

ENCUENTROS

Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental

Breny Mendoza¹

En su proyecto de “provincialización de Europa”, Chakrabarty (2000), un teórico postcolonial de la India proponía la ciudadanía y la nación como los sitios privilegiados para liberar la historia y la teoría de los predicamentos del conocimiento disciplinario occidental y de la colonización intelectual. Como muchos de los teóricos pos coloniales del sur de Asia, Chakrabarty ignoraba la colonización española y la academia latinoamericana. Para él, las nociones de ciudadanía y nación eran conceptos asociados exclusivamente a la colonización británica del siglo dieciocho.

Pese a ello, Chakrabarty nos ofrece un punto de vista interesante porque precisamente los fundamentos no democráticos de la democracia se tornan más evidentes en la historia de la construcción de la nación y la constitución de la ciudadanía de la era colonial, (Mignolo, 2000). Mi propia experiencia de la colonialidad del poder,² está vinculada a los imperios ibéricos de España y Portugal. Mi genealogía de ciudadanía, la construc-

1 Breny Mendoza, Ph.D. Profesora del Departamento de Estudios de la Mujer de la California State University-Northridge. E-mail: breny.mendoza@csun.edu.

Este artículo fue publicado en inglés, bajo el título “*The Undemocratic Foundations of Democracy: An Enunciation from Postaccidental Latin America*”, en *Signs Journal of Women in Culture and Society*, in the summer issue 2006 Vol. 31 N.º 4. Se publica con el permiso de la University of Chicago Press

2 El término colonialidad del poder es del sociólogo peruano Aníbal Quijano. El término se refiere a la experiencia colonial de los pueblos de América después de 1492. Esta forma de poder constituyó la clasificación y la reclasificación de los habitantes del planeta de acuerdo a “raza” y “cultura”. Instaló una estructura institucional para articular y manejar tal clasificación (el Estado, universidades, iglesia, etc.), definió espacios y creó una perspectiva epistemológica que respondía a la nueva matriz de poder que usualmente entendemos como eurocentrismo.

ción de la nación, y de la democracia se remontan al siglo dieciséis o a la primera ola de expansión colonial de Europa.

Los lectores deben estar atentos, por ello, a que, desde una perspectiva latinoamericana, el pensamiento de la Ilustración y el colonialismo británico (como el francés u holandés) en los siglos dieciocho y diecinueve, son vistos como sucesores del colonialismo español y portugués. Como tal, son concebidos como una segunda fase de la modernidad o parte de la segunda ola de colonialismo europeo (Dussel, 1995). Asimismo, desde la experiencia colonial latinoamericana, la modernidad, el capitalismo, la construcción de la nación y la democracia se ven vinculados orgánicamente con el colonialismo; es decir, como partes del mismo movimiento histórico que conlleva la expansión y el dominio de Europa sobre el sistema mundo moderno/colonial. Este surge solo con el “descubrimiento” de América por los conquistadores españoles y que luego se hereda a los regímenes coloniales británicos y hoy, a Estados Unidos.

Nuestro punto de partida en una discusión sobre la democracia lo constituyen los debates entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (Valladolid, 1550-1551). Estos se referían a los “derechos de las gentes”. Las declaraciones de “los derechos del hombre y el ciudadano,” tantas veces adscritas a los fundamentos de la democracia moderna occidental son sencillamente reformulaciones de estos antiguos debates del siglo dieciocho.³ Los debates del siglo dieciséis nacieron a raíz del dilema moral que el Vaticano y los eclesiásticos españoles enfrentaron en las primeras fases de la conquista y la colonización. Confrontados ante las atrocidades cometidas contra los amerindios por los conquistadores españoles, la Iglesia se vio obligada a crear una noción normativa de “humanidad” congruente con sus doctrinas teológicas, que pudiera justificar el exterminio de los pueblos indígenas que se llevaba a cabo. En estos debates, se reconocía sólo al europeo y al cristiano como verdaderamente humanos y sirvieron para proveer una vindicación ontológica a las prácticas colonizadoras. Considerados por algunos historiadores como uno de “los eventos más extraordinarios de la historia política de Occidente” (Hernández 2001), no han recibido la merecida atención entre los pensadores políticos contemporáneos. Sin embargo, ellos nos hablan de una historia que ilumina muchos fenómenos de la actualidad como son la feminización de la fuerza laboral y las economías de la región, el femicidio y la ciudadanía incomple-

3 Según Mignolo (2000:29), “(...) los derechos del hombre y el ciudadano fueron reformulaciones seculares del discurso de ‘los derechos de las gente’ del siglo dieciséis.”

ta, particularmente la de las mujeres en las democracias latinoamericanas, regidas bajo el dominio neocolonial y neoliberal, asuntos muy relevantes para el movimiento feminista de la región.

