

**APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA CONFIGURACIÓN DEL YO Y EL OTRO
EN LAS SOCIEDADES BAJO DOMINACIÓN COLONIAL:
EL CASO DE HISPANOAMÉRICA**

**A THEORETICAL APPROACH TO THE CONSTITUTION OF THE SELF
AND THE OTHER IN SOCIETIES UNDER COLONIAL DOMINATION:
THE CASE OF HISPANIC AMERICA**

GUSTAVO ADOLFO SEGOVIA CARRASCAL
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA (BUAP)

<https://orcid.org/0009-0007-2953-0346>
correo de contacto

Resumen

El presente artículo tiene la finalidad de presentar una aproximación teórica de cómo se configuraron el yo y el otro durante la colonización española. Partimos de la hipótesis que estas configuraciones, si bien en principio al tratarse de relaciones de poder colonial se establecían a partir de la deferencia y con ello de la negación de los dominados fundamentado en un supuesto de inferioridad, se establecen de manera dialógica, donde el otro es parte fundamental para la configuración del yo y a su vez el yo es parte fundamental para configuración del otro.

Palabras clave: colonialismo, colonialidad, dialogismo, alteridad, identidad.

Abstract

This article provides a theoretical approach to understanding how the binary opposition *self/other* was configured during the Spanish colonization. Our hypothesis suggests that even though configurations were initially based on deference and on the denial of the subjugated due to colonial power relations, these were dialogically fixed to such extent that the other became essential for shaping the self and vice versa, the self was fundamental to the other.

Keywords: colonialism, coloniality, dialogism, alterity, identity.

La segunda mitad del siglo XVIII y primera del siglo XIX en Hispanoamérica se caracterizó por ser un periodo de revoluciones independentistas, tomando como punto de partida la insurrección de Túpac Amaru II en Perú entre 1780 y 1781 (Breña 184) y finalizando con la denominada batalla de Ayacucho en 1824, “batalla [que] significó la independencia de lo que fue el corazón geográfico del Virreinato del Perú, el último territorio continental del imperio español en América” (174).

Ahora bien, de la mano de estos movimientos revolucionarios e independentistas se llevaron a cabo una serie de dinámicas con miras a construir una imagen de nación y de sujeto ideal. En Colombia, estas dinámicas estuvieron signadas por los proyectos de nación de los partidos políticos dominantes de la época, donde la literatura y las diversas publicaciones de revistas y periódicos reflejaron dichos proyectos, apropiándose de esa forma del contexto para reflejar las problemáticas políticas, sociales, religiosas y culturales, promover o atacar las ideologías que imperaban en el momento y consolidar una representación de la nación en sus discursos en función de las filiaciones políticas de los autores (Acosta 2009). Es decir, las producciones literarias estuvieron signadas por los paradigmas y tendencias de los grupos políticos a los cuales pertenecían los autores, primando así lo político frente a lo estético. Dejando a un lado la configuración de la imagen de sujeto y nación en los países hispanoamericanos luego de

la independencia¹, cabe preguntarnos, ¿qué lógicas cimentaban estas identidades?, ¿de qué manera se empezaron a construir?, ¿cómo esta relación de dominación bajo la cual se encontraban estos sujetos influyó en la construcción de sus identidades durante la misma y posterior a ella? Se hace menester entonces para responder a estos interrogantes evidenciar, en primer lugar, las lógicas bajo las cuales los individuos construyen sus identidades, sirviéndonos para tal fin de los postulados que sobre la identidad y la cultura proponen Mijaíl Bajtín y Yuri Lotman respectivamente. En segundo término, presentar los postulados concernientes a la discusión sobre la humanidad o no de los indígenas en Hispanoamérica planteados por Antonio Dougnac, y sobre el proceso de cristianización presentado por Jaime Borja. Y, por último, exponer las formulaciones que sobre el colonialismo y la colonialidad proponen Aimé Césaire, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres y Santiago Castro-Gómez. Esto con la finalidad de ofrecer un panorama fundamentado en las teorías de los autores antes señalados con miras a develar las lógicas de la construcción del yo y el otro en las sociedades dominadas, específicamente en el caso de Hispanoamérica.

En este orden de ideas, y atendiendo al primer punto establecido, podríamos decir que las identidades de los sujetos, en el caso de los territorios que fueron colonizados, sufrieron una ruptura desde el momento mismo de la colonización, pudiendo diferenciar así una identidad propia antes de la llegada de los colonizadores y una identidad impuesta en el momento de la dominación. Pero esto sería reducir el complejo proceso de la construcción identitaria a absolutismos, sería, como apunta Alejos García (2006), seguir la lógica positivista y considerar la identidad como lo igual, construyéndose así a partir de la diferencia con el otro, “la alteridad [el otro] es entonces vista como un no-yo, como lo absolutamente ajeno, externo, o como un referente de contraste u oposición respecto al yo” (48). En este sentido, es necesario considerar el yo y el otro como elementos constituyentes de la identidad, comprender la

1 Para ampliar la información concerniente al tema de la configuración de la imagen del sujeto y la nación en Hispanoamérica recomiendo el texto de Doris Sommer *Ficciones fundacionales* (2004).

“identidad como un fenómeno social, resultado de las relaciones del ser consigo mismo y con otros” (48), de modo que, lejos de la concepción positivista excluyente del otro y fundamentada en la diferencia, los sujetos construyen sus identidades a partir del otro, lo cual, en palabras de Alejos, es ver la construcción identitaria “como un fenómeno dialógico, en el que el otro es parte constitutiva del ser” (48), entendiendo por dialógico como la comprensión del otro en la medida que en la interacción con el yo, el otro toma parte activa al buscar en él su postura, su posición respecto a lo dicho o a una acción, de modo que el yo es consciente que los enunciados –y también las acciones– pueden tener repercusión en el otro, “así se requiere [en la interacción del yo con el otro] no sólo de la decodificación o la interpretación identificadora, sino de la «comprensión respondiente» [...]. En este hecho, lo primordial es el hablante y su orientación hacia el oyente” (Hernández 13).

De esta forma tenemos que la identidad es una construcción social en la que varios logos se encuentran en permanente contacto al buscar su activa postura de respuesta, permeando el logos del yo en el de los otros y el de los otros en el yo, estableciéndose una relación de convivencia con los demás, relación que es histórica, ubicada en su tiempo y con raíces profundas en el pasado, pero susceptibles a ser cambiadas. Así, la identidad, al ser social, se erige con los otros tanto del presente como del pasado, construida por las valoraciones, ideologías y cosmovisiones establecidas por otros hacia nosotros (que somos otros para ellos), y que a su vez vienen establecidas por concepciones de ser donde imperan las ideologías, valoraciones y cosmovisiones de otros. Sin embargo, al ser una construcción dinámica entre el logos del presente y el pasado, esto no significa que la estructura identitaria en el futuro de los otros y del yo se presente de forma preestablecida, al contrario, esta estructura se

dinamiza² con las valoraciones, vivencias, expectativas, anhelos, gustos, tradiciones y costumbres de todos, presentando así “un espacio de relatividad, donde el sentido, los valores y los referentes cambian, dependiendo de la situación existencial concreta” (52), donde el contexto histórico (presente y pasado) creado por la ciencia, la religión, la política y la cultura influyen en la construcción del otro y del yo, y viceversa, del yo y el otro emanan estas construcciones configurantes del contexto en el cual se encuentran inmersos los sujetos.

Si seguimos la reflexión de Tatiana Bubnova (2000), siguiendo a Bajtín, de que “las relaciones sociales, raciales, sexuales, en las que se suelen basar para definir al otro son necesariamente limitadas” (16), y teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, donde se exhibe que la identidad es una construcción social, se puede extrapolar esta condición social a la configuración del yo y del otro, tal como la considera Bajtín (2000) al asegurar que la imagen que construyo de mi yo es incompleta, que es con la imagen presentada por el otro donde completo mi imagen física, emocional, expresiva, valorativa (45). Estando de esta forma ante una construcción dialógica donde el otro, y el yo a su vez para el otro, son necesarios para la configuración de sus autopercepciones (su propia definición), en la cual la definición del otro se establece con ese otro, y a su vez, en la que, definiendo el yo al otro, complementa el yo su autopercepción con la definición que de sí otorga al otro. Es decir, el yo se configura a través de la imagen y valoración que el otro tiene para él (el yo), pero ese otro es configurado con la imagen y valoración que el yo proyecta hacia el otro, tal como

² Seguimos en este punto la concepción de semiósfera planteada por Lotman (1996).

De este modo el grado de dinamismo señalado dependerá de cuán alejado del centro se encuentren los nuevos elementos que pretenden penetrar una estructura social. Así, en sociedades más conservadoras estas estructuras se encuentran más alejadas del centro, en la periferia, mientras que en sociedades más abiertas la periferia se encuentra más cerca del centro, lo que permite que el intercambio de elementos culturales (configurantes del yo y el otro) se presente de forma más dinámica pues en el centro se encuentran las estructuras más rígidas y organizadas, mientras en la periferia las “menos rígidas y poseedores de construcciones flexibles” (16), resultando de esta manera un centro “menos rígido” al estar en permanente contacto con los elementos de la periferia.

afirma Bajtín: “El cuerpo no es algo autosuficiente, sino que necesita al otro, le hace falta su reconocimiento y su actividad formadora [...]. Al adoptar una determinada orientación emocional y volitiva hacia al cuerpo del otro, yo lo estoy inaugurando activamente como valor” (71-84), en otras palabras, el yo —y el otro al yo— concluye estéticamente al otro, no solo físicamente, sino ética —con implicaciones en su ser (en el del otro)— y cognoscitivamente a través de su activa postura de respuesta, de su “comprensión respondente” (Hernández 13).

Del mismo modo, cada enunciado³ emitido por los sujetos tiene repercusiones en sus interlocutores (los otros), sin reducir así la expresión del sujeto a un ente pasivo o como un mero oyente. Tomando y valorando su activa postura de respuesta —de negación, aceptación o silencio respecto a un enunciado—, convirtiéndose así el oyente (el otro) en hablante, y el hablante (el yo) en oyente (Bajtín 257). De esta forma, los enunciados de los sujetos (del yo y el otro) se nutren mutuamente y a su vez se han nutrido de otros (del pasado y su presente), construyéndose así mismo con las ideologías y valoraciones del otro, quien a su vez construye a su otro (yo) con las suyas a través de sus interacciones discursivas, ya que “la experiencia discursiva individual de cada persona se forma y se desarrolla en una constante interacción con los enunciados individuales ajenos” (279), planteamiento que también comparte y resume Valentín Voloshinov (2009) de la siguiente manera: “[el] discurso ajeno es discurso en el discurso enunciado dentro de otro enunciado, pero al mismo tiempo es discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado” (*Planteamiento del problema* 180).

Como se ha planteado, tanto la identidad del yo como la del otro son construcciones sociales, dialógicas, en la cual la alteridad (el otro)

3 Entendemos por enunciados, siguiendo la concepción de Bajtín (2009), a las unidades de sentido, oral o escrita, utilizadas en el proceso de comunicación, diferenciándola de las unidades sintácticas (palabra, oración). En este sentido, estas unidades pueden ser “crónicas, contratos, textos legislativos, oficios burocráticos, diversos géneros literarios, [...], etc.” (251), los cuales son poseedores de sentido y reflejan la individualidad de los sujetos.

es parte fundamental para su mutua configuración, conformando sus valoraciones, costumbres, vivencias, gustos y todo el aparato ideológico y cultural en el que se encuentran inmersos los sujetos a partir de su activa postura de respuesta y de su conclusión estética (conclusión que se establece mutuamente al ser dialógica). En este orden de ideas, hay que anotar que este aparato ideológico se encuentra estructurado a través de la cultura, a su vez que la cultura se estructura a través de las ideologías en tanto que, la ideología dominante, brinda las prácticas y las cosmovisiones a seguir. No obstante, la cultura, al ser discursiva, puede “romper” o salirse de esa ideología, con lo cual podría estructurar una nueva con nuevos elementos y manteniendo algunos de la anterior, en este sentido, la cultura se caracteriza también por el dialogismo en tanto que se construye, y reconstruye, a través de otras, tal como lo señala Voloshinov (2009) al dejar en evidencia que “un signo dado tiene que ser comprendido con otros signos ya conocidos; en otras palabras, la comprensión responde al signo mediante otros signos” (*El estudio de las ideologías*, 29), donde el signo, para Voloshinov, es una construcción ideológica y por tanto reflejo de la misma y, como se ha mencionado, reflejo de la cultura en tanto se construye y se reconstruye a través de ellas, por tal motivo “a todo signo pueden aplicársele criterios de una valoración ideológica” (*El estudio de las ideologías*, 27).

Esta perspectiva de la cultura como un sistema dialógico y como parte constituyente de las ideologías de los sujetos, puede ser explicada por la noción de semiósfera propuesta por Lotman (1996), para quien los sistemas sgnicos (semióticos) no se presentan de manera aislada como estructuras rígidas y acabadas en sus propios elementos definitorios, por el contrario, se presentan y funcionan como un continuum semiótico “ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización” (11). Este continuum es la llamada semiósfera, la cual puede ser definida como el “espacio” en el cual convergen los diversos sistemas semióticos, donde, si bien cada sistema se compone de sus propios elementos, estos se encuentran en permanente contacto con los demás, alimentando y

alimentándose de otros. De modo que elementos más rígidos ubicados en el centro y que definen los sistemas, se definen por elementos que se encuentran en la periferia de los mismos, pero esta periferia no es una frontera cerrada pues se encuentra en permanente contacto con las periferias de otros sistemas semióticos, encontrándose de esta forma que los elementos extrasistémicos (los ubicados fuera de la semiósfera) de un sistema complementan al otro, definiéndose uno con el otro de una forma constante, dialógica.

En este orden de ideas, la construcción de los sistemas semióticos no solo se aplica para explicar las dinámicas de la conformación de las culturas, también se puede usar para explicar la complejidad identitaria de los sujetos que, como se dijo, se conforma en un constante diálogo con el otro. En este sentido, cada sujeto puede ser tomado como un complejo sistema semiótico configurado por elementos que se nutren de otros y este a su vez nutre a otros, presentándose de esta manera una tensión semiótica, una tensión entre los logos del yo y del otro.

Ahora, si bien se ha señalado que la construcción de los sujetos es dialógica, donde el yo se “alimenta” del otro y el otro del yo, en las relaciones de dominación impera una lógica que conceptualiza al otro como distinto, estableciendo al yo como perteneciente a una “cultura verdadera”, “considerada como la única. A ella se opone la «no-cultura» de las otras colectividades” (Lotman, 1996, 65). Planteamiento que podemos leer en Todorov en su texto *La conquista de América, el problema del otro* (2007) al evidenciar, a partir de documentos principalmente de Colón y Cortés, que Colón conceptualiza al otro inicialmente a partir de lo que él —Todorov— denomina como asimilacionismo —“proyección de los propios valores en los demás” (51)— al buscar relaciones de correspondencia de la cultura recién “descubierta” respecto a la suya, y posteriormente a través de la diferencia al caracterizar la cultura de los indígenas como la no cultura pues carecen de rasgos mínimos para ser considerados como tal en la medida que la correspondencia entre la cultura propia y la del otro no se establece; “los indios, físicamente desnudos, también son, para los ojos de Colón, seres despojados de

toda propiedad cultural” (44), configurando de esa forma dicotomías clasificatorias de contraste.

Sin embargo, a simple vista esto dejaría por fuera las dinámicas configurantes del yo y el otro a través de la alteridad y dialogismo que se han expuesto hasta ahora. A simple vista porque al tratarse de clasificaciones de contrastes se supone la negación del otro, y es precisamente sin ese otro que el contraste no existiría, por lo que el yo tampoco se podría definir al no tener una imagen y valoración que lo concluya externamente (¿soy yo —en materia identitaria— respecto a qué o quién?), lo cual también se puede leer en el planteamiento de Todorov en la medida que esa relación con el otro a partir del asimilacionismo también se presentó en los dominados (Todorov se refiere en su texto al caso particular de los aztecas). En este orden de ideas, “no [hubo] un sentimiento de extrañeza absoluta” (84) en tanto que los españoles fueron asimilados como invasores que hacían uso de la dominación de otros al igual que ellos (los aztecas), además que fueron interpretados en función de los designios del calendario, efectuando así, al igual que los españoles, una conceptualización del otro en función de la cultura propia. Con esto vemos que, si bien la relación se estableció a partir de la diferencia, con la conceptualización del otro como diferente del yo, tanto en los españoles como en indígenas (específicamente el caso de los aztecas) se presentó una relación de asimilacionismo donde el otro es conceptualizado en función de la cultura propia, estableciendo así relaciones de semejanza a partir de, siguiendo a Lotman (1996), sus periferias, es decir, aquellas partes que si bien no representan el núcleo con el cual se autodefinen cada uno, representan un punto de contacto en sus semejanzas, y al estar estas en contacto se concluyen estéticamente a partir de sus similitudes y semejanzas.

Pese a ello, estas clasificaciones contrastivas dejan un rastro en las intersubjetividades de los sujetos dominados que se reflejan en sus concepciones de ser y de saber la cual se conoce como colonialidad, pues, como se ha expuesto, el yo y el otro se concluyen estética y valorativamente, mutuamente. Este aspecto nos lleva a atender al segundo

punto establecido al inicio de este trabajo: presentar los postulados concernientes a la discusión sobre la humanidad o no de los indígenas en Hispanoamérica y el proceso de cristianización, las cuales nos servirán de base para develar cómo se lograron desarrollar en la región las dinámicas de la colonialidad desde el momento de la colonización.

Con la llegada de los españoles a América en 1492 comienzan a instaurarse una serie de dinámicas que terminarían afectando a las diversas comunidades indígenas de la región, no solo en el control de su territorio, sino en sus intersubjetividades, el control de su propio cuerpo, sus creencias, tradiciones, saberes y concepciones de ser.

El primer antecedente de estas dinámicas, y de las cuales se desprenden todas las demás, es la bula de donación emitida en 1493 por el papa Alejandro VI en la cual cedía las tierras colonizadas (América) a los reyes católicos, Fernando e Isabel, y sus futuros sucesores bajo la condición de evangelizar a las personas que habitaban esas nuevas tierras “conquistadas” (Dougnac 289). Lo cual condujo inmediatamente al debate sobre la humanidad o no de los sujetos colonizados bajo la concepción medieval de la tenencia del alma y la creencia o no de un dios único y verdadero, así mismo a la inevitable explotación de los territorios.

En cuanto a la concepción de la humanidad de los indígenas, Antonio Dougnac afirma que existían en la época dos vertientes provenientes de la edad media que dominaban este debate. Por un lado, se encontraban los que consideraban a los pueblos no cristianos como susceptibles a la esclavitud, esto motivado, entre otras razones, por la creencia de que “los que no reconocen a Dios no pueden poseer justamente lo que Dios da” (228), por lo tanto, los indígenas al profesar otras costumbres y creencias religiosas eran considerados como paganos e infieles, lo cual los encajaría en un principio en esta concepción. Por otro lado, se encontraban aquellos que seguían la concepción teológica de Santo Tomás de Aquino, el cual diferenciaba entre la ley natural (las leyes del hombre), que se podían aplicar a los infieles, y la ley de la gracia (aplicada por Dios). En este sentido, si bien los indígenas no conocían o reconocían a Dios, “debían ser respetados en cuanto a su autonomía para gober-

narse” (228-229), lo cual significaría ser considerados libres bajo una futura evangelización y estar bajo la potestad de la Corona, incluyendo también sus territorios y productos explotables, encontrándose de esa forma bajo la ley de Dios —la evangelización— y la ley del hombre —la potestad de la Corona—.

La discusión sobre la humanidad de los indígenas de la región recién “conquistada” tuvo un largo desarrollo en el cual participaron figuras importantes de la Corona, la iglesia católica y diversos teólogos cuyas posturas puntualiza Dougnac en su *Manual de historia del derecho indiano* (1998) y que se resumen a continuación:

El 12 de abril de 1495, la Corona ordena la venta de esclavos indígenas, sin embargo, cuatro días después suspende la misma hasta no tener una opinión de los teólogos.

En 1500, se prohíbe totalmente la venta, la esclavitud y traslado de los indígenas, así como devolver a su natural tierra aquellos que habían sido trasladados a otros territorios.

En 1504, Isabel la Católica (reina de Castilla con su esposo Fernando II de Aragón), en su testamento pide protección y conversión para los indígenas, lo cual se podría considerar la segunda manifestación para la futura evangelización de los sujetos del considerado “nuevo mundo”, siendo la primera la anteriormente mencionada bula de donación emitida en 1493 por el papa Alejandro VI.

En 1512, en la junta de Burgos, se estipularon las causas justas para la esclavitud de los indígenas que habitaban el “nuevo mundo”: no aceptar la fe cristiana o no aceptar la soberanía del rey.

En 1513, a través del Requerimiento de Palacios Rubios, se “permitía someter a esclavitud a los que no acataran el poder del rey” (229).

En 1526, la Real provisión de Granada expedida por Carlos I otorgaba protección a los indígenas y castigo para los que esclavizaran a los mismos.

En 1530, Carlos I, prohibió tomar esclavos, incluso aquellos tomados en guerra o rebelión (permitiendo quedarse solo los adquiridos antes).

En 1537, el papa Paulo III, inspirado por una epístola enviada por el obispo de Tlaxcala, Julián Garcés, declara a los indígenas como ver-

daderos hombres capacitados para la fe cristiana, si bien fuera de ella, “no pueden ser privados ni pueden ser desposeídos de su libertad ni el dominio de sus bienes, [...] no deben ser sometidos a la servidumbre” (228), esto para contrarrestar la concepción, de la edad media, de considerar a los pueblos no cristianos y sin estructura política susceptibles a la esclavitud, lo cual se había traducido en abusos por parte de los colonizadores hacia los indígenas.

En 1541, se prohíben tomar los esclavos de usanza (esclavos de indígenas o vendidos por los indígenas en la época prehispánica).

En 1542, con las nuevas leyes, se declaran a los indígenas libres a su vez que se les otorga especial protección de la Corona, considerándolos de esta manera como hombres libres vasallos de la Corona. Incluyendo así mismo una serie de leyes destinadas a la protección de los indígenas como la liberación de esclavos —solo los indígenas—, no destinarlos al trabajo forzado, no trasladarlos ni comercializarlos. Estableciendo además el desmonte gradual de las encomiendas, permitiéndose solo las existentes hasta esa fecha.

Hay que aclarar que, si bien con las nuevas leyes se prohibía ya la esclavitud de los indígenas, esta práctica se reglamentaba para aquellos considerados, no solo infieles al no reconocer a Dios, sino paganos al realizar rituales de sacrificio humano, o por ser antropófagos, como es el caso particular de los pijaos de Popayán y los caribes (interior y norte de Colombia respectivamente), a los cuales se les permitió tenerlos como esclavos por diez años. Así como a los indígenas de Chile que causaron la muerte del gobernador Martín García Oñez de Loyola, a los cuales, en 1608, Felipe III, ordena hacerle guerra y esclavizar a las mujeres y niños mayores de 9 y 10 años hasta que cumplieran 20, dándole muerte a todo hombre siguiendo las leyes de la guerra justa (1998).

Paralelamente a este debate sobre la concepción de la humanidad o no de los indígenas del “nuevo mundo”, se buscaba la evangelización de los mismos atendiendo la condición expuesta en la bula de dona-

ción y el testamento de la reina Isabel la Católica⁴. Así, con la llegada de los primeros religiosos y la búsqueda de la evangelización de los indígenas, el debate sobre este tema salió a relucir tomando parte en ello la Escuela Salmantina, las lecciones de Francisco de Vitoria, los razonamientos de Domingo de Soto y las disputas de Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, quienes discutían las diferentes maneras de entender el designio evangelizador en el recién territorio colonizado desde diferentes perspectivas como la jurídica o la teológica, donde unos apelaban a una evangelización desde los derechos de los naturales (los sujetos colonizados) y otros desde la imposición y la guerra (Armas 12).

Encaminando sus directrices a la evangelización de la población indígena son enviadas diversas órdenes religiosas a América como los franciscanos, los jesuitas, los dominicos, los agustinos, los mercedarios y los capuchinos. Sin embargo, “los Reyes Católicos tuvieron desde el principio la idea de que la acción de la Iglesia debía girar en torno a la figura de los obispos” (Martínez 27), lo cual se llevó a cabo a través de los patronatos⁵ que les permitía escoger y enviar los obispos a América. De este modo se regularía la creación de las diócesis en la región entre 1511 y 1546, creando así las primeras provincias eclesiásticas. Ya configurada la presencia de los obispos, las funciones de las diversas órdenes religiosas se centraron en crear un corpus eclesiástico para defender los derechos de los indígenas y la pastoral para su eficaz conversión, el cual también incluiría a los mestizos y negros (32).

4 Si bien en el proceso evangelizador de América fue protagónico el papel de España y Portugal, nos referiremos al caso puntual de España en este artículo.

5 Institución jurídico-eclesiástica, por la que las autoridades de la Iglesia universal confían a los reyes de Castilla la jurisdicción disciplinar en materias canónicas mixtas de erecciones, provisiones, diezmos y misiones con obligación de cristianizar y civilizar a los indígenas” (Dougnac 281).

No obstante, siguiendo a Jaime Borja (2009), el llamado proceso evangelizador en América⁶ debe considerarse como un proceso de cristianización por dos razones: 1) la persistencia de creencias prehispánicas; 2) ante esta persistencia, surge la necesidad de instaurar en los indígenas una modelación de sus creencias y costumbres prehispánicas para generar comportamientos y valores cristianos. En este sentido el autor puntualiza, particularmente al caso de la Nueva Granada (nombre con el cual se denominaba a la actual Colombia), que se trata de un “proceso de occidentalización que modeló nuevas identidades” (92) en la medida que para configurar estos comportamientos y valores cristianos era necesario crear nuevas intersubjetividades en los indígenas. De este modo se instauran en ellos nuevas concepciones sobre el cuerpo, el género, el saber y el ser, lo que en la teoría poscolonial se conoce como la matriz⁷ de la colonialidad del poder, la cual, al articularse a través de relaciones de poder, moldea las intersubjetividades y las concepciones antes nombradas en los sujetos dominados.

Con este concepto señalado llega el momento de abordar nuestro último punto propuesto, exponer las formulaciones sobre el colonialismo y la colonialidad, de tal modo que a través de ellas junto con los anteriores planteamientos develar las lógicas sobre las cuales se empiezan a configurar el yo y el otro en las sociedades dominadas (específicamente en el caso de Hispanoamérica). En ese orden de ideas, siguiendo a Santiago Castro-Gómez (2011) y a Nelson Maldonado-Torres (2007), podríamos definir el colonialismo como el dominio, la expropiación y la explotación de un territorio, sus recursos, productos y de los sujetos

6 Si bien el artículo de Jaime Borja (2009) se refiere a la Nueva Granada, el concepto de *cristianización* puede aplicarse a la extensión del territorio americano colonizado por España en la medida que las razones expuestas se aplican a ella. Ejemplo de ello es el caso de México, donde diversas comunidades conservaron parte de sus creencias, costumbres y rituales prehispánicos, lo cual se puede evidenciar en diversos textos escritos y transcritos durante la colonia.

7 Matriz en tanto que, siguiendo a María Lugones (2008), “todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control” (79), siendo los elementos las concepciones sobre el cuerpo, el género, el saber y el ser.

que en ella viven por parte de una nación en aras de su propio beneficio, efectuando de esta manera un poder político y económico sobre los dominados y su territorio.

Por su parte, Aimé Césaire (2006) define al colonialismo no solo con la expropiación de la tierra y explotación de sus recursos, la vincula también a la degradación de los sujetos colonizados en todos sus aspectos, e igualmente en la descivilización y bestialización⁸ del colonizador que en aras de la acumulación del capital comete diversos actos de barbarie, deviniendo así el despertar del odio racial y la cosificación de los sujetos colonizados.

Entretanto, la colonialidad se refiere a las “relaciones de poder, y a concepciones de ser y de saber que producen un mundo diferenciado entre sujetos legítimamente humanos” (Maldonado-Torres, 2011, 685) y aquellos desprovistos de su humanidad y por tanto explotables. Se instaura sobre la continuidad de la idea medieval del cristianismo como religión verdadera y “nuevas concepciones ancladas en nociones de mayor y menor humanidad” (684) entre los dominadores y los sujetos colonizados, considerados como sujetos sin alma y sin capacidades cognitivas. Misma concepción que puede leerse en el planteamiento de Césaire (2006) al afirmar que, al colonizado, además que se le despoja de sus tierras, se le vacía de sus formas de ver y concebir el mundo: su cultura, creencias, rituales, organización social, destruyendo de esa forma su humanidad e intersubjetividad al punto de cosificarlo producto de ese vaciamiento. Ahora bien, este “vaciamiento” se realiza al considerarlos inferiores teniendo como sistema de referencia al sujeto europeo, considerado superior y moderno.

La colonialidad, a diferencia del colonialismo, no se limita a las relaciones de poder sobre la tierra, la economía, la política y la soberanía, sino que se presenta como resultado de esa relación de poder colonial manifestándose en la forma como “el trabajo, el conocimiento,

8 Para ampliar la información respecto a la descivilización y bestialización de los dominadores recomiendo la lectura del texto de Todorov en el apartado correspondiente a “destrucción de los indios en el plano cualitativo” del tercer capítulo de su texto anteriormente citado *La conquista de América, el problema del otro* (2007).

la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres 131). En este sentido, se articula alrededor de la idea de raza como diferenciadora de las supuestas diferencias biológicas entre dominadores y dominados —creando con ella una situación de superioridad de unos con respecto a otros—, y sobre la acumulación del capital producto de la explotación de los recursos, trabajo no asalariado, la esclavitud y la servidumbre.

Algo que recalcar es que esta idea de raza sobre la cual se articula la colonialidad se funda sobre las diferencias fenotípicas y supuestamente biológicas existentes entre los europeos y no europeos, produciendo así identidades sociales como indígenas, negros y mestizos —en el caso de América— y que operarían también teniendo en cuenta la procedencia geográfica de estos: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente y Europa. De esta forma se configuraría una clasificación racial/étnica y geocultural sobre las cuales se legitimaría la dominación (Quijano, 2014) en tanto se codifican diferencias biológico/geográficas que sitúan a los dominadores en una supuesta situación de superioridad natural con respecto a los dominados, considerados inferiores.

Estas ideas tuvieron repercusión en las aportaciones que sobre la misma realizaron algunos pensadores como Kant, quien establece diferencias en los sujetos con respecto a su color de piel y geografía, ya que esta perpetúa un fenotipo diferente para cada raza: blanca (europeo), negra (África), amarilla (Asia) y roja (América). Siendo la blanca superior por su capacidad para educar la naturaleza moral y racional del hombre, y el resto de las razas consideradas inferiores al no poder desarrollar plenamente esta acción racional (Castro-Gómez 141). Por esta razón Castro-Gómez afirma que las ciencias del hombre jugaron un papel fundamental en la construcción y consolidación de la idea de raza y con ella en la concepción de superioridad de Europa sobre el resto del mundo, lo que llevaría a legitimar la degradación de los sujetos colonizados y explotación de los mismos.

Ahora bien, podríamos decir que de la colonialidad se desprende todo un patrón de poder que ejerce influencia en diferentes aspectos de la intersubjetividad y humanidad de los dominados, tenemos de este modo una matriz de poder representada en la colonialidad del poder, del saber y del ser.

La colonialidad del poder se refiere a un patrón de poder manifestado en la dominación y explotación de los territorios y sus recursos, el control del mercado mundial, la imposición racial/étnica/geográfica del trabajo asalariado, donde los negros eran destinados al trabajo forzado, los indígenas a la servidumbre (no pagada) y los blancos al trabajo pago (Quijano 2014). De este modo, “la colonialidad del poder está vinculada a la concentración en Europa del capital, del salario, del mercado del capital, en fin, de la sociedad y de la cultura asociada a estas determinaciones” (796).

La colonialidad del saber es la negación epistemológica de los sujetos colonizados sustentada sobre la idea de raza y la supuesta ausencia de racionalidad en ellos, condenando e invisibilizando de esa forma toda su producción de conocimiento, su historia y cultura pues son producto de saberes ancestrales, tradicionales, mitológicos o precientíficos que deben ser superados, presentando así un paradigma epistémico de dominación eurocéntrico. Castro-Gómez (2011) afirma que la colonialidad del saber tiene sus orígenes a partir de la necesidad de España, y posteriormente de las demás potencias colonizadoras, de erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del homo oeconomicus, estableciendo un *hybris* del punto cero, es decir, un comienzo epistemológico donde la visión del europeo es dominante, considerando todas las subjetividades, creencias, cultura, organización social/política de los dominados como primitivas, míticas o mágicas, salvajes e irracionales, favoreciendo así el control económico y social sobre ellos al reproducir sistemas de pensamiento, culturales, científicos y políticos europeizados.

Por último, si la colonialidad del saber es la negación epistémica de los sujetos, la colonialidad del ser puede definirse como la negación

ontológica de los dominados y el control del género, la sexualidad y la subjetividad por parte de los colonizadores, instaurada sobre un supuesto de inferioridad de los colonizados.

Derivado de los planteamientos expuestos hasta este punto, podemos decir que el patrón de poder implementado por Europa —en nuestro caso particular España— en América tuvo dos procesos para su constitución. Por un lado, la idea de raza como el principal elemento sobre el que se establecieron las relaciones entre los colonizadores y colonizados, instaurando así relaciones de clasificación y dominación sobre esta. Por otro lado, el control de la tierra, los recursos y productos “en torno del capital y del mercado” (Quijano 778), esto la ayudó a posicionarse como epicentro del mercado mundial gracias a la comercialización de metales como el oro, la plata y otros recursos explotados en la región por una mano de obra no asalariada, esclavizada. Le permitió a su vez desarrollar la relación capital/salario como forma de control del trabajo teniendo bajo su dominio relaciones no asalariadas de trabajo conformadas por indígenas y negros, mientras que la relación salarial se concentraba casi exclusivamente sobre los blancos (784). Luego, ya con la dominación de Europa del mercado y la economía mundial, se instaura una intersubjetividad alrededor del mundo, sobre todo en las naciones colonizadas en tanto que hay un control del trabajo, de sus recursos y de sus productos (Quijano, 2014), configurando de ese modo una intersubjetividad eurocentrista en lo cultural, político e intelectual en la medida que el ideal europeo se presenta como esa referencia moderna a seguir.

Ahora, si bien los planteamientos de Antonio Dougnac en torno a la discusión sobre la humanidad o no de los indígenas en Hispanoamérica y el proceso de cristianización propuesto por Jaime Borja no se refieren explícitamente a la matriz de la colonialidad, esta relación se puede inferir en la medida que con dicha discusión se crea una distinción entre los dominadores y los dominados, conformando así una clasificación racial/étnica que sitúa a los españoles en una supuesta situación de superioridad natural respecto a los indígenas. En este sentido, tenemos la configuración de una colonialidad del ser en la medida

que se estableció una negación ontológica de los indígenas, la cual es reforzada con el proceso de cristianización pues éste permeó no solo en las creencias de los indígenas sino en las concepciones del ser y el saber, las cuales fueron impuestas para crear en ellos una vida cristianizada. Además, se ejerció un control sobre el cuerpo y la sexualidad de los indígenas, así como el control de la libre circulación por su territorio, lo cual se afianzó, primero, al ser destinados a las encomiendas y trabajar, bajo ciertas condiciones, para los encomenderos, y luego con el agrupamiento de estos junto con los españoles ordenado por las leyes de Burgos para que aprendieran “el estilo de vida europeo” (Dougnaç 237). Así mismo, el control sobre el cuerpo se estableció en la búsqueda por erradicar la “costumbre de andar desnudos”, con lo cual se les imponía a vestir siguiendo las normas y costumbres occidentales. Y en la sexualidad en la medida que se buscaba a través del matrimonio erradicar cualquier práctica sexual fuera de las “leyes de Dios”, instaurando así una conciencia social en pro de la monogamia, reforzando esto con el miedo a la condenación de las almas si se incumplía el sacramento del matrimonio, el cual se verificaba permanentemente por medio de la confesión, otro sacramento que debían cumplir para salvar su alma.

En cuanto a la colonialidad del saber, esta se configura desde el mismo momento de la colonización con la negación de sus creencias al considerarlas paganas o como obra del engaño del demonio. Bajo esta premisa se intentaron erradicar las creencias prehispánicas, pero debido a la persistencia de las mismas, ya sea porque adaptaban sus creencias a las impuestas por los españoles, o adaptaban esas creencias impuestas a las suyas como es caso de la incorporación de elementos cristianos a diversos textos escritos o transcritos durante la colonización como puede observarse en diversos textos como el *Popol Vuh* o el *Título de los señores de Totonicapán*, se buscó considerarlas como manifestaciones fabulescas al interpretarlas como variantes cristianas (Borja 107), así como erradicar la idolatría, la cual, al igual que el matrimonio, se verificaba permanentemente con la confesión.

Como se puede evidenciar, y a manera de conclusión, la configuración del yo y el otro en las sociedades bajo dominación colonial no se establece de forma unidireccional, es decir, a partir de la diferencia de unos respecto a otros, por el contrario, se establece de manera dialógica en la medida que es con el otro donde el yo, siguiendo a Bajtín (2000), se concluye valorativa y estéticamente, deviniendo así el otro como un referente externo que completa su imagen física, emocional, expresiva y volitiva (47), y viceversa, el otro se concluye a partir de su otro. Es el otro, con sus diferencias, semejanzas, valoraciones, ideologías y cosmovisión que concluye al yo, lo cual es explicado a través de la triada de Bajtín: yo para mí, yo para el otro, y el otro para mí. Sin embargo, al tratarse de relaciones de dominación, de poder, la diferencia crea en los sujetos dominados intersubjetividades que se ven reflejadas en las concepciones que sobre el cuerpo, el género, el ser y el saber se les impone, lo cual supone su negación por parte de los dominadores. A pesar de ello, esta negación obedece a las lógicas de una construcción identitaria dialógica en la medida que sin el otro la diferencia, la clasificación y el contraste no existiría, por lo que el yo tampoco se podría definir pues no tendría ese referente externo que lo concluyera y con el cual creara, a partir de ese referente, su autodefinición. De modo que en la configuración del yo y el otro nos encontramos, como dijimos siguiendo a Lotman (1996), ante complejos sistemas semióticos en permanente contacto a través de sus elementos extrasistémicos, donde la diferencia —sus periferias— se sirven para conceptualizarse y conceptualizar el otro, a la vez que se insertan elementos al otro sistema (impuestos o asimilados) para actualizar dicho sistema y configurar estética y valorativamente al otro a partir del yo, y el yo a partir del otro, en fin, ante una compleja tensión de logos.

Sin embargo, podemos plantearnos si existen niveles o grados de dialogismo en la medida que, como apunta Todorov (2007), no se estableció en la colonización el descubrimiento del otro. Tanto los españoles como los indígenas no se descubrieron mutuamente, se configuraron a partir del asimilacionismo o la diferencia, en contraposición de un dia-

logismo puro, ético –siguiendo a Bajtín (2007)– donde tanto el yo como el otro se concientizan que todo acto puede tener repercusiones en el otro, siendo así la alteridad aquel “espejo” (Bajtín 47) que concluye ética y estéticamente a los sujetos.

Referencias

- Acosta, Carmen. (2009). *Lectura y Nación: novela por entregas en Colombia, 1840-1880*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Alejos García, José. (2006). “Identidad y alteridad en Bajtín”. *Acta Poética*. Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 27, No. 1, pp. 45-61.
- Armas, Fernando. (2009). “Espacios y formas: los procesos de evangelización en Iberoamérica”. *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Ed. Armas, Fernando. Perú, Fondo Editorial UNMSM, pp. 9-19.
- Bajtín, Mijaíl. (2000). “Autor y héroe en la actividad estética”. *Yo también soy, (Fragmentos sobre el otro)*. Trad. Bubnova, Tatiana. México: Taurus, pp. 27-138.
- Bajtín, Mijaíl. (2009). “El problema de los géneros discursivos”. *Estética de la creación verbal*. Trad. Bubnova, Tatiana. México: S.XXI, pp. 248-293.
- Borja Gómez, Jaime. (2009). “Cristianización y evangelización en el Reino de Nueva Granada”. *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Ed. Armas, Fernando. Perú, Fondo Editorial UNMSM, pp. 91-115.
- Breña Sánchez, Roberto. (2021). “Los movimientos de independencia en el continente americano durante la era de la revolución”. *Investigaciones y Ensayos*. N.º 71, septiembre, pp. 139-72.
- Bubnova, Tatiana. (2000). “Prólogo”. *Yo también soy, (Fragmentos sobre el otro)*. Trad. Bubnova, Tatiana. México: Taurus, pp. 11-26.
- Castro-Gómez, Santiago. (2011). “Filosofía, ilustración y colonialidad”. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]*. Eds. Dussel, Mendieta, Bohórquez. México: Siglo XXI, pp. 130-142.
- Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Dougnac Rodríguez, Antonio. (1998). *Manual de historia del derecho indiano*. México. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas: McGraw-Hill Interamericana Editores.
- Hernández, Silvestre. (2011). “Dialogismo y alteridad en Bajtín”. *Contribuciones desde Coatepec*. No. 21, jul-dic., pp. 11-32.
- Lotman, Yuri. (1996). “Acerca de la semiósfera”. *La semiósfera I semiótica de la cultura y del texto*. Trad. Navarro, Desiderio. España: Ediciones Cátedra, pp. 10-23.

- Lotman, Yuri. (1996). "Sobre el metalenguaje de las descripciones tipológicas de la cultura". *La semiósfera I semiótica de la cultura y del texto*. Trad. Navarro, Desiderio. España: Ediciones Cátedra, pp. 65-87.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Castro-Gómez, Santiago. Grosfoguel, Ramón. Bogotá: Siglo del hombre editores, pp. 127-167.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2011). "El pensamiento filosófico del giro decolonizador". *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]*. Eds. Dussel, Mendieta, Bohórquez. México: Siglo XXI, pp. 683-700.
- Martínez Ferrer, Luis. (2009). "El proceso de institucionalización de la Iglesia Católica en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)". *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Ed. Armas, Fernando. Perú, Fondo Editorial UNMSM, pp. 19-45.
- Quijano, Aníbal. (2014). "Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina". *Aníbal Quijano, Cuestiones y horizontes Antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Comp. Assis Clímaco, Danilo. Buenos Aires: CLACSO, pp. 777-832.
- Todorov, Tzvetan. (2007). *La conquista de América, el problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. México: Siglo XXI Editores.
- Voloshinov, Valentín. (2009). "El estudio de las ideologías y la filosofía del lenguaje". *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Trad. Bubnova, Tatiana. Argentina, Ediciones Godot, pp. 25-36.
- Voloshinov, Valentín. (2009). "Planteamiento del problema del discurso ajeno". *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Trad. Bubnova, Tatiana. Argentina, Ediciones Godot, pp. 180-193.