nombrar	comer, esclavo, flecheros, llegar y tierra	
Enemigos	vecinos, temer, gente, tierra, flechas, venían y fuego	ofender, recibir, casas, noche, semejante, costumbre y manera	demonio, huir, cabeza, ladera, guerra, gente, alcazar, muchacho y culebra	amigo, envía, guerra, había, mujer, hablar y caer				victoria, amigo, cruel, comer, mar, guerra, huir y hombre	matar, pelear, desnudo, gente, cuerpo, gran, Blasco y comenzar	

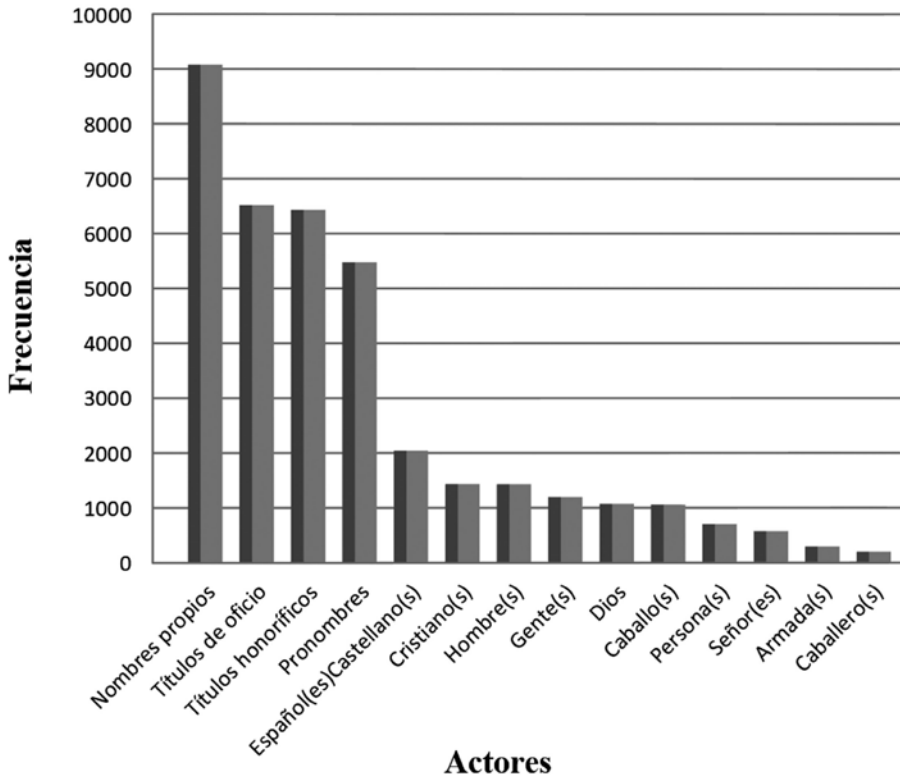
Palabra	Naufragios		Crónica del Perú. El señorio de los incas		Verdadera relación de la conquista del Perú		Brevisima relación de la destrucción de las Indias		Historia General de las Indias	
	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores	Predecesores	Sucesores
Indios	canoa, llevar, hallar, llamar, salir, pasar, y mar	tierra, llevar, llegar, isla, manta, paz, decían y gran	pueblo, contar, costumbre, españoles, matar, partes, tierra, sacar y mujer	naturales, mujer, provincia, llamar, guerra, tierra, partes, comarcas y grandes	pueblo, principales, gobernador, cargas, ídolo, isla, lugar y naturales	españoles, cristianos, oro y despedazar	tierra, tomar, provincia, guerra, paz, mal y había	españoles, tierra, matar, cargar, cosas, comer, descombrimiento y pelear	españoles, tierra, matar, cargar, cosas, comer, descombrimiento y pelear	españoles, tierra, matar, cargar, cosas, comer, descombrimiento y pelear
Gente	morir, buscar, partir, hallamos, navíos, pobre, traer, tierra, salían y llamar	pueblo, tierra, temian, barca, caballo, casas y pasar	capitán, número, poblado, grande, partes, cantidad, Cuzco	guerra, fardeje, Cuzco, pueblo, caballo, Atabalipa, y río	gobernador, matar, número, río, había, venía, capitán, paso, pensar y Atabalipa	infinito, señores, cantidad, reino, inmenso, inocentes, pueblo, provincia y poner	tierra, suya, huir, había, españoles, hombre y poner	tierra, juntar, llevar, deshacer, camino, hallar, Alvarado y hombre	tierra, juntar, llevar, deshacer, camino, hallar, Alvarado y hombre	sucesores, guerra, tierra, traer, Pizarro, armas, comida, armada, y pueblo
Españoles			cristiano, copia, entrar, guerra, indio, ciudad, tiempo y pueblo	llevar, naturales, juntar, poner, hubieron, pueblo, hablar, grandes y Maizabillca	gobernador, obra, venían, poblado, pueblo, llevar, hablar y hablar	gente, entrar, tirano, crueldad, hombre, saltadores, oro, llamar, injusticia e infernal	indio, provincia, tierra, perdido, fuego, gran y fin	indio, matar, Pizarro, muerte, traer, amigo, tierra, llevar, llegar	indio, matar, Pizarro, muerte, traer, amigo, tierra, llevar, llegar	indio, caballo, llevar, mirar, quedar, Pizarro, habían, tierra y Cristóbal
Hombres	morir, contentos, Dorantes, esclavero, entrar	caballo, entrar, enfermedad, comisario, oficiales, buena y capitán	fuerza, Cuzco, cuerpo, sacrificar, caballo y pecado	guerra, gobernador, guarnición, lana, casa y ciudad	valiente, matar, Pizarro, persona, Pedrarias, manera, llevado y Chilicuchima	mujer, cruel, ánimas, indios, enviar, humano e infeliz	mujer, cruel, perdido, españoles, inhumano, enemigo y atar	rico, pasar, comer, tierra, pelear, mundo sacrificar y pueblo	rico, pasar, comer, tierra, pelear, mundo sacrificar y pueblo	mujer, caballo, tierra, habían, sacrificar, cabo, armado, bárbara y bestia

