



Universidad
Nacional
de Córdoba



FCC
Facultad de Ciencias
de la Comunicación

Universidad Nacional de Córdoba
Repositorio Digital Universitario
Biblioteca Oscar Garat
Facultad De Ciencias De La Comunicación

**COLONIALISMO INTERNO, RACISMOS Y POLÍTICAS EDUCATIVAS EN COLOMBIA:
NUEVOS LENGUAJES Y FORMAS DE ENCUBRIMIENTO**

María Rosa Helena del Pilar López Silva

Cómo citar el artículo:

López Silva, María Rosa Helena del Pilar. (2020). **“Colonialismo interno, racismos y políticas educativas en Colombia: nuevos lenguajes y formas de encubrimiento”**. Tesis de Doctorado para obtener el título de Doctor en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (inédita).
Disponible en Repositorio Digital Universitario

Licencia:

Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional





Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Ciencias de la Comunicación
Doctorado en Comunicación Social

Colonialismo interno, racismos y políticas educativas en Colombia: nuevos lenguajes y formas de encubrimiento

Autora: María Rosa Helena del Pilar López Silva

Director: Dr. Daniel H. Cabrera Altieri

Diciembre de 2020

Córdoba, Argentina

Esta tesis está dedicada a los hombres y las mujeres indígenas de Colombia, a sus organizaciones políticas y a su incansable lucha. Por que podamos construir un país sin racismo para las nuevas generaciones.

Agradecimientos

El desarrollo y la culminación de esta tesis fue posible gracias al apoyo y a las contribuciones de diversa índole de un grupo importante de instituciones, organizaciones y personas que menciono a continuación:

La *Universidad del Tolima*, por financiar mis estudios doctorales y por la generosidad de ampliar mi tiempo de comisión por los problemas de salud que tuve que afrontar.

La *Universidad Nacional de Córdoba* y su *Doctorado en Comunicación Social*, por acogerme como su alumna y contribuir de forma decisiva en mi formación académica y profesional.

El *Consejo Regional indígena del Huila -CRIHU-* donde inicié, desde mis tiempos de estudiante de pregrado, mi vínculo con las realidades indígenas en Colombia y forjé mi compromiso académico con sus luchas.

Mi director de tesis, el *Dr. Daniel Cabrera Altieri*, quien creyó en mis intenciones investigativas desde el principio, cuando éstas apenas conformaban un entramado desordenado de ilusiones e intuiciones. Él me acompañó, guió y estimuló intelectual y moralmente en el camino de la indagación y de la escritura, con el entusiasmo, la mirada crítica y la perspicacia necesarias para que la tesista nunca abandonara el barco y llegara a buen puerto. A él todo mi reconocimiento, respeto y afecto.

El *Dr. William Fernando Torres*, quien me orientó en la realización de mis tesis anteriores y, con su ejemplo y confianza, forjó en mí el interés por la docencia y la investigación.

Mis colegas y amigas *Laura Lesta* y *Carolina Mazzetti*, por las permanentes y fructíferas conversaciones y reflexiones acerca del enfoque de lo imaginario social, que unía en la diferencia nuestras investigaciones doctorales; por sus acertados comentarios y sugerencias a mi trabajo, por su permanente apoyo y compañía en la distancia, por proporcionarme un fundamental sustento emocional en las etapas difíciles de la escritura y por recibirme amorosamente en sus hogares en algunas de mis estadías en Córdoba.

Mi compañero y colega en la docencia, *Pierre Díaz*, quien estuvo a mi lado en los momentos más críticos de la elaboración de esta tesis, principalmente en los que mi salud física decayó y en los tiempos del Covid cuando estuvimos solos y lejos de nuestros amigos y

familiares. Él fue mi soporte moral y económico al final de esta ruta. Escuchó con muchísima paciencia mis repetitivas y monotemáticas reflexiones, digitalizó páginas de mi trabajo cuando me fue imposible usar directamente el computador y me proporcionó el cuidado necesario para sostenerme en momentos de mucha fragilidad y cansancio.

Carmen Cabezas, Alexandra Sánchez, Hernando Flores e Isaac Kukoc quienes fueron mi familia en Córdoba, Buenos Aires y La Paz, en los tiempos de cursada y de escritura. Ellos y ellas me procuraron el afecto y calor de hogar tan necesario cuando se está lejos del terruño.

Mis compañeros y compañeras del doctorado que me acogieron con mucho afecto en Argentina, entre ellas y ellos especialmente: *Daniel Jimeno, Julián Robles, Paula Martín, Nestor Cruz, Paula Cruz y Ailen Spera*.

Ana María Castro, Luisa Fernanda Aguas y Beatriz Eugenia Jaime. Cada una a su manera me garantizó el amor, el impulso y el apoyo necesario para no desistir.

Mamen Bueno, Karina Peraza y Blanca Leo. Sin ellas no estaría escribiendo ahora mismo estas páginas de agradecimiento.

Martha Eugenia Silva, Omar Arturo López, Ricardo Andrés Pérez, Beatriz Eugenia Jaime y Pierre Díaz, que generosamente sirvieron de codeudores para el préstamo beca con la cual pude desarrollar buena parte de este trabajo.

Mi madre, mi padre, mis tías, mi abuelo y mis primas, que siempre han creído exageradamente en mí, más de lo que yo consideraría prudente; y quienes aceptaron con resignación mis repetidas ausencias en los espacios familiares, causadas por mi dedicación a esta tesis.

Mis amigas, amigos y colegas de la Universidad Surcolombiana de Neiva y de la Universidad del Tolima en Ibagué, que siempre me acompañaron con su cariño y afecto.

Felipe y mi abuela. Si estuvieran en el mundo de los vivos, compartirían con demasiada alegría la culminación de este proyecto.

A todos y todas: Gracias.