A pesar de lo remoto, los debates del siglo dieciséis de los “derechos de las gentes” nos plantean la cuestión esencial sobre quién cuenta como “humano”, ese asunto aún no resuelto entre los latinoamericanos y el mundo entero. Esta cuestión ha sido preocupación de muchas feministas de la región en su lucha por los derechos humanos, comenzando por la noción de “el derecho por tener derechos.” La cuestión persiste en los esfuerzos feministas de encontrar justicia para las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, y —de menor conocimiento para el público norteamericano—, el “ingente” número de mujeres asesinadas en Honduras, Guatemala, El Salvador y Costa Rica, véase Gargallo, 2005 y Kennedy, 2005.⁴ Los debates en torno a lo humano se asemejan a las apropiaciones contemporáneas de los discursos sobre la democracia que justifican “cambios de régimen” y sirven de pretexto para “guerras justas” contra los pueblos que habitan el mundo ex colonial. Nos ofrecen asombrosos paralelos con los esfuerzos actuales de los Estados Unidos y sus aliados por recolonizar, introduciendo controles sistémicos sobre el trabajo y expropiando los recursos naturales de América Latina y otros lugares. Por último, los debates nos brindan una perspectiva histórica de la ilegalidad y espíritu sin ley, así como de la ausencia de mecanismos de rendimiento de cuentas del poder que ejercen las élites. Estas, de forma insensible, ignoran la matanza de mujeres y la muerte social y literal de millares de personas que son excluidas de los supuestos beneficios del proyecto global del neoliberalismo.

Permítanme detenerme un poco más en estos debates para clarificar su relevancia actual en relación con la consabida transición a la democracia en la región, la llamada “liberación” que supone trae el proceso de “asalarización” del trabajo para las mujeres latinoamericanas de origen rural que laboran para la industria maquiladora, y la impunidad de los responsables de los asesinatos en serie y las violaciones masivas de mujeres jóvenes en México y Centroamérica.

4 En Guatemala, entre 2001y 2005, se ha asesinado a 1.780 mujeres. En Honduras, 462 han sido violadas y mutiladas en ese mismo período. En Costa Rica fueron 117 mujeres y en El Salvador cinco mujeres al mes son asesinadas. Estos datos fueron compilados por organizaciones feministas de la región.: Véase Kennedy, 2005; Frances Gargallo discute el tema en “Feminicidio en Centroamérica. Una Pista para la Explicación de los Asesinatos”.

1. El Fracaso de los “derechos de las gentes” y de la democracia hoy

Los debates sobre “los derechos de las gentes” cuestionaron la moralidad que justificaba el maltrato de los amerindios y la legitimidad de su esclavización por las autoridades coloniales. Estos debates hicieron surgir incluso la posibilidad de detener la conquista bajo argumentos morales, pero prontamente esta posibilidad fue abandonada por la Iglesia mediante la interpretación de la conquista como una “guerra justa.” Varios historiadores han interpretado estos debates como un intento de España de controlar el daño que la Leyenda Negra, un relato sobre la barbarie de los conquistadores españoles, estaba ocasionando a la imagen de la corona española en Europa.⁵ Otros han visto el reconocimiento formal como humanos que el Vaticano les otorga a los amerindios en 1537 y la consecuente prohibición de su esclavización por la corona española como parte de un proceso de legitimación que vinculó la ocupación colonial con la conversión de almas al cristianismo (Schulz, 1993). Se pensaba que los seres que eran considerados como bestias no podían ser elegidos para la conversión y solo “seres irracionales” podían calificar como “esclavos naturales”, según las designaciones aristotélicas. De esta manera, para que los amerindios pudieran ser convertidos, civilizados o colonizados con legitimidad, debían ser concebidos ontológicamente según la concepción de ser humano preestablecida, (Mignolo, 2000).⁶

Otros historiadores han interpretado la “humanización” de los amerindios como un intento de ponerle fin al genocidio, no por la identificación española con el sufrimiento humano de sus víctimas, sino por motivaciones cínicas como el interés en conservar la enorme reserva de mano de obra que ofrecía la masa indígena y como medio para reducir la riqueza

5 Las bulas papales que le otorgaron a España y Portugal los derechos exclusivos sobre las tierras y los pueblos del Nuevo Mundo, condenaban a Inglaterra y a Francia a una mediocridad difícil de tolerar. La Leyenda Negra buscaba destruir el favoritismo del Vaticano hacia España y Portugal; sin embargo, fue basada también en el famoso relato de Bartolomé de las Casas de la Destrucción de las Indias. La Leyenda Negra fue construida cuidadosamente desde el siglo dieciséis, diecisiete y particularmente el dieciocho y logró establecer el discurso sobre la extraordinaria barbarie, crueldad y atraso económico de España.

6 Es importante anotar que los españoles no utilizaban la palabra colonización. Como nos recuerda Mignolo (2000), los españoles consideraban las Indias Occidentales o la América Española como una extensión de la corona española o del occidente, y no como territorios coloniales. Los amerindios no eran definidos como sujetos coloniales en sí, sino como súbditos de los monarcas españoles.

y el poder que los *encomenderos* acumulaban por su absoluto control de la fuerza laboral amerindia y las nuevas tierras “descubiertas”.⁷ No obstante, en vez de restaurar la dignidad humana del amerindio, la “humanización” del amerindio, de acuerdo con los designios del Vaticano y los monarcas españoles acabó fortaleciendo el “derecho” de los españoles sobre las tierras, recursos y el trabajo del Nuevo Mundo. El sistema de explotación de la encomienda permaneció en pie aun después de los debates de “los derechos de las gentes.” La fuerza laboral indígena fue adjudicada a los colonizadores españoles para su usufructo, siempre y cuando se evangelizara a los encomendados a cambio de su trabajo. El “reconocimiento de la humanidad” de los amerindios a su vez, incrementó la demanda de esclavos africanos en las colonias españolas. Al prohibirse la esclavitud del indígena, la importación de esclavos africanos a América se ameritó. De ahí que su estatus de “no verdaderos humanos” sería conservado aun después de la independencia de España de las nuevas naciones de América Latina. La “humanización” del amerindio no tuvo ninguna repercusión tangible en sus vidas. Representó apenas un cambio en su estatus legal dictado por la lejana Castilla. Ni la “deshumanización” del esclavo africano puso punto final a la violencia atroz contra los amerindios. Los amerindios, los esclavos africanos, y la población mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatus ontológico de ser humano de los europeos. Los discursos teológico-legales de los “derechos de las gentes”, que aparentemente pretendían establecer una ética de no violencia en el Nuevo Mundo, no pudieron cambiar para nada el comportamiento abusivo y de explotación hacia las poblaciones no blancas. El reconocimiento formal de los “derechos de las gentes” no logró detener el desarrollo de un *ethos* social caracterizado por la violencia, la ausencia de la ley, y la impunidad por parte de los colonizadores europeos, y también fue incapaz de ponerle un límite a la vulnerabilidad física o (como dice Butler (2004) parafraseando a Levitas, a “la vida precaria” o a “las invisibles vidas” (XV) de las gentes del Nuevo Mundo.⁸

El fracaso de la ética de la no violencia que vemos representado en la escena original de la conquista, nos recuerda hoy el fracaso de la democracia en la región, y se manifiesta de forma clara en la aparente inaplicabi-

7 El sistema de encomienda fue establecido por Cristóbal Colón en 1499. La Corona Española “encomendaba” a los amerindios a los conquistadores que así se convertían en encomenderos. La encomienda le otorgaba el derecho a los españoles de cobrar tributo y explotar el trabajo de los amerindios. A cambio, los Amerindios eran convertidos al cristianismo y recibían “protección”, véase, Hanke, 2002.

8 Las ideas de Judith Butler sobre la ética de la no violencia en relación con los detenidos indefinidamente en Guantánamo, jugaron un papel central en mi argumento.

lidad de la justicia en el caso de los asesinatos masivos de mujeres jóvenes que viven y trabajan por sueldos por debajo los niveles de subsistencia en las zonas industriales de México y Centroamérica.

¿Qué debemos entender por una ética de la no violencia? Según Butler (2004), la ética de la no violencia implica el reconocimiento de la precariedad de la vida del otro y la capacidad de resistir la tentación de abusar al otro vulnerable o de asesinarlo. La ética de la no violencia se atiene a las ansiedades que surgen en el encuentro con la *alteridad* tales como la percepción del o la otra como amenazante, o el temor por la propia vida, al privilegiar otro deseo —mi deseo de no convertirme en un asesino—. El fracaso de la ética de la no violencia es, por tanto, el fracaso de no poder resistir la fascinación que causa la muerte del o la otra. Involucra el intento de matar aquello que infunde el miedo de mi propia muerte. Es muy fácil imaginarse como la ética de la no violencia no logró contener las ansiedades de los españoles. Los españoles pudieron haber proyectado un deseo letal de venganza hacia los amerindios, quienes habían sido tomados por sorpresa por la inesperada invasión de sus tierras y la muerte masiva causada por la violenta conquista y la pestilencia traída por los europeos. Enfrentados con los millones de indígenas que luchaban contra la conquista o que formaban alianzas para derribar a sus opresores, los españoles muy probablemente temían por sus propias vidas. En estas circunstancias, cualquier llamado a reconocer la humanidad de los amerindios en el nombre del cristianismo caería sobre oídos sordos. El horror que despertaba el otro se combinaba con la irresistible tentación de matar al otro vulnerable cuya tecnología de guerra no se equiparaba a la de los europeos. La misma precariedad de la situación imposible en la que se encontraban los amerindios, le otorgaba al español el poder casi absoluto sobre las vidas y las muertes de los amerindios. Es más, la vulnerabilidad de los amerindios que la conquista misma creó, colocó a los españoles en la posición de poder definir quién era humano, quién no.

Irónicamente, el reconocimiento español de la humanidad de los amerindios, y por ende, de su capacidad de conversión hacia el cristianismo dio origen a la ética insensata (la antítesis de la ética de la no violencia) que ha caracterizado el mundo colonial desde entonces. El “no matarás” del Antiguo Testamento perdió su poder de mandamiento en la América española al ser suplantado por el asesinato “justificado” de aquellos no cristianos que se “resistían” a la conversión. Matar se volvió el acto “civilizatorio” que prometía redención a aquellos que asesinaban al servicio de la misión evangelizadora, a la misma vez que exoneraba a los asesinos

del miedo a la prohibición (a Dios) y del temor de convertirse en asesinos. Ligado al objetivo de conversión que la Iglesia autorizaba, el proyecto de colonización se convertía en una licencia para matar. Proyectando la culpabilidad del asesino hacia el asesinado, los objetivos de la conversión le brindaban al colonizador un bálsamo protector que reafirmaba la superioridad euro-cristiana mientras constituía a los amerindios como eternamente muertos, eligiendo ellos mismos existir fuera de los confines de la salvación. “Rechazando” la posibilidad de la vida eterna, los amerindios se supone repudiaban el estatus del “verdadero humano”. En este confuso panorama, los amerindios elegían permanecer siendo subhumanos, colocándose fuera las supuestas preocupaciones legítimas del cristianismo como la moralidad y la justicia.

Esta lógica confusa no tuvo su fin en el siglo dieciséis. El fracaso de la ética de la no violencia sigue inscrito en los cuerpos violados y mutilados de las mujeres de Juárez, de Honduras y Guatemala. Las mujeres que no tuvieron derecho a sueldos dignos o vidas vivibles cuando vivas, cuyas voces no contaron durante las elecciones “democráticas” son las mismas mujeres que hoy no encuentran justicia dentro del sistema legal aun después de muertas. La ética insensata sella los actos de las autoridades públicas locales que se rehúsan a encontrar a los asesinos, prefiriendo restarle importancia a las víctimas acusándolas de “prostitutas.” La indiferencia del mundo ante estos crímenes y el sufrimiento de las víctimas y al de sus familias reiteran la lógica jerárquica que se impuso en 1492. Unas vidas son menos valiosas que otras.

Si la lógica de la conversión se ha trastocado en “democracia,” el impulso “civilizador” del colonizador continúa siendo el mismo. Unos tienen el “derecho” de imponer su modo de vida a otros. La justificación genocida de la conversión se ha metamorfoseado en la emancipación y legitimación que supone conlleva la “asalarización” del trabajo, la cual seduce a las mujeres rurales a la disciplina de la industria maquiladora mientras sigue cobrando más cuerpos sin vida cada día.⁹ En América Latina hoy, los discursos de modernización, capitalismo, y democracia nos recuerdan los discursos del siglo dieciséis de “los derechos de las gentes.” Ambos ocultan el rostro del sufrimiento humano. El trabajo tedioso de las “manos

9 Al escribir estas páginas el Congreso de Estados Unidos aprobó el Tratado de Libre Comercio con Centroamérica (TLC). Su aprobación por el congreso ha sido representado en los Estados Unidos como un gesto del gobierno para apoyar las “incipientes democracias” de América Central. Pero para Centroamérica el tratado significa una mayor *maquilización* y feminización de su economía, Es lógico esperar más crímenes odiosos contra las mujeres y probablemente un éxodo poblacional hacia los Estados Unidos.

menudas” de las mujeres de la maquila, la pobreza de millones de mujeres trabajadoras y sus familias, los cuerpos violados y mutilados de mujeres jóvenes en México y Centroamérica pueden ser vistos como sucesores de los esclavos, sirvientes y mujeres indígenas en el siglo veintiuno.

Los cuerpos violados y mutilados que abundan en las primeras páginas de los diarios locales en México y Centroamérica son testimonio de la distorsionada ética “humanista” del siglo dieciséis que persiste en la lógica contemporánea de la democracia y economía neoliberal. Estas imágenes y no la de las mujeres de Afganistán desprendiéndose de sus burkas son las que verdaderamente revelan la fuerza descomunal de la “liberación democrática.” Las imágenes de las mujeres de Afganistán circulan para darle el visto bueno a la legitimidad de la “democracia” por medios militares. Los cuerpos mutilados de las mujeres latinoamericanas nos cuentan otra historia, la historia de la inmoralidad fundamental de la democratización neoliberal. Con Dussel (1995) y Mignolo (2000), las feministas latinoamericanas decimos que la razón genocida del occidente debe abrirle lugar a un pensamiento alternativo, una razón más allá del occidente, una razón pos occidental, que está más allá de la democracia, y quizá más allá del feminismo, si es que el feminismo occidental ha de servir para dejar sin realidad a las mujeres del tercer mundo, en el nombre de la liberación femenina como hemos podido ser testigos recientemente.¹⁰

10 Las feministas latinoamericanas fueron fundamentales en el retorno de la democracia electoral en todos aquellos países gobernados por dictaduras militares, patriarcales socialistas y en los movimientos por la liberación nacional desde los 70 en adelante. Muchas feministas han seguido las reglas del juego de la democracia liberal buscando encontrar la paridad en políticas de representatividad y reformas legales. Se han hecho enormes progresos en esta dirección. El comienzo del siglo veintiuno, sin embargo, está marcado por un creciente desencanto del proyecto de democracia y el reconocimiento de los efectos letales de la globalización neoliberal y las políticas imperiales de los Estados Unidos. Como en otras regiones del mundo, las feministas latinoamericanas están siendo atacadas por el incremento del fundamentalismo religioso de la Iglesia Católica, un agresivo antifeminismo, y una creciente intervención de los Estados Unidos en todos los niveles de la vida en sociedad.

Bibliografía

- Butler, J. (2004): *Precarious Life*, (London, Verso).
- Chakrabarty, D. (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (New Jersey, Princeton University Press).
- Dussel, E (1995): Eurocentrism and Modernity, en J.Beverly, J. Oviedo y M. Aronna (eds.): *The Postmodernism Debate in Latin America*, (Durham, N.C/Duke University Press).
- Gargallo, F. (2005): El femicidio en la república maquiladora, (<http://www.i-dem.org/rd/2005/julio/280705-783.htm>).
- Hanke, L. (2002): *The Spanish Struggle for Justice in the conquest of America*, (Dallas, Southern Methodist University Press).
- Hernández, B. (2001): The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551, San Francisco State University, ([http:// userwww.sfsu.edu/~epf/2001/hernandez.html](http://userwww.sfsu.edu/~epf/2001/hernandez.html)).
- Kennedy, M. (2003): “Violence against Women in Honduras,” Traducido por Marilyn Thomson. Central America Women’s Network Newsletter (<http://www.cawn.org/newsletter/19/violence.html>).
- Mignolo, W. (2000): *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, (N. J. Princeton University Press).
- Quijano, A.(2000): “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, *Nepantla* , Vol.1 N.º 3.
- Schulz, R. (1993): The Role of the Vatican in the Encounter (Millersville, University of Pennsylvania), ([http:// muweb.millersville.edu/~columbus/data/art/SCHULTZ1.ART](http://muweb.millersville.edu/~columbus/data/art/SCHULTZ1.ART)).