Anexo 5. Concordancia de caribes con algunas expresiones

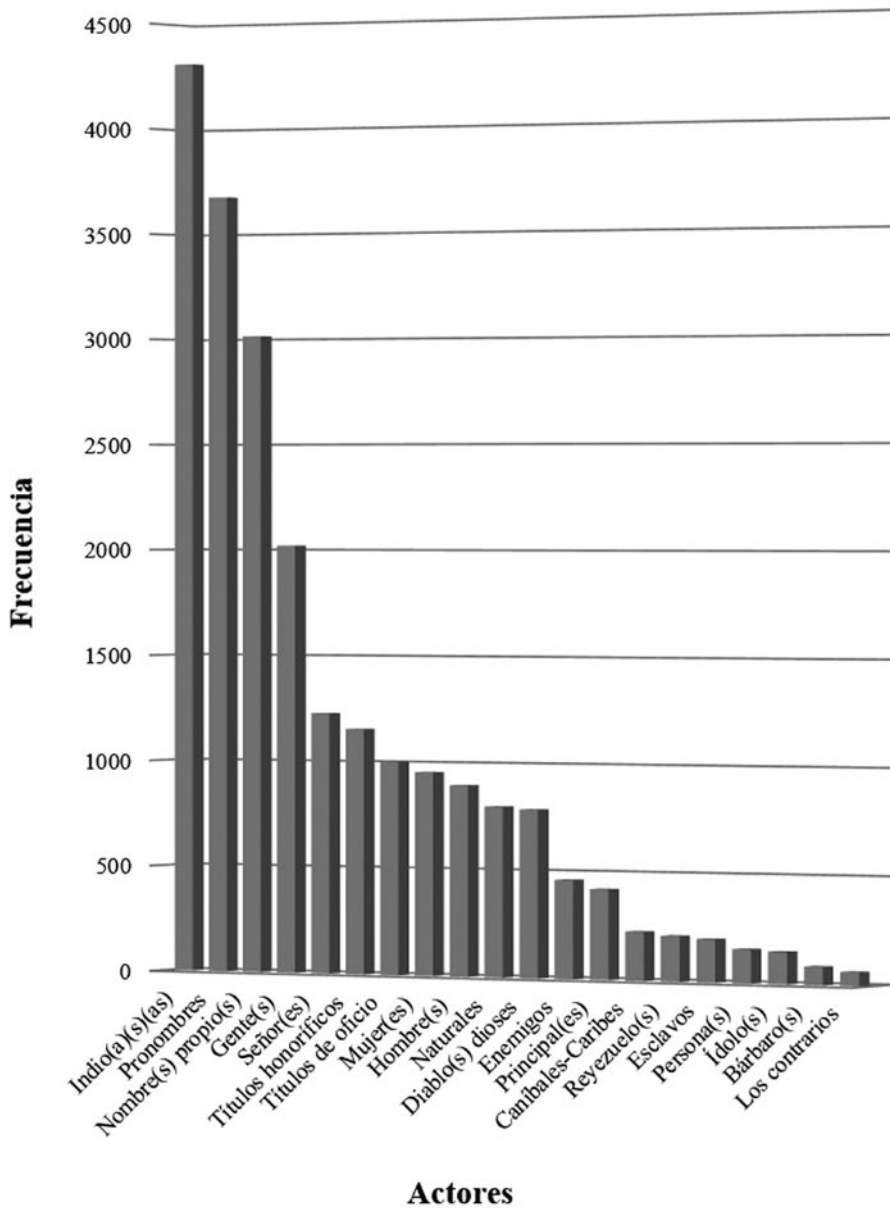
Co-texto anterior	Palabra	Co-texto posterior	Obra
<p>Mostráronles dos hombres que les faltaban algunos pedaos de carne de su cuerpo y hizieronles entender que los</p>	<p>Caníbales</p>	<p>los avían comido a bocados; el Almirante lo creyó.</p>	<p><i>Textos de Colón</i> (p. 62)</p>
<p>Otro jefe, llamado Juan Ponce, ha sido comisionado con tres naves para arrasar las tierras de los</p>	<p>Caribes</p>	<p>y reducir a esclavitud a esos inmundos devoradores de hombres, para que por fin se vean libres de semejante plaga los pacíficos isleños adyacentes y sea posible al mismo tiempo reconocer los secretos y producciones de aquellas islas.</p>	<p><i>Décadas del Nuevo Mundo</i> (pp. 346-347)</p>
<p>Pues estas cosas así consideradas, Colón qué gentes les eran comarcanas, dieron en sus señas a entender que al Mediodía había hombres muy malos, valientes, robadores y matadores, que se mantenían de carne humana, y perseguían a aquellas islas, do ellos vivían en mucha paz y contentamiento no siendo de ellos perturbados. Éstos nombraban</p>	<p>Caribes</p>	<p>que aunque eran codiciosos de la carne humana no comían las mujeres; tanto es poderosa la ley de natura que encomienda las mujeres en el amparo de los varones, que aun aquellas fieras gentes, que otra ley ninguna guardaban, ésta no quisieron quebrar.</p>	<p><i>Historia de la invención de las Indias</i> (pp. 48-49)</p>
<p>Y las de al par della todas o las mas estaban pobladas de indios flecheiros llamados</p>	<p>Caribes</p>	<p>que en lengua de los indios quiere decir bravos é osados.</p>	<p><i>Historia general y natural de las Indias</i> (p. 34)</p>

Co-texto anterior	Palabra	Co-texto posterior	Obra
<p>Y los indios de esta tierra alcanzaban mucho oro de baja ley de a siete quilates, y alguno a más, y otros menos. También poseyeron oro fino, de que hacían joyas, pero en comparación de lo bajo fue poco. Son muy guerreros, y tan carniceros y</p>	<p>Caribes</p>	<p>como los de la provincia de Arma, y Pozo, y Antiocha.</p>	<p><i>Crónica del Perú. El señorio de los incas</i> (p. 92)</p>
<p>Despachó luego con los naos, por que no se perdiesen, a Antonio de Torres, que trajo la nueva de la muerte del capitán Arana y de sus compañeros, muchos granillos de oro, y entre ellos uno de ocho onzas, que halló Alonso de Ojeda, algunos papagayos muy lindos, y ciertos indios</p>	<p>Caribes</p>	<p>que comen hombres naturales de Aiay, isla que llamaron Santa Cruz</p>	<p><i>Historia general de las Indias</i> (p.43)</p>
<p>Y de la gente natural de Güito vienen doscientos mil hombres de guerra y treinta mil</p>	<p>Caribes</p>	<p>que comen carne humana, y de otra provincia que se dice Pazalta, y de otras partes, viene gran número de gente.</p>	<p><i>Verdadera relación de la conquista del Perú</i> (p. 157)</p>

Anexo 6. Actores colonizadores más frecuentes en el corpus



Anexo 7. Actores colonizados más frecuentes en el corpus



Anexo 8. Categorización de las acciones más frecuentes en las crónicas

Existenciales	Desplazamiento	Comunicativas	Confrontación	Epistémicas	Intercambio	Otras
Estar	Llegar, saltar	Decir, admitir	Mandar, cuidar separar, pacificar	Entender	Pagar	Poner, cazar, sanar
Haber	Traer, establecer	Orar, suplicar	Tomar, auxiliar, obedecer,	Creer	Gastar	Menester. Agradar
Ser	Salir, levantar	Llamar, certificar	Velar, abandonar, intentar	Pensar	Prestar	Heredar, sembrar, tender
Vivir	Navegar, cruzar	Terciar, gritar	Diezmar, cubrir, abstener	Descubrir	Recibir	Servir, ocurrir, topar
	Entrar, conducir	Hablar, explicar	Tratar, atreverse, temer, cargar	Parecer	Comprar	Buscar, dormir, enterrar
	Quedar, meter	Contar, demandar	Guardar, dirigir, llenar, arder	Considerar	Aprovechar	Cumplir, alimentar
	Esperar, descargar	Indicar, comentar	Detener, atacar, cerrar, estorbar	Conocer	Vender	Permitir, bastar, durar
	Partir, caminar	Encomendar	Perder, escapar, retirar, reinar	Investigar	Cobrar	Pertenecer, gozar, pecar
	Marchar, embarcar	Allegar, transcribir	Ganar, acometer, obligar, tirar,	Significar	Dar	Abriir, pesar, criar
	Seguir, parar	Escribir, relatar	Salvar, juntar, abandonar	Determinar	Pedir	Suceder, conservar
	Pasar, atravesar	Referir, manifestar	Huir, herir, prender, derrotar	Concluir	Ofrecer	Conformar, admirar
	Enviar, costear	Afirmar, cantar	Conquistar, impedir, hallar	Razonar	Cambiar	Desear, estimar, edificar
	Dejar, venir	Responder, leer	Remediar, poblar, quemar		Obtener	Pescar, proveer, regar
	Correr, visitar	Proponer, acordar	Matar, retraer, desbaratar		Entregar	Comer, residir, presentir

Existenciales	Desplazamiento	Comunicativas	Confrontación	Epistémicas	Intercambio	Otras
	Andar, mudar	Opinar, atender	Contener, requerir, asegurar		Recaudar	Holgar, notar
	Volver, continuar	Atraer, adivinar	Procurar, soltar, al- canzar, sujetar		Contratar	Comenzar, aparecer
	Proseguir, asentar	Declarar, adorar	Morir, trabajar, combatir, alzarse		Tributar	Formar, designar
	Nadar	Advertir, predicar	Coger, perdonar, rezagar, atar			Usar, registrar, descansar
	Llevar	Oír, encarecer	Defender, acatar, gobernar, retroceder			Habitar, nacer, confiar
	Tornar	Confesar, despedir	Apartar, sacar, acabar, sacrificar			Dignar, agradecer, tener
	Acercar	Saludar, excusar	Encontrar, curar, caer, ofender			Hacer, llorar
	Meter	Prometer, nombrar	Pelear, golpear, poder, vencer			Beber, faltar, vestir
	Recorrer	Venerar, quejar	Echar, ayudar, robar, aventurarse			Producir, querer
	Acudir	Sostener, aconsejar	Juzgar, asolar, destruir, saquear			Gustar, maravillar
	Bajar	Preguntar, ordenar	Recoger, cometer, cortar, armar			Mirar, olvidar, pudrir
	Regresar	Mostrar	Ocupar, saltar, despoblar, punir			Necesitar, presentar
	Subir	Averiguar	Pelear, atormentar, perecer, amenazar			Crecer, cesar, morir
	Frecuentar	Exponer	Quitar, perpetrar, importunar			Cultivar, an- siar, ayunar
	Ir	Rogar	Cascar, sufrir, ahor- car, castigar			Labrar, consu- mir, repasar
	Alzar	Informar	Osar, padecer, fle- char, deshacer			Tocar, bailar, caber

Este libro se terminó de
imprimir en los talleres
de Imageprinting Ltda. En
Bogotá, D. C. Colombia,
en el mes de agosto de
2020.

Con el Quinto centenario del *descubrimiento* de América, en 1992, se hizo significativa la reinterpretación de los acontecimientos relacionados con la *conquista* y la colonización del continente americano. Tras este hecho, se ha retomado el análisis de las Crónicas de Indias, consideradas fuentes indispensables para conocer e interpretar la naturaleza de dichos acontecimientos. Sin embargo, poco se ha reflexionado sobre el hecho de que estas obras, escritas por los europeos, contribuyeron con la creación y consolidación del discurso del poder, fundamental en la constitución y representación del mundo colonial instaurado por Occidente desde 1492. Este texto se centra en las Crónicas de Indias, como una modalidad de discurso, y analiza los mecanismos y estrategias discursivas que terminaron instalando una representación negativa de los indígenas como *idólatras*, *bárbaros* y *salvajes*, y justificaron la inferiorización, explotación y exterminio de los pueblos prehispánicos.



FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DISTRITAL

UF
Editorial

E-ISBN: 978-958-787-218-7



9 789587 872170