Índice

Introducción	7
<i>Parte 1: Marco teórico y enfoque metodológico.....</i>	<i>14</i>
Capítulo 1. Principales debates sobre raza y racismos.....	16
1. El nacimiento del racismo ‘científico’	17
2. Refutación de las teorías racistas y controversia política en el siglo XX.....	23
3. ¿Puede hablarse de la existencia de raza y racismo antes del siglo XVIII?.....	26
4. Cómo abordar la raza: precisiones conceptuales.....	32
5. ¿Racismo cultural vs. Racismo biológico? Acercamientos al racismo contemporáneo....	37
6. Estudios del racismo hacia las sociedades indígenas en Colombia: Antecedentes	40
Capítulo 2. Raza y racismos en lo imaginario social: propuesta de abordaje.....	45
1. Imaginación, imágenes e imaginario social	45
2. Representaciones sociales y lo imaginario social.....	55
3. Marco analítico – interpretativo	61
3.1. Lo dominante, lo arcaico, lo residual y lo emergente en lo imaginario social.....	68
3.2. Discursos que hicieron parte del estudio.....	72
<i>Parte 2. Interpretación desde lo imaginario social: configuración de lo indio en occidente y en la nación colombiana</i>	<i>75</i>
Capítulo 3. Matrices imaginarias de lo indio en la historia occidental.....	76
1. Conquista del Nuevo Mundo y nacimiento del indio americano.....	76
2. ¿Bárbaros, paganos, seres con alma?: Los indios de la cristiandad.....	87
3. Recepción y reconstrucción de las imágenes del indio americano en el Viejo Mundo....	98
4. Persistencia del uso del término indio en la mirada Occidental	107

Capítulo 4. Configuración nacional y construcción de lo indio en Colombia.....	111
1. Construcción de alteridades indígenas en el marco nacional.....	112
2. El indio y el orden colonial en el Nuevo Reino de Granada.....	118
3. El mito de la armonía racial y las retóricas en torno al indio en las luchas por la independencia	126
4. La élite criolla: sus ideas de nación y perspectivas sobre lo indio después de la independencia	135
5. El discurso del mestizaje y el interés por la disolución de lo indio	142
6. Formaciones nacionales de aboriginalidad o indianidad en Colombia.....	147
Capítulo 5. Multiculturalismo y colonialismo interno. Reconfiguración de los discursos en torno a lo indio y la diversidad	150
1. El giro al multiculturalismo en América Latina: ¿nuevas formas de entender la diversidad?.....	151
2. Matrices de sentido del multiculturalismo: Exaltación y promoción de la diversidad cultural.....	164
3. El indio permitido del multiculturalismo	174
<i>Parte 3. Interpretación como imaginario social: lo indígena en las políticas educativas</i>	<i>179</i>
Capítulo 6. Lo indígena y la nación colombiana en las políticas educativas formuladas entre 2006 y 2016.....	180
1. Configuración de la nación colombiana en las políticas educativas: entre la homogeneidad y la diversidad.....	181
2. Lo indígena en las políticas educativas: el sujeto étnico colectivo de la diversidad colombiana.....	196
3. Manifestaciones de la raza en las políticas educativas y persistencia del colonialismo interno en los documentos estudiados.....	215
Conclusiones.....	219
Bibliografía	228

Introducción

A pesar de las refutaciones científicas y políticas a los postulados que lo sustentan, el racismo se resiste a desaparecer, mostrándose cada vez más arraigado en nuestras sociedades. Este fenómeno ha logrado actualizarse y adaptarse a distintos contextos y momentos históricos, protagonizando numerosos conflictos y formas de ejercicio de la violencia en contra de las poblaciones negras e indígenas en el mundo. En ese sentido, genera bastante preocupación el incremento de sus manifestaciones explícitas y estridentes, como las llevadas a cabo por los miembros de grupos Skinhead o las de la misma fuerza policial de los Estados Unidos -y de países de América Latina- que se constituyen ya en una práctica sistemática de agresión y violación de derechos humanos.

No obstante, hay otras formas de presencia de los racismos que no captan la atención que realmente merecen. Es el caso concreto de aquellos que se configuran cotidianamente en contra de las sociedades indígenas en Colombia, los cuales en su mayoría pasan desapercibidos por la opinión pública, principalmente por dos motivos: porque existe una creencia generalizada de que el racismo está dirigido, únicamente o principalmente, a personas negras o afrodescendientes y porque en buena parte de los casos no se trata de acciones explícitas que puedan identificarse fácilmente. La ley 1482 de 2011, instrumento legal con el que se cuenta para castigar las formas de discriminación en Colombia, se refiere de manera genérica a los grupos étnicos como víctimas del racismo pero no menciona directamente a los indígenas. Además, sólo reconoce como sancionables las manifestaciones de racismo explícito.

Nos interesa entonces enfocarnos en aquellos racismos velados, soterrados o encubiertos gracias a un discurso de nación multicultural liberal, que resalta públicamente la importancia de la diversidad étnica y cultural del país, promueve la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y propende por la conservación de sus tradiciones y costumbres como patrimonio nacional. Discurso heredero del mito de la democracia racial, del ideal de nación

mestiza colombiana y de ciertas versiones culturalistas del indigenismo con los cuales las élites políticas pretendieron ocultar prácticas sistemáticas de silenciamiento cultural y etnocidio.

Consideramos que el arraigo de la representación de Colombia como un país pluriétnico y multicultural ha ayudado a restar importancia a una serie de condiciones que padecen las sociedades indígenas y que Casanova (2007) considera propias del colonialismo interno: el hecho de que se encuentren en radicales condiciones de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes (las blancas y mestizas), que sus miembros no participen de los más altos cargos políticos y militares del gobierno nacional, salvo en condición de “asimilados”; que los derechos de sus miembros, su situación económica, política, social y cultural sean regulados e impuestos mayoritariamente por el gobierno central; que sean considerados “inferiores”, o en últimas convertidos en un símbolo “libertador” en la demagogia estatal y; que muchos de sus miembros tengan muchos de sus derechos restringidos por no hablar la lengua nacional oficial.

Si bien el solapamiento de los conflictos raciales actuales, o lo que en este trabajo entendemos como un fenómeno comunicativo de encubrimiento, atraviesa distintas instancias sociales, consideramos que es en el campo educativo en donde podemos adelantar su estudio e interpretación de manera fructífera. Primero, porque a lo largo de la historia colombiana, la definición y transformación de los fines de la educación, de sus contenidos, formas institucionales y prácticas pedagógicas, han estado íntimamente ligadas a las tensiones y disputas de diversos actores sociales por el control del Estado y de la hegemonía moral y cultural de la Nación. De ahí que los planes educativos lleven en sí huellas de las confrontaciones políticas y culturales de cada momento histórico. Por ejemplo, de los conflictos partidistas (liberal y conservador) o de la tensión entre el pensamiento laico y la tradición católica, durante buena parte del siglo XX y, en tiempos más recientes, de las pugnas entre quienes profesan las bondades de las políticas neoliberales y quienes plantean formas alternativas que den espacio a sectores poblacionales discriminados, así como a otras concepciones de vida y de mundo.

Segundo, porque desde sus inicios el sistema educativo colombiano fue concebido como punto de articulación y medio de consecución de dos objetivos: la promoción y difusión de un ideario de Nación y la adecuada inserción de la economía del país al mercado internacional (Libreros, 2002). Las acciones emprendidas para tales fines fueron impulsadas desde “posiciones verticales y elitistas, profundamente cargadas de ideologías externas y poco significativas para la mayor parte de la población” (Libreros, 2002, p.9). En la actualidad, las políticas educativas constituyen también un instrumento eficaz para la promoción y divulgación de los discursos hegemónicos sobre lo que debe ser la nación; las metas y fines que debe alcanzar a nivel social, político, pero fundamentalmente, económico; las áreas que debe desarrollar y cualificar; así como los problemas que debe resolver. Su análisis permite vislumbrar qué conocimientos, asuntos y actores sociales son descartados o ubicados en lugares de menor importancia; y en ese sentido, evidenciar en qué grado se mantienen concepciones nacionales discriminatorias y marginadoras de los siglos XIX y XX.

Tercero, porque la escuela como institución social ha sido parte fundamental de un conjunto de acciones civilizatorias encaminadas a conseguir la ciudadanía forzada de las poblaciones indígenas, la deslegitimación de sus autoridades étnicas, la descalificación de sus rituales tradicionales, así como de sus formas comunales de organización del trabajo (Rivera, 2015). En la actualidad, si bien las políticas educativas resaltan la importancia de la diversidad étnica y cultural del país, así como la necesidad de emprender acciones para su preservación, un discurso marginador y excluyente, predomina. Identificar el tipo de ciudadano o ser humano que tales políticas fomentan, al igual que las prácticas y valores que promueve, posibilita vislumbrar las formas culturales y cosmovisiones que excluye o margina.

Por lo anterior, estimamos pertinente enfocar nuestro estudio en las políticas educativas colombianas contemporáneas, entendiéndolas como la confluencia de símbolos, imágenes, conocimientos y sentidos que se han definido como primordiales o prioritarios para la formación de los nuevos ciudadanos colombianos. Símbolos, imágenes, conocimientos y sentidos que configuran una manera de entender nuestro pasado, asumir nuestro presente y

definir nuestro futuro como nación. Particularmente trabajamos con las políticas, correspondientes al período 2006 – 2016 por coincidir con un período de álgida movilización y debate público en el que tuvo protagonismo el movimiento indígena, especialmente el del suroccidente colombiano, y cuyo inicio puede ubicarse en el 2008; con el comienzo de las negociaciones entre la guerrilla de las FARC y la firma del acuerdo de paz entre estos dos actores; con la transición de un gobierno abiertamente guerrillero (Uribe: 2002 - 2010) a uno más interesado por conseguir la paz (Santos 2010 – 2018); y con el tiempo definido para la ejecución del Plan Decenal de Educación aún vigente (2006 - 2016).

Teniendo en cuenta que nuestro interés se centró en examinar la política pública expedida para la formación de población que no se considera a sí misma indígena, no abordamos en este trabajo documentos referidos al sistema de educación propio que se ha establecido para los pueblos indígenas en Colombia, el cual respeta su autonomía, así como sus intereses y necesidades culturales, entre los que se encuentra la preservación de sus idiomas. En ese sentido, nos planteamos las siguientes preguntas de investigación: ¿Pueden vislumbrarse racismo hacia las sociedades indígenas en las políticas educativas colombianas formuladas entre 2006 y 2016? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué imaginarios sociales los instituyen y posibilitan? ¿A través de qué formas y lenguajes se manifiestan y/o se encubren?

Por su parte, los objetivos planteados fueron los siguientes:

Objetivo general:

Interpretar las nuevas formas y lenguajes en los que aparecen y a la vez se encubren los racismo hacia las sociedades indígenas en las políticas educativas colombianas formuladas entre 2006 y 2016.

Objetivos específicos:

- Identificar los imaginarios sociales que sobre la nación colombiana y las sociedades indígenas aparecen en las políticas educativas colombianas formuladas entre 2006 y 2016.

- Identificar y describir en los imaginarios sociales sobre la nación colombiana, las sociedades indígenas y la educación:
 - a. Características o elementos explícitos que permitan definirlos como racistas.
 - b. Silencios, dobles sentidos y encubrimientos que den lugar a formas no explícitas de racismo hacia las sociedades indígenas.
- Identificar las matrices imaginarias que subyacen, instituyen y posibilitan tales formas explícitas e implícitas de racismo hacia las sociedades indígenas en las políticas educativas colombianas formuladas entre 2006 y 2016.

Para dar respuesta a estas cuestiones, formulamos un marco teórico metodológico sustentado en la perspectiva de lo imaginario social, articulado a algunas categorías del análisis cultural, que nos permitió un abordaje de la raza, de los racismos y de la definición de lo indígena como construcciones sociales históricas de largo aliento, que se nutren y toman forma a partir de las significaciones imaginarias y elementos simbólicos que cada época les proporciona. Así mismo, como resultado de la confluencia de una constelación de imaginarios sociales que si bien van teniendo cambios en el tiempo, preservan y reajustan también, significaciones centrales dominantes de origen pretérito.

En esa vía, estructuramos nuestro trabajo en seis capítulos que distribuimos en tres partes. En la primera presentamos la perspectiva teórica y metodológica en la que nos apoyamos para nuestro trabajo, en la segunda iniciamos el proceso de interpretación con un abordaje de lo indígena desde lo imaginario social y en la tercera concretamos el abordaje de las políticas educativas para explorar lo indígena como imaginario social. Es así que en el capítulo uno hacemos una revisión general de los debates en torno a la idea de raza, sus orígenes y trayectorias y la manera como moldea diversas formas de configuración de racismos. Destacamos y reflexionamos sobre la gran capacidad de maleabilidad y adaptabilidad de la raza a distintos momentos y contextos históricos y, establecemos una serie de aclaraciones conceptuales para distinguir entre raza como palabra, concepto, hecho

social y categoría analítica. Presentamos el concepto operativo de raza que guía nuestra pesquisa y cerramos con un breve acercamiento a la manera como las cuestiones de la raza y del racismo han sido abordadas en Colombia, en lo que se refiere a las sociedades indígenas.

En el capítulo dos exponemos nuestra propuesta de abordaje de las razas y los racismos contemporáneos desde la perspectiva de lo imaginario social. Para ello, exploramos los orígenes de dicho enfoque, destacamos sus potencialidades epistemológicas y lo distinguimos de la escuela de las representaciones sociales, con la cual se suele confundir o asimilar. Del mismo modo, especificamos la visión particular y el conjunto de conceptos concretos sobre lo imaginario social en los que apoyamos la investigación; así como el modelo analítico-interpretativo a partir del cual examinamos el conjunto de discursos de política educativa seleccionados, el cual se sustenta en elementos la propuesta teórica interdisciplinar de Cabrera (2006) sobre la institucionalización de significaciones sociales y en algunos conceptos del análisis cultural de Williams (2009).

En el capítulo tres presentamos las matrices imaginarias que determinaron la forma en que se llevó a cabo la invención del indio americano por parte de los conquistadores, exploradores y misioneros del Viejo Mundo desde el siglo XV; y que incidieron en su configuración como categoría racial y colonial: la constelación de creencias de origen medieval acerca de la existencia de seres salvajes, monstruosos y bestiales al interior del universo territorial europeo y fuera de este; las imágenes, prejuicios y prototipos humanos asignados a los seres orientales o asiáticos, configurados y difundidos primordialmente por los relatos de viajes medievales y; las convicciones, principios y fundamentos de la doctrina cristiana-católica que determinaron la comprensión del mundo.

En el capítulo cuatro presentamos las significaciones sociales y elementos simbólicos más destacados del complejo proceso de constitución de la nación colombiana entre los siglos XIX y XX, que incidieron en la configuración de los imaginarios sociales predominantes acerca de lo indio en dicho territorio. En esa vía, abordamos, del amplio espectro de lo imaginario social de esa época, dos relatos o discursos dominantes fundamentales: el referido al anhelo patriótico por la instauración de una nación homogénea,

blanca, castellana y católica -en la que la población negra e indígena no tenía cabida-; y el vinculado con el ideal de nación mestiza que, aunque entendida como el resultado de la mezcla de todas las razas, siguió el rumbo del blanqueamiento biológico y cultural, y de la asimilación de lo indio.

En el capítulo 5 nos acercamos al proceso de emergencia y difusión de los discursos multiculturalistas que reconocen y exaltan la diversidad cultural y los derechos de los sujetos étnicos o racializados. Discursos que modifican sustancialmente la concepción y el tratamiento de la cuestión de lo indígena -por lo menos desde la oficialidad, la normatividad e institucionalidad.

Por último, en el capítulo 6 presentamos la fase final del proceso de interpretación planteado en esta tesis: el abordaje de las políticas educativas formuladas en Colombia entre los años 2006 y 2016, y la búsqueda en ellas de posibles vínculos o conexiones con los elementos imaginarios dominantes en torno a lo indio, identificados en el momento interpretativo anterior (capítulos 3, 4 y 5). En otras palabras, las huellas, marcas, indicios o vestigios que en tales documentos pudieron dejar las matrices imaginarias raciales de lo indio y los trasfondos u horizontes históricos de las cuales surgieron: el del ‘descubrimiento’, conquista y colonización del continente americano y el del proceso de independencia y construcción de la nación colombiana.

Parte 1: Marco teórico y enfoque metodológico

“Según el Censo de población y vivienda realizado en Chile Usted se considera;

*Flojo
Hediondo
Borracho
Piojento
Malas pulgas
Aborígen
Cabeza de palo
Incivilizado
Canuto
Delincuente
Precolombino
Post Punx Rocker
Autóctono
Folklorico
Indígena (indigente)
Terrorista
Quema bosques
Exótico
Ilícito Asociado
Camorrero
Muerto de Hambre
Originario
Desterrado
(Subversivo)
Salvaje
Arcaico
Mono Sapiens
Mal vividor
Mal Moridor
Analfabeto
Bárbaro
Inculto
Primitivo
Minoría étnica
Nativo
No nato (siempre kisistes eso)
Polígamo
Guerrero
Indómito
Raza inferior, guerrera pero inferior*

Indio kuliao o Araucano?

*Acepciones nunca consultadas a boca mapuche
qué otro descalificativo más te queda por nombrar
Racista Fuck Triñuke...
Que te quede claro,
Demórate un poco más y dí Mapuche,
La boca te quedará ahí mismo.”*

Aniñir Guiltraro. I.N.E (Indio no estandarizado). Poemario Guiltranalwe

Capítulo 1. Principales debates sobre raza y racismos

Tras décadas de numerosos estudios y análisis académicos llevados a cabo desde múltiples enfoques, las cuestiones relativas a la raza y al racismo siguen generando profundos debates y polémicas en todos los ámbitos de la vida social. Preguntas como ¿qué son a ciencia cierta las razas humanas?, ¿existen realmente?, ¿constituyen una entidad biológica o son resultado de la invención humana?, ¿bajo qué criterios se ha definido su inferioridad o superioridad?, y ¿Cómo podemos entenderlas y abordarlas en la investigación científica social?, pueden ser respondidas de formas distintas pues aún no se haya un acuerdo completo en dicho sentido.

Por ejemplo, hay quienes consideran inexacto e insensato el uso actual del término raza tras su invalidación como concepto biológico por parte de la ciencia genética a finales del siglo XX. Los que siguen esta línea señalan que continuar con el uso de dicha categoría en el ámbito académico conlleva a legitimar las jerarquías raciales. Otros reconocen los resultados de los estudios que refutan la existencia biológica de las razas, pero resaltan que estos no condujeron a la eliminación definitiva de su presencia en la vida cotidiana y mucho menos a la proscripción del racismo. Para ellos la raza sigue existiendo como constructo histórico-social a partir del cual continúan configurándose diversas formas de discriminación, las cuales requieren ser abordadas y estudiadas a profundidad. Están también quienes se empeñan en seguir sustentando la inferioridad biológica de ciertas razas humanas con fines políticos concretos, a través de métodos o criterios pseudocientíficos, y quienes propenden por una clasificación racial haciendo la salvedad de que esta no implica *per sé* jerarquización y discriminación. Finalmente encontramos a aquellos que señalan la importancia de reconocer la potencia de la raza como mecanismo de afirmación de identidades colectivas y reivindicación de derechos de grupos poblacionales históricamente racializados.

Como se ve, el panorama se presenta bastante complejo y puede dar lugar a confusión. Para comprenderlo y exponer la perspectiva teórica en la que nos apoyamos para nuestro trabajo, en este capítulo haremos una revisión general de la historia y trayectoria de la idea de

raza; reflexionaremos sobre sus posibles orígenes temporales y espaciales, así como sobre su gran capacidad de maleabilidad y adaptabilidad a distintos momentos y contextos históricos. Llevaremos a cabo una serie de aclaraciones conceptuales que busquen distinguir entre raza como palabra, concepto, hecho social y categoría analítica; y finalizaremos con un breve acercamiento a la manera como las cuestiones de la raza y del racismo han sido abordadas en Colombia, particularmente en lo que se refiere a las sociedades indígenas.

1. El nacimiento del racismo ‘científico’

Los orígenes del pensamiento racial suelen ubicarse entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. En dicho período, en Europa, tuvo lugar la consolidación y amplia aceptación de una serie de teorías que buscaron comprender y explicar el problema de la diversidad humana. Tales teorías o doctrinas, aunque divergentes en muchos aspectos entre sí, compartieron en la mayoría de los casos cuatro postulados fundamentales: 1. La división intrínseca de la humanidad en tipos biológicos diferenciados, cada uno con características físicas y anatómicas bien definidas; 2. La relación causal entre las características físicas de cada tipo o raza, y el carácter, forma de ser y capacidades intelectuales de sus miembros; 3. La superioridad de ciertos tipos humanos sobre otros, y en ese sentido, la existencia de una jerarquía fija a partir de una escala de valores universal; y, 4. La necesidad de emprender acciones concretas a favor de los tipos superiores, lo cual se asume de manera implícita como beneficioso para la humanidad en general (Todorov, 1991).

El desarrollo de estos planteamientos fue posible gracias al trabajo realizado desde el siglo XVIII por una serie de naturalistas que se interesaron por la clasificación general de los seres de la tierra, tarea o ciencia que más adelante adquirió el nombre de taxonomía. Uno de los pioneros en este campo fue el sueco Carolus Linnæus, quien organizó y catalogó las variedades y especies presentes en la naturaleza con el fin de acercarse a la comprensión del plan creador de Dios (Kelso, 1978). En 1758, en la décima edición de su obra *Sistema Naturæ*, Linnæus distinguió dentro de la especie *Homo sapiens* (hombre) cinco variedades:

Americanus, a quienes describió como rojos, de pelo negro y con nariz ancha, coléricos, obstinados, alegres y gobernados por la costumbre; *Europæus*, a los que identificó como blancos, de pelo rubio y ojos azules, vigorosos, inventivos y regidos por la ley; *Asiaticus*, a los que delineó como pálidos, de cabello negro, melancólicos, severos, avaros, gobernados por la opinión; y *Afer*, a quienes reconoció como negros, con nariz chata y labios hinchados, lentos, negligentes y gobernados por la voluntad. A las mujeres *Afer* las describió con labios vaginales alargados y anchos pechos lactantes. Finalmente incluyó la variedad *Monstrosus*.

En esta clasificación, y en la de otros estudiosos del momento, era indiscutible la superioridad de las poblaciones blancas europeas. Podemos verlo en el trabajo del anatomista alemán Johann Blumenbach (1752-1840), quien en su *Generis Hvmni Varietate Nativa* habló de la existencia de cinco variedades humanas principales, a las que ya denominó razas: la *caucasiae*, la *mongolicae*, la *aethiopicae*, la *americanae* y la *malaicae*. En su *Manual of the Elements of Natural History* afirmó sobre la raza caucásica: ‘[De] color más o menos blanco, con mejillas coloradas; cabello largo, suave y castaño (...); según las ideas europeas de belleza, la forma del rostro y cráneo más perfecta’¹ (Blumenbach, 1825, p. 36). Blumenbach consideraba dicha raza como la primaria o intermedia entre las demás. La etíope y la mongol, vendrían siendo los extremos desviados; y las otras dos razas, la americana y la malaya formarían transiciones: la primera entre la caucásica y la mongol, y la segunda, entre la caucásica y la etíope (Blumenbach, 1825).

Así mismo, podemos mencionar el caso del francés Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), quien en su *Histoire naturelle*, jerarquizó las variedades de la especie humana así: en la cumbre ubicó a las poblaciones de la Europa septentrional, tras de ellas a los demás europeos, seguidamente a los asiáticos y africanos, y finalmente en la base a los salvajes americanos, poseedores de una naturaleza casi animal (Todorov, 1991); o al mismo Kant (1724-1804), quien presupuso cuatro razas: la blanca, la negra, la de los hunos (mongólica o kalmúnica) y la hindú; y sobre las cuales declaró: ‘La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento.

¹ Traducción mía.

Los negros son inferiores y en el fondo se encuentran una parte de los pueblos americanos' (Como se cita en Hering Torres, 2007, p. 22).

Entre los que formularon este tipo de taxonomías pueden identificarse dos posturas: la monogenista y la poligenista. Los partidarios de la primera, como Blumenbach y Buffon, sostuvieron que la especie humana procedió de un ancestro blanco común, cuyos descendientes fueron degenerando, a través del tiempo, y por influencia del clima o la alimentación, en diversas razas que migraron a diferentes puntos del planeta. Esta idea fue la más difundida y aceptada pues encajaba perfectamente con el relato bíblico de la creación en el que todos los humanos descienden de un mismo Adán. Los poligenistas, en cambio, plantearon que cada raza había tenido un origen distinto en lugares remotos de la tierra. Con el interés de no contradecir la narración cristiana creacionista, sostuvieron que en realidad Dios concibió varios Adanes de manera sucesiva, pero la biblia sólo relató la creación de uno de ellos, el caucásico. Con esta corriente se identificaron filósofos como David Hume (1711-1776) y Voltaire (1694-1778).

Los partidarios de estas doctrinas se empeñaron en demostrar la validez científica de sus aseveraciones a través de estudios empíricos sustentados principalmente en técnicas de medición y cuantificación. Una de ellas fue la craneometría, es decir, la medición física de los cráneos. Los que llevaron a cabo este tipo de estudios buscaron determinar el tamaño promedio de los cerebros pertenecientes a cada una de las razas, y de ese modo establecer el grado de inteligencia que le correspondería a cada una. A mayor tamaño, mayor capacidad intelectual y por ende más alto grado de superioridad racial. El modo de acceder a la dimensión del cerebro fue a través de la medición externa e interna de las calaveras. La primera se realizaba a través de reglas y calibradores, y la segunda por medio de semillas de mostaza tamizadas o perdigones de plomo, con los cuales se rellenaba la cavidad del cráneo y podía establecerse su volumen. Uno de los más distinguidos y reputados en este campo fue el estadounidense George Morton (1799-1851), quien llegó a completar una colección de más de un millar de cráneos. Los resultados de sus experimentos coincidieron con el modelo de las escalas que hemos reseñado hasta el momento: los blancos en la cima, con un supuesto

mayor tamaño cerebral, los indios en el medio, con un nivel menor, y los negros en la base con el índice más bajo. Morton también jerarquizó dentro del rango de los blancos a tres subpoblaciones de acuerdo a su tamaño cerebral: a los teutones y anglosajones arriba, a los judíos en el medio y los hindúes abajo (Gould, 2010).

Por su parte, el anatomista holandés Petrus Camper (1722-1789), intentó demostrar la existencia de diferencias contundentes entre las razas a través del análisis cuantitativo de sus rasgos faciales. Para ello midió, con criterios bastante arbitrarios, los ángulos faciales de un mono (42°), de un orangután (58°), de una persona joven de piel negra (70°), y de un europeo (80°). A partir de estas cifras concluyó que la raza negra estaba más cerca de la animalidad que la europea (Graves Jr., 2001). Para los mismos fines, el antropólogo y médico francés Paul Broca (1824 – 1880) analizó la relación entre la longitud del hueso del brazo inferior (el radio) y la longitud del hueso del brazo superior (el húmero), asumiendo que una proporción mayor correspondería a su vez a un mayor tamaño del antebrazo, una característica propia de los simios. Al principio los resultados favorecieron sus intereses, pues en las personas negras estudiadas la proporción era mayor que la de las blancas: 794 frente a 739. No obstante, identificó más adelante exiguas diferencias entre blancos esquimales, aborígenes australianos y negros hotentotes. (Graves J., 2001). Aunque intentó de diversos modos disimularlo, su hipótesis no pudo ser comprobada.

En general, los resultados de este tipo de experimentos fueron refutados por estudios rigurosos posteriores, los cuales indicaron, entre otras cosas, que no existe una relación directamente proporcional entre las dimensiones del cerebro y la capacidad intelectual del sujeto que lo posee; y que no hay una diferencia significativa y estable entre los tamaños de los cerebros de las supuestas razas, así como de la forma y dimensiones de otras partes de sus cuerpos. No obstante, muchas de estas evidencias científicas solo llegaron a tener suficiente repercusión muchas décadas después, por lo que la consolidación de las teorías racistas siguió adelante, aprovechándose de los avances de la ciencia natural de la segunda mitad del siglo XIX, como la teoría de la evolución de Charles Darwin, y los de la genética evolutiva y la genética de poblaciones del siglo XX,

Aunque ciertas conclusiones a las que llegó Darwin² en su *Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) y en su *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), pusieron en cuestión supuestos de las teorías raciales del momento, otras dieron continuidad al pensamiento de la época y varias más fueron adaptadas o distorsionadas por otros pensadores para fundamentar la supuesta necesidad de una jerarquía en la que las razas humanas mejor calificadas podían y debían dominar a las menos aptas.

Por ejemplo, Darwin probó que los simios y los humanos comparten un ancestro común, y que unos y otros no son tan diferentes mentalmente. Esto contradujo la creencia de racistas poligenistas que solo reconocían vínculos estrechos entre los simios y los hombres negros, en su intención de asignar a estos últimos, rasgos de animalidad y un estatus de inferioridad. Así mismo, Darwin defendió la unidad biológica de la especie humana, sustentándola principalmente en el principio de interfertilidad; lo que llevó a refutar la tendencia a ligar la idea de raza con la de especie. También criticó la definición y catalogación de las supuestas razas a partir de características y criterios inconstantes, según él, procedimiento falaz para los fines taxonómicos de otras especies no humanas. Para entonces, los investigadores usaban procedimientos arbitrarios a la hora de decidir qué rasgos fenotípicos eran relevantes a la hora de la catalogación de la especie humana; lo que condujo a la generación de muchas propuestas taxonómicas. Para 1871 Darwin había identificado quince, cada una con un número de razas distinto: La formulada por Julian- Joseph Virey incluía dos; la de Honoré Jacquinot, tres; la de Immanuel Kant, cuatro; la de Johann Blumenbach, cinco; la de Georges Buffon, seis; la de John Hunter, siete, la de Louis Agassiz, ocho; la de Timothy Pickering, once; la de G. Bory de St. Vincent, quince; la de Louis-Antoine Desmoulins, dieciséis; la de Samuel Morton, veintidós; la de George Cuvier sesenta; y la de Edmund Burke, sesenta y tres (Graves Jr., 2001, p. 66). Finalmente, cabe resaltar, que Darwin expresó sentimientos de indignación por los malos tratos a los que fueron sometidos los esclavos en el continente

² La información referida en este apartado al trabajo de Charles Darwin fue consultada en Graves Jr., J. (2001). Este autor, como otros, aclara que debe tenerse en cuenta que a lo largo de la obra de Darwin se identifican posiciones contradictorias en torno a la idea lo racial.

Americano por parte de los colonizadores blancos europeos. Sin embargo, tales posturas no lo llevaron a rechazar la existencia de las razas diferenciadas, ni la necesidad de que las mejor calificadas terminaran suprimiendo a las demás (Roca y Valero, 2012).

La perspectiva que usufructuó y transfiguró elementos de la teoría evolucionista de Charles Darwin, y la de otros naturalistas para mantener la tendencia del pensamiento racial fue la del darwinismo social o espencerismo. De acuerdo con Darwin el desarrollo evolutivo del sistema natural implicaba un proceso de adaptación y ajuste gradual de los seres vivos a los requerimientos y cambios de su entorno, como por ejemplo, las transformaciones en el clima y la modificación de las formas de acceso a los alimentos. Solo las especies que lograban las mutaciones indispensables para tal o cual ambiente lograban sobrevivir y perdurar en el tiempo. A este fenómeno Darwin lo llamó proceso de selección natural. El darwinismo social extrapoló esta idea al funcionamiento de las comunidades humanas, en las cuales solo estaría garantizada, según Herber Spencer (1820 - 1903), la ‘supervivencia de los más aptos’. Para este naturalista, el desarrollo social y el progreso de la civilización humana implicaría la existencia permanente de una lucha o competencia racial en la que sólo los más fuertes, avanzados y cualificados podrían subsistir. Podemos mencionar dos elementos del pensamiento de Spencer para comprender los postulados del evolucionismo social: consideraba la riqueza y el poder humanos como signos de una "aptitud" inherente de ciertas poblaciones, y la pobreza como evidencia de inferioridad natural; sostenía además, que elementos como la cultura, la religión, la educación, o la falta de ella, y en general, el estatus social de los padres, eran inevitablemente heredados por su descendencia. (Graves Jr., 2001).

Esta línea de pensamiento, que fomentó la eliminación de los supuestamente más débiles, tuvo bastante aceptación en el ámbito económico y político, pues permitió justificar formas de explotación como la colonización y la esclavitud. Así mismo se ligó al surgimiento y configuración de la tan cuestionada ciencia eugenésica. La eugenesia o ‘bien nacer’, término acuñado en 1883 por el naturalista británico y primo de Darwin, Francis Galton, se ocupó de diseñar mecanismos que permitieran de manera exitosa la perfectibilidad de la especie humana por medio de técnicas positivas y negativas. Las primeras, intentaban conservar los

elementos positivos de la especie, por supuesto, los de la raza blanca europea, de clase alta y educada; y las segundas, anular los aspectos negativos, que corresponderían a las razas inferiores, a los pobres, a los degenerados y débiles mentales. La esterilización sin consentimiento fue una de las técnicas usadas para tales fines, más adelante se implementó la eutanasia. Esta forma de proceder llegó a convertirse en política de Estado en algunos países europeos. El caso más reconocido es el de la Alemania Nazi durante la Segunda Guerra Mundial, que bajo la idea de la exaltación de la raza aria condujo al holocausto nazi y al asesinato de muchos grupos poblacionales marginales considerados inferiores.

Como ocurrió con los estudios de orden morfológico que buscaron sustentar el pensamiento racista, los postulados de Spencer acerca de la sociedad, la biología y el progreso en el universo fueron rebatidos y refutados. Desafortunadamente, esto ocurrió y llegó a tener impacto mucho tiempo después de las matanzas y torturas ocasionadas por las medidas eugenésicas.

2. Refutación de las teorías racistas y controversia política en el siglo XX

Una de las primeras críticas abiertas al racismo científico fue la que lideró el antropólogo Franz Boas en 1938, en un pronunciamiento publicado el 11 de diciembre de ese año en el *New York Times*, en la víspera de la Segunda Guerra Mundial. La declaración, que rechazaba la teoría de la raza aria nazi, fue firmada por 1.284 personas, entre las que se encontraban 3 premios nobel y 64 miembros de la Academia Nacional de las Ciencias de los Estados Unidos. Boas fue uno de los estudiosos que refutó algunos de los postulados de la craneometría en los que se sustentó la teoría racial. Junto a los genetistas Dobzhansky y Dunn, quienes trabajaron por señalar las falacias de la clasificación humana en razas, hizo parte de la Federación de la Universidad de Columbia por la Democracia y la Libertad Intelectual, cuyos esfuerzos se centraron en mostrar la incompatibilidad de la ciencia genética con los regímenes sociales totalitarios (Graves Jr., 2001). El mismo año, pero unos meses antes, Ruth Benedict, una discípula de Boas, publicó un volumen dedicado a

desmontar los conceptos racistas en la ciencia y a señalar su relación con el fascismo. Más tarde, en el marco de la II Guerra Mundial, la Asociación Americana de Antropología Física condenó los bancos de sangre segregados del ejército estadounidense indicando que dicha práctica reflejaba el pensamiento racial del Nazismo. (Graves Jr., 2001)

No obstante, la declaración en contra del racismo que llegó a tener repercusión fue la realizada por la UNESCO en 1950, la cual manifestaba: “la ‘raza’ no es tanto un fenómeno biológico como un mito social. Este mito ha originado un mal enorme en los aspectos social y moral; aún no hace mucho, ha costado innumerables vidas y causado sufrimientos incalculables” (Unesco, 1969a, p. 34). Esta proclamación fue rechazada por algunos científicos, quienes la denunciaron como un ataque a la ciencia eugenésica que aún practicaban y validaban (Graves Jr., 2001). Así mismo, generó controversia entre científicos que consideraban que aún no podía afirmarse la existencia de un acuerdo general y uniforme sobre la nulidad del concepto de raza. La Unesco vio entonces la necesidad de emitir una nueva declaración en 1951, en la que señaló, por un lado, que la anterior había sido definida en mayor medida por la opinión de sociólogos, y no había contado con el respaldo completo de aquellos en quienes recae la competencia de los problemas biológicos de la raza, es decir, los especialistas en antropología física y genética (Unesco, 1969). El nuevo documento reconoció la inexistencia de base científica alguna que pudiera sustentar la supuesta pureza racial, y en ese sentido, la jerarquía entre razas superiores e inferiores. Así mismo, indicó que no es posible usar caracteres psicológicos para clasificar razas o como partes de descripciones raciales. No obstante, concluyó que no se puede negar de manera tajante la existencia de las razas. Uno de los apartados de su preámbulo reza:

El especialista en antropología física, lo mismo que el hombre de la calle, sabe que las razas existen; el primero se basa en las combinaciones de rasgos científicamente reconocibles y mensurables que utiliza para clasificar las variedades de la especie humana; el segundo se basa en el testimonio inmediato de sus sentidos cuando ve un africano, un europeo, un asiático y un indio americano juntos. (Unesco, 1969b).

Los científicos firmantes convinieron reservar la palabra raza para hacer referencia a los grupos humanos que se distinguen entre sí por rasgos físicos claramente definidos, y

transmitibles de una generación a otra (Unesco, 1969); y señalaron el error de usarla como señal de diferencias nacionales, lingüísticas y religiosas, así como para llevar a cabo actos racistas.

Graves Jr. (2001) subraya la distinta composición de los grupos que definieron el contenido de los dos documentos. El que formuló el primero, el de 1950, estuvo conformado por veintidós miembros, de los cuales, tres provenían de antiguas colonias, uno era afroamericano, algunos eran humanistas y, a diferencia del segundo grupo, ninguno era procedente de alguno de los antiguos países del Eje, es decir, del bando que combatió en la II Guerra Mundial contra los aliados y en el que tuvo bastante influencia el régimen Nazi. Por su parte, el comité que elaboró el documento de 1951 estuvo compuesto por catorce antropólogos y genetistas de Estados Unidos y Europa, ningún humanista y ningún miembro de alguna minoría.

Para el momento en que salieron a la luz las declaraciones de la UNESCO, ya habían sido impugnados los intentos por probar la existencia de las razas humanas a través de marcadores bioquímicos y fisiológicos. En otras palabras, los intentos por establecer correspondencias entre las supuestas razas y los tipos y combinaciones de proteínas que pueden hallarse en los seres humanos. Sin embargo, aún no se habían realizado los descubrimientos más contundentes en el campo de la genética que, décadas después, corroborarían la imposibilidad de construir designaciones de razas humanas consistentes, claras y fijas. Fue tan solo a finales del siglo XX que pudo confirmarse el alto grado de poliformismo o variedad genética entre los seres humanos (Cavalli-Sforza, L. y Cavalli-Sforza, F., 2015); es decir, el hecho de que entre los miembros de una misma población, o 'raza', puedan hallarse miles de configuraciones genéticas. La diversidad genética es tal, que habrían tantas razas como seres humanos habitan el mundo (Cavalli-Sforza, L. y Cavalli-Sforza, F., 2015). El 21 de febrero de 1995 una serie de periódicos de los Estados Unidos publicaron el titular: *'No Such Thing as Race, Genetic Studies Say'* (Graves, Jr. 2001).

La refutación de los supuestos del racismo científico y la indignación que causaron en líderes políticos y miembros de la sociedad civil los crímenes cometidos por el régimen nazi,

en nombre del ideal de la pureza racial, no conllevaron a la eliminación de las ideas que sobre las razas se habían configurado en la sociedad, ni a la de las prácticas de discriminación, exclusión y segregación que a partir de ellas se habían generado en la vida cotidiana. Ni siquiera la implementación en buena parte del mundo de una política antirracista, liderada por la Organización de las Naciones Unidas y otros organismos multilaterales, pudo generar una repercusión relevante. Lo que realmente ocurrió fue que la cuestión de la raza y sus problemas conexos se convirtieron por mucho tiempo en un tema tabú. Hoy en día el fenómeno vuelve a preocupar a gran parte de la sociedad mundial, tras su reaparición manifiesta, ostensible y patente, amparada en buena parte en la consolidación de gobiernos de derecha en Europa, Estados Unidos y algunos países de América Latina, los cuales se oponen de manera recia a la inmigración en su continente de ciudadanos pobres y racializados originarios del tercer mundo.

3. ¿Puede hablarse de la existencia de raza y racismo antes del siglo XVIII?

La mayoría de los investigadores en ciencias sociales plantean que la permanencia de la idea de raza y, por ende, del racismo es posible debido a que constituye una muy arraigada construcción histórico-social. Sobre lo que no hay acuerdo es acerca de la ubicación espacio temporal de su nacimiento. En este aspecto podemos identificar varias posturas. Una sugiere asumir la 'raza' como un fenómeno histórico-universal o como una constante antropológica, es decir, como un marcador que ha existido desde los comienzos de la humanidad. Desde esta mirada, cualquier tipo de exclusión o discriminación étnica, ocurriese en el momento histórico que fuere, puede ser identificada como racismo. Por ejemplo, la consideración de humanos inferiores que los griegos hicieron de los bárbaros en la antigüedad. Otra señala que solo es posible hablar de la existencia de raza desde el período de desarrollo del racismo científico, pues solo a partir de ese momento se hace un uso explícito del término en el sentido moderno. Desde esta perspectiva las únicas prácticas que pueden considerarse como racistas son aquellas que ligan los modos de exclusión y discriminación a cuestiones

estrictamente fenotípicas y anatómicas como por ejemplo el color de la piel o la apariencia física; y en ese sentido, las que se sustentan en una doctrina o ideología de clasificación y jerarquización biológica de la humanidad.

Para Hering Torres (2007) estas dos visiones resultan bastante problemáticas. La primera, porque ubica el principio de exclusión en un primer plano del análisis, dejando de lado en muchos casos el contexto mental y cultural que lo sustenta; dando lugar a valoraciones anacrónicas y reduccionistas. Y la segunda, porque conlleva a desconocer la manifestación de raza en los procesos de segregación que se dieron entre los siglos XV y XVIII en España y Francia, con el argumento de que dicho término no se utilizaba en ese momento como categoría antropológica sino como sinónimo de linaje. Hering Torres sostiene que los Estatutos de limpieza de sangre establecidos en la península Ibérica en el siglo XV constituyen el primer caso, en la historia europea, de uso de los criterios de raza y de sangre como estrategia de marginación (Hering, 2007). Los Estatutos buscaron impedir a los judíos que se habían convertido al cristianismo, y a su descendencia, tener acceso a las instituciones del poder y del saber, como los Colegios mayores, las órdenes militares, los cabildos catedralicios y la Inquisición, entre otros. Las autoridades llevaban a cabo investigaciones genealógicas a quienes se postulaban a dichos cargos, para establecer si había en su linaje algún rastro de sangre impura: judía, mora o hereje. Sólo quienes certificaban una condición inmaculada podían ser aceptados. Durante la Edad Media el problema de los judíos, desde el punto de vista de los cristianos, podía ser resuelto a través de la conversión; ahora de nada valía el sacramento del bautismo si la sangre del converso seguía manchada, incluso cuatro o cinco generaciones después.

Hering Torres (2003) señala que la instauración de estos preceptos evