

LA CONQUISTA INTERMINABLE: REFLEXIONES POSCOLONIALES SOBRE LA ALTERIDAD

Luis Adrián Mora Rodríguez

RESUMEN

El presente trabajo desarrolla una reflexión sobre la conquista de América y los procesos políticos e ideológicos que estructuran la dinámica del poder colonial. Se analizan primero las construcciones de la imagen del otro que aparecen en los textos de conquista. Después se confronta dicha imagen a algunos textos del periodo republicano en Centroamérica y finalmente en discursos de posguerra en Guatemala. Se afirma entonces la existencia de un “discurso conquistador” que sigue marcando el imaginario social y las relaciones de poder.

Palabras clave: Conquista. Alteridad. Estudios poscoloniales. Indígena.

ABSTRACT

The endless conquest: poscolonial reflections on otherness.

This paper develops a reflection on the conquest of America and the political and ideological process that structure the dynamics of colonial power. First, we will analyze the images of the Other that appear in the text of the Conquest. Then, we will compare this image with some texts of the republican period in Central America, and finally with some postwar speeches from Guatemala. We suggest the existence of a “discourse of conquest” that continues to set the social imagination and the power relations.

Key words: Conquest. Otherness. Poscolonial Studies. Indians

Introducción

La conquista de América se desarrolla en un contexto particular donde la exploración, el descubrimiento y la guerra producen una serie de discursos que buscan legitimar las acciones, establecer los sentidos y normar la realidad de lo visto. En el caso que nos incumbe, la conquista es no sólo una acción guerrera, sino también una acción religiosa, territorial, y hasta podríamos decir “científica” que sólo puede ser accedida por nosotros a través del lenguaje, como por ejemplo, a través de las crónicas de la época. Pero todo trabajo que quiera analizar este periodo no puede limitarse a los textos propiamente definidos como “crónicas”. En efecto, resulta imperativo establecer líneas de estudio que vayan más allá de lo que los propios autores quisieron definir como parte de un corpus. Es por eso que proponemos la idea de un “discurso conquistador” que engloba las propias crónicas, pero también los informes oficiales, las cartas, memorias, cédulas, etc que puedan dar razón de un cierto tipo de construcción de la alteridad que da inicio a la lógica de dominación americana.

Ahora bien, la pregunta que subyace a este trabajo es: ¿qué pueden decirnos dichos textos y dichos discursos sobre nuestra época actual y sobre nuestra voluntad de descolonizarnos?

Para comenzar podemos establecer tres líneas de investigación:

- La primera afirma que los textos de las crónicas pueden ser considerados un “discurso conquistador” que construye una alteridad penetrada por una matriz imperial de poder que refleja el patrón de relaciones geopolíticas que comienza a establecerse en el siglo XVI (Quijano, 2003).
- La segunda subraya que dichos textos permiten visualizar dinámicas de poder y dominación que se alargan en el tiempo más allá del propio periodo colonial, abarcando el periodo republicano y el periodo contemporáneo.
- Y la tercera apunta que estas formas de poder subsisten en lo relativo a la disciplina corporal y a la disciplina espiritual.

Con el fin de indagar en cada una de estas líneas, buscaremos tematizar las diferentes referencias al otro que encontramos en algunos textos del periodo de conquista. En primer lugar abordaremos la naturalización y la bestialización del otro presente en los primeros relatos colombinos, y en los informes de autoridades de las islas caribeñas, enseguida analizaremos una vertiente de dicha naturalización que puede definirse como la “conquista sexual” donde se aborda de manera precisa la figura femenina, y por último evocaremos algunos textos posteriores (del periodo republicano y del periodo contemporáneo) donde resurgen estas construcciones de la alteridad indígena.

El otro “natural” y bestial: preparando la oposición civilización y barbarie

La imagen más difundida de los mal llamados “indios” americanos se encuentra sin lugar a dudas en los primeros textos de Colón que citan y subrayan la desnudez de aquellos hombres y mujeres que llegan al encuentro del navegante europeo. En ese primer encuentro se realiza ya una asociación propia de la forma de conocimiento del siglo XVI, la semejanza (Foucault, 2002, p.26). Se afirma que para que Colón pudiese “conocer” en el sentido de que pudiese ubicar epistemológicamente a estos seres dentro de su marco de referencia, tenía que “igualarlos” o hacerlos semejantes a “otros” conocidos (y dominados). Es el caso de los habitantes de las islas Canarias y del litoral africano. De esta forma, el Almirante escribe en su *Diario* el 13 de octubre de 1492, que los indios son gente:

“(…) de buena estatura, gente muy hermosa, los cabellos no crespos, salvo corredizos y gruesos como sedas de caballo (···) y todos de la frente y cabeza muy ancha, y los ojos muy hermosos y no

pequeños, y ninguno prieto, salvo del color de los canarios (...)” (Colón, 2008, p.24).

Desde luego, la desnudez es una de las características que más llama la atención de los españoles. Colón afirma que “(...) Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres aunque no vide más de una harto moza (Colón, 2008, p.23).

Existe pues una verdadera naturalización del otro en la medida en que, dentro de la descripción, se mezcla el enfoque de lo humano, junto a la consideración de la naturaleza exuberante y rica. Algunos autores, como Todorov (2007), consideran que para Colón, los mal llamados indios forman parte del paisaje, se confunden con éste, dentro de una visión que sólo ve riqueza posible. Sin embargo, Todorov no ve que dentro de esta visión existe la voluntad explícita de *situar* al otro en una dinámica de obediencia y poder. Colón es claro al afirmar:

“Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían. Yo (...) llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a V. A. para que deprendan hablar (Colón, 2008, p.24)”.

Entonces, no se trata únicamente de una voluntad de saber, sino de una verdadera voluntad de dominio que posiciona al otro en un lugar subalterno. Los “indios” son ahí iguales o similares a los canarios o a los africanos (prietos) que ya han sido sometidos a la lógica imperial desarrollada por Portugal y España. Lo cual significa que desde un principio no son considerados *iguales*.

Además, el discurso colombino hace surgir rápidamente una segunda figura del indio que va a oponer a la primera. Es aquí donde la bestialidad aparece en escena de manera más clara por medio de la evocación de aquella “gente que tenía un ojo en la frente” y sobre todo en la imagen de “aquellos otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo”. El comedor de

hombres es creado por el discurso para mostrar la animalidad de los indios. Colón cuenta:

“mostráronles dos hombres que les faltaban algunos pedazos de carne de su cuerpo e hicieronles entender que los caníbales los habían comido a bocados (Colón, 2008, 75).

De esta forma, la alteridad es degradada y lanzada fuera de lo humano. Los caníbales aparecen como los enemigos *por naturaleza* aquellos que pueden ser destruidos de manera justa. Y esta transformación del otro está penetrada por la oposición binaria entre “civilización” y “barbarie”, misma que aparece en la voluntad colombina de que los indios “deprendan hablar”.

La violencia civilizatoria aparece enseguida como parte del discurso conquistador. Es el caso por ejemplo de la *Información sobre la capacidad y libertad de los indios de la isla Española*, se trata de un texto emblemático producido en 1517. Dicho texto es producido por los religiosos Jerónimos que llegan a la isla de la Española después de las disputas entre defensores de los indios (los dominicos) y las autoridades locales (Diego Colón y los encomenderos).

Los Jerónimos se hacen eco de las acusaciones y desvalorizaciones que transforman a los indios en bárbaros incultos. Basta con pasar revista de algunos comentarios que funcionan como “testimonios” de ley. Los vecinos, es decir los españoles, afirman que los indios son:

“...muy enemigos de trabajar, muy amigos de andar en los montes y de huyr [sic] de la conversación de los españoles por seguir y poner en obra sus vicios (...)” (Las Casas, 1962, p. 34).

“...no es gente para se poder poner en libertad para poder bivar [sic] por sí según y de la manera que biven los españoles por no tener habilidad para ellos (...)” (Las Casas, 1962, p.35).

Y ¿de dónde viene esta ausencia de “habilidad”? Nos dice otro vecino:

“...porque estando en libertad conformarse y an con la senssualidad [sic] de que ellos más usarían puestos en libertad que no con la razón y también porque son enemigos de conversar con cristianos sin cuya conversación no podrían venir en conocimiento de nuestra fe (...)” (Las Casas, 1962, p. 36)

“...que no querrán servir por jornal aunque les den buen salario y si algunos lo hiziessen [sic] serían pocos y no continuarían porque son inconstantes y luego lo dexarían se irán a holgar, porque son holgazanes de su condición y no trabajarán sino compelidos a ello. (Las Casas, 1962, p. 37)”

La barbarie india se expresa mediante el rechazo al “trabajo”, incluso si dicho trabajo es pagado (1). Como lo señalaba también Colón, los indios carecían –a su criterio– de capacidades para distinguir el “valor” de las cosas. De esta forma, tampoco pueden, según los testimonios que recogen los Jerónimos, trabajar si no son forzados a ello. Desde la perspectiva occidental, el trabajo, organizado en torno a la propiedad privada, es la base de una sociedad ordenada y políticamente avanzada.

Frente a este criterio de “racionalidad”, los indios son descritos casi como animales que huyen del “ser humano” que va a domarlos, a enseñarles a trabajar y a explotar la tierra. Se les presenta como “holgazanes”, se les asocia una vez más con el “monte”, es decir, con el espacio natural, en oposición al espacio urbano, organizado y dominado por los españoles.

De esta forma, como vemos, el discurso conquistador crea una realidad donde el indio –debido a su esencia natural– debe de ser civilizado a la fuerza. Sus costumbres, sus dioses y su forma de vida en general atentan contra los pilares de la civilización y la cultura: el trabajo productivo, la propiedad privada, el dinero (Hinkelammert, 1999).

El discurso conquistador establece entonces una dicotomía clara entre la civilización (cuyos valores

están representados por la cultura española y europea en general) y la barbarie, donde entran de manera *genérica* los indios. En efecto, si bien es cierto que algunos autores elogian la grandeza y la majestuosidad de los imperios incas y aztecas - es el caso de Hernán Cortés, por ejemplo-, dicha admiración no borra la dicotomía antes señalada. A los indios se les degrada por otra vías, por ejemplo, por su actitud en la batalla o por su comportamiento afeminado. En este sentido es necesario abordar el segundo punto que nos habíamos propuesto: lo que llamamos una “*conquista sexual*” que abunda en los textos de los conquistadores y exploradores.

Conquista y violencia sexual

En efecto, es importante recordar que la totalidad de discursos que se producen durante la primera mitad del siglo XVI en referencia a los indios de América son discursos producidos por hombres. Esta asociación de género y acción discursiva marca profundamente la lógica de construcción de la alteridad. Si bien existe de manera general una construcción que está ligada al discurso “caballeresco militar” como lo señala Rolena Adorno (1998, p.56), el caso de las mujeres indias se encuentra fuera de dicha calificación. Tal y como lo indica Durán Luzio (1999), la evocación de los cuerpos desnudos que aparece de manera repetitiva en diferentes textos señala la profunda impresión que dicha condición deja en los recién llegados visitantes. La exaltación de la belleza del otro se convierte, en el caso de las mujeres, en una mirada depredadora.

El deseo surge de manera plena en la evocación de los cuerpos femeninos que se muestran como objetos de apropiación. Si en un principio, la desnudez evocaba la pureza del Edén y la ausencia de vicios, aquí el mecanismo parece invertido. Así por ejemplo, en la carta de 1503 que Vespuccio envía a Lorenzo de Médicis se describe exhaustivamente la sexualidad de las indias. Nos dice el explorador:

“Pues siendo sus mujeres lujuriosas hacen hinchar los miembros de sus maridos de tal modo que parecen deformes y brutales y esto con un cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenosos; y por causa de esto muchos de ellos lo pierden y quedan eunucos” (Vespucio, 1951, p. 181, citado por Durán Luzio, 1999, p. 32).

La mirada se pretende descriptiva e informativa, pero como vemos se trata de un juicio de valor donde la mujer es cosificada (como objeto de deseo) condenada a priori como fuente de pecado y motivo de horror (ya que castra). Más adelante el mismo Vespucio afirma:

“Las mujeres (···) aunque andan desnudas y son libidinosas, no tienen nada defectuoso en sus cuerpos, hermosos y limpios (···). Una cosa nos ha parecido milagrosa, que entre ellas ninguna tuviera las tetas caídas, y las que habían parido, por la forma del vientre y la estrechura, no se diferenciaban en nada de las vírgenes, y en las otras partes del cuerpo parecían lo mismo (···)” (Vespucio, 1951, p. 183–185, citado en Durán Luzio, 1999, p. 34).

Dichas apreciaciones que subrayan la belleza corporal y el carácter “casi milagroso” del cuerpo femenino contrastan con otras descripciones que condenan –desde la moral católica imperante– la sexualidad indígena. Así por ejemplo, el tema sexual es utilizado como excusa para mostrar la desviación y la perversión de ciertos indios con respecto a la ley natural. Si por un lado, el ojo del conquistador busca poseer estos cuerpos y controlarlos directamente, por otra parte, su discurso puede buscar condenar cualquier expresión sexual que se desvie de la *norma*. Así, la conquista sexual es también el despliegue de un control moral (y político) sobre los indios. En su primera carta de relación, Hernán Cortés afirma que “han sido informados de cierto que todos [los indios] son sodomitas y usan aquel abominable pecado (Cortés, 1986, p.68).

La descripción construye de esta manera una realidad exótica, naturalizada, donde el narrador–conquistador juega un papel muy importante. El otro–mujer–indígena aparece como un objeto o para

ser más preciso como un “cuerpo” que se puede poseer, un “cuerpo” deseable que se toma como trofeo de batalla. El otro-hombre-indígena es por el contrario desposeído de las características asociadas a lo varonil, es acusado de sodomía y por lo tanto, condenado como degenado y perverso. De esta forma, su eliminación se justifica en defensa de la “ley natural”. El dominio español se ejerce y se manifiesta en la dinámica de control de dichos cuerpos.

En efecto, recordemos que los cuerpos bellos y “naturales” son también los cuerpos sometidos al trabajo forzado en las minas y en los campos, son los cuerpos mutilados (orejas y manos) y finalmente los cuerpos que perecen en la guerra. Tal y cómo lo señala Raúl García (2000), los españoles se empeñaron en gestar un perfil de exterminio frente a los indios. De ahí las diversas prácticas para inscribir el terror en los cuerpos: mutilación, corte de orejas o castración. Estas prácticas apuntan a mantener el simbolismo de la potencialidad de muerte que posee el ejército conquistador. El mismo Cortés hace alarde de dicha fuerza. En su *Segunda Carta de Relación* cuenta con orgullo cómo mandó a tomar cincuenta indios que según él venían a espiarlo y les cortó las manos a todos,

“y los envié –nos dice Cortés– que dijesen a su señor que de noche y de día y cada cuando él viniese, verían quién éramos (Cortés: 1986, p. 94)”.

Más adelante, dirá también con orgullo: “los españoles habían tomado por fuerza la grande ciudad de Temixtitan, en la cual murieron más indios que en Jerusalén judíos en la destrucción que hizo Vespasiano; ya asimismo había en ellas más número de gente que en la dicha ciudad santa. (Cortés, 1986, p. 182)”.

Hemos visto entonces la forma en que el discurso conquistador se desarrolla para definir, describir, clasificar y –por lo tanto– dominar al otro. La mirada del narrador expresa el deseo del cuerpo del

otro y a la vez establece jerarquías culturales basadas en la dicotomía civilización–barbarie. Esta presencia implícita del “ojo”, de la “mirada” en las descripciones y en las clasificaciones que hemos analizado remite directamente a la formación de un sujeto que observa y juzga. Autores como Enrique Dussel (Dussel, 1994) se refieren a esta subjetividad como un “ego conquiro”, anterior al “ego cogito” cartesiano, pero íntimamente relacionado con éste. Dicho *ego conquiro* se caracteriza por su voluntad de dominio que cosifica a la alteridad, convirtiéndola en un objeto que se puede analizar, estudiar y transformar incluso de manera violenta.

Es entonces esta violencia que nos interesa terminar estudiando aquí. La diferenciación del otro, su inferiorización determinada por la diferencia corporal y “cultural” va a dar origen a la noción de raza. Tal y como lo explica Aníbal Quijano (2000), el patrón de poder que comienza a desarrollarse a partir del siglo XVI, con la conquista y dominación de los territorios americanos, es un patrón fundado en la separación en base a la raza. La constitución de dicha categoría permite diferenciar esencialmente a los grupos en conflicto. Así se logran naturalizar relaciones de dominación bajo el prejuicio de que los grupos identificados con “razas inferiores” tienen que servir a los grupos de “raza superior”.

De esta manera, se naturaliza una relación de explotación y de dominación política que en realidad es el fruto de la historia. La característica principal en cuanto a la distribución del trabajo es que la relación de tipo salarial –nos dice Quijano– queda reservada para “la raza blanca”, mientras que las relaciones no–salariales (esclavitud, servidumbre) son impuestas a las otras “razas” que van siendo constituidas, a través de generalizaciones homogenizantes, como “raza india” o “raza negra”. Desde luego, se sigue que la sumisión política corresponde a las “razas inferiores”, las cuales incluso quedan excluidas de la noción de “ciudadanía”. Por lo tanto, dicho esquema de dominación no desaparece con el surgimiento de los “estados–nación” americanos.

Conquista y poscolonialidad: la visión del otro-indígena en el periodo republicano y contemporáneo

A continuación analizaremos algunos ejemplos de cómo esta visión colonial permea los discursos y el imaginario de las élites dominantes, herederas de los grupos de poder colonial. En un primer lugar analizaremos los ejemplos de la construcción nacional en el caso centroamericano (1870-1944) y terminaremos con una evocación de la situación guatemalteca durante la guerra contrainsurgente.

Al analizar el discurso de las élites centroamericanas sobre el indígena durante el periodo posterior a la independencia (1820) se pueden determinar una serie de imágenes que reproducen parte de la visión que identificamos en los textos coloniales. En general, se pueden identificar tres caminos de representación del indígena (Díaz, 2007). El primer camino fue el de invisibilización de la herencia indígena (es el caso de CR), el segundo fue la incorporación forzada del indígena dentro del proyecto de estado-nación forjado por las élites (Nicaragua, Honduras, El Salvador) y finalmente la continuación de un modelo de exclusión típicamente colonial (Guatemala). No podremos extendernos aquí en cada uno de estos casos (2), sin embargo nos interesaremos particularmente en el discurso constitutivo de la nación costarricense, para después analizar la imagen del indígena en la Guatemala de postguerra.

El caso costarricense

En efecto, la construcción de una nación y la búsqueda de una identidad propia influenciada por las corrientes del Iluminismo dieciochesco, así como por las corrientes del darwinismo social profundizaron y transformaron las contradicciones que habían surgido durante el periodo de conquista.

El periodo colonial centroamericano vio en el otro-indígena un remanente del pasado, un sujeto antihistórico, marcado por la barbarie, el salvajismo y la resistencia al “progreso”. De esta manera, por ejemplo, el discurso conquistador se transforma en un discurso de exclusión y de invisibilización. En el caso costarricense, las poblaciones autóctonas son borradas de la memoria y marginadas de la

dinámica social. La constitución del estado-nación se alimenta de la imagen de una población homogénea y blanca. Así por ejemplo, en el *Compendio de Geografía* que era un texto utilizado en las escuelas primarias del país en 1866, se aseguraba que la población costarricense era de:

“120,875 habitantes, de los cuales, exceptuando una parte insignificante de raza indígena ó mezclada, casi todos son blancos y forman una población homogénea, laboriosa y activa; siendo quizá la única república hispano-americana que goza de esta indisputable ventaja” (Soto, 1998, p. 37, citado en Díaz, 2007:66).

Observamos cómo surge de nuevo la asociación primera que hacían los vecinos de la Isla de la Española. En este caso, las poblaciones indígenas son indirectamente asociadas con la vagancia (vs “laboriosa”) y la pasividad (“activa”). Más adelante, en otro texto publicado en 1887, Joaquín Bernardo Calvo, uno de los primeros historiadores costarricenses afirmaba:

“En Costa Rica, si bien existe la raza primitiva, su número es exiguo y está completamente separada de la población civilizada. Esta es blanca, homogénea, sana y robusta, y une a estas buenas condiciones físicas las que son de un valor más estimable: su laboriosidad y afán por su cultura y prosperidad, su espíritu de orden y amor al trabajo” (Calvo, 1887, p. 34, citado en Díaz, p. 62)”

Como vemos, la construcción del otro-indígena aparece aquí ligada a la barbarie, al retraso, al desorden, una vez más a la holgazanería y por último a la enfermedad. Las poblaciones indias son consideradas como el “otro radical” frente al cual se define la identidad de la futura nación costarricense. Es además significativo cómo dicha homogeneidad racial y dicha “pureza de sangre” es asociada con valores de orden, progreso y estabilidad política. De la misma forma, uno de los más importantes intelectuales de la primera mitad del siglo XX costarricense se enorgullecía de:

“la preponderancia de la raza blanca en Costa Rica y la circunstancia de que no se hayan presentado nunca entre nosotros los problemas sociales, económicos y culturales que la población indígena, o las mezclas, han creado en otros países indohispánicos (Bonilla, 1961, p. 278, citado en Jiménez, 2002, p.205).

Esta forma de eliminar al indígena del discurso marcó el imaginario de la nación costarricense. Al borrarse el legado de las culturas autóctonas se pensó al país como un “estado excepcional”, como una “Suiza” centroamericana sin relación con sus vecinos inmediatos. Esta autopercepción de las élites costarricenses sirvió de base para la colonización interna de tierras ocupadas por poblaciones indígenas. Dichas tierras se presentaban como “espacios vacíos”, dispuestos para ser tomados. Con lo cual, se invisibilizaba la violencia que acompañaba dicho proceso de colonización.

Guatemala: violencia colonial en el siglo XX

El caso costarricense permite comprender la forma en que los discursos coloniales que veían en el indígena un ser bárbaro y primitivo no desaparecen del todo, por el contrario, dichos imaginarios del otro constituyen el cimiento sobre el cual se construirá una idea de nación. Ahora bien, no debemos olvidar que detrás del discurso se manifiesta una violencia concreta y real. Quizás el mejor ejemplo de ello se encuentra en la historia de Guatemala. En este país, los gobiernos liberales intentaron también *ladinizar* a la población, diferenciándola de la masa indígena (Díaz, 2007, p.65) y tratando de crear el imaginario de una nación *mestiza*.

Sin embargo, los acontecimientos revolucionarios de fines del siglo XX y la violencia generalizada que aún se vive en Guatemala, son claros testimonios del fracaso de este proyecto. Ahora bien,

resulta significativo ver cómo se transforma la imagen del indio en el contexto de la guerra civil que oponía al Estado (oligarquía y militares) y al movimiento guerrillero.

Durante el conflicto, la élite político-militar guatemalteca elaboró una serie de representaciones sobre el indio que fueron el sustrato para el genocidio practicado sobre esta población. Julieta Rostica analiza el discurso de tres representantes de esta élite: Efraín Ríos Montt, Hector Alejandro Gramajo y Álvaro Fabriel Rivas (Rostica, 2011).

Este último escribe un ensayo titulado *Medidas para Recuperar la Población en Resistencia* (1990), se trataba de una tentativa para recuperar a la población que “resistía” al Ejército y que apoyaba a la guerrilla: es decir la población indígena. En la descripción que el militar hace de dicha población reaparecen los prejuicios que estructuran la relación con la alteridad-india. Así por ejemplo afirma que esta población:

“...sin ninguna base ideológica (...) alejados de todo signo de adelanto cultural, ignorantes de las ventajas de vivir en una sociedad moderna, de recibir el pan del saber y de otros satisfactores básicos que proporciona el avance cultural, han sido presas fáciles de falsos misioneros que ofreciendo tierras en usufructo real y verdadero, así como de una sociedad en donde no hay diferencias étnico-culturales (...) (Rivas Cifuentes, 1990, citado por Rostica, 2011)

Los indígenas aparecen entonces como objetos manipulados por los guerrilleros. Se les describe como una población sumida en el atraso cultural, analfabeta, retrógrada, y por lo tanto, susceptible de caer, de ser engañada por el discurso subversivo. Se asocia de esta manera la condición indígena con la amenaza comunista (Rostica, 2011). Al mismo tiempo, el autor identifica a estas poblaciones con una presa en manos de los “terroristas”, lo que la convierte en un grupo humano que debe ser re-conquistado, es decir, traído a la civilización y a la “normalidad” (dentro del Estado) o como lo dice el mismo Rivas Cifuentes, deben ser “recuperados” (Rivas, 1990, p. 38, citado en Rostica, 2011).

Esta explicación de la guerra civil y de la participación de las poblaciones indígenas como “poblaciones en resistencia” está atravesada también por la evocación de una “conversión” de los indios. Retomando el léxico propio del siglo XVI, Rivas Cifuentes propone una serie de medidas para “ganar” de nuevo esas poblaciones, a la vez que considera la teología de la liberación como los “falsos misioneros” que engañan a los indios.

La dinámica de la guerra anti-subversiva en Guatemala muestra cómo se articulan cinco siglos después las mismas percepciones de la alteridad indígena. Para el ejército, las poblaciones del altiplano guatemalteco “poseían una cultura de inferior desarrollo, (...) eran como animales, objetos de posesión, fáciles de engañar”, eran pobres y refractarios al cambio, además eran “étnicamente resentidos, vengativos, cargados de odio de raza” (Rostica, 2011)”. Todas estas características constituían una amenaza potencial que debía ser eliminada para el bien de la sociedad, es decir, para que imperara el orden, la civilización, la cultura y el progreso.

A modo de conclusión

Este recorrido a través de lo que hemos llamado el “discurso conquistador” nos ha permitido observar tres momentos específicos de la construcción de la “subjetividad colonial”. Dicha subjetividad que recrea e inventa al Otro se desnuda a sí misma en la descripción con sus prejuicios, sus valores, su deseo y su voluntad de dominación.

En primer lugar, observamos cómo la mirada conquistadora objetiviza al Otro, ubicándolo dentro de la esfera de la semejanza, pero estableciendo una distancia que implica dominación y control. Luego, nos detuvimos en la forma en que dicha dominación se perpetua y se reproduce en los discursos que buscan crear y fortalecer un tipo específico de *nacionalidad*. El caso costarricense muestra cómo la alteridad que en algún momento *impresionó* los ojos del conquistador, desaparece como por arte de

magia, dejando sin embargo un espacio preciso ocupado por una imagen tipificada de la alteridad y definiendo el *ser nacional* en función de dicha imagen. Por último, repasamos cómo el discurso conquistador se reactualiza y funciona como ideología contrarrevolucionaria en el caso guatemalteco. Se renueva y profundiza así una manera de determinar al Otro que niega la posibilidad absoluta de igualdad y por lo tanto de paz.

La dicotomía binaria que marcó la visión de los primeros españoles subsiste y se manifiesta en nuestra cotidianidad y nuestra historia: oposiciones entre civilización y barbarie, cultura y naturaleza, progreso vs retraso siguen estructurando nuestro imaginario actual. La perpetuación de dichos discursos, su arraigo, valga decir su naturalización dentro de las relaciones de poder es algo que nos debe alertar en el esfuerzo académico por *descolonizar* nuestras relaciones mutuas, así como nuestros conflictos. Es a partir de la visualización de dicha *colonialidad* que podremos quizá construir espacios de menor tensión y sobre todo, un mundo donde quepan “muchos mundos”.

Bibliografía

Bonilla Abelardo, (1957), *Historia de la literatura costarricense*, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Colón, Cristóbal, (2008), *Diario de abordo*, Editorial Linkgua, Barcelona

Díaz, David. 2007. “Entre la guerra de castas y la ladinización: la imagen del indígena en la Centroamérica liberal. 1870–1944”, *Revista de Estudios Sociales*, nº26. pp. 1–196. Bogotá

Colombia, pp. 58-72

Durán Luzio, Juan, (1999), *Entre la espada y el falo: la mujer americana bajo el conquistador europeo*, Heredia, EUNA

Fernández de Oviedo, Gonzalo, (1986), *Sumario de la natural historia de las Indias*. Edición, introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Historia 16

Foucault, Michel, (2002), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires.

García Raúl, (2000) *Micropolíticas del cuerpo, de la Conquista de América a la última dictadura militar*. Editorial Biblos, Buenos Aires

Hinkelammert, Franz, (1999), “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *Revista Pasos*, n°85, setiembre, octubre. DEI.

Jiménez, Alexánder, (2002), *El imposible país de los filósofos*, Ediciones Perro Azul, San José

Las Casas, (1962), *Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda*, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, Caracas

Quijano, Aníbal, (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Caracas: CLACSO

Rivas Cifuentes, Alvaro Fabriel, (1990), *Medidas para recuperar la población en resistencia*, EDE, Guatemala

Rostica, Julieta, (2011), “La élite político-militar y sus representaciones del indio, 1982-1996”, en *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, n°49, abril. Disponible en http://afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2607

Todorov, Tzvetan, (2007), *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México,

Notas

(1) Sabemos bien que el trabajo era trabajo forzado. La separación que estamos viendo aquí entre “españoles” e “indios” reposará sobre criterios de diferencia “racial” (en el sentido amplio) dando origen a una jerarquización del trabajo pagado y del trabajo-esclavo. Ver Aníbal Quijano, 2000.

(2) Se hace necesario consultar en profundidad el artículo de David Díaz Arias, *Entre la guerra de castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal. 1870-1944*, Revista de Estudios Sociales, Bogotá. N°26. Abril 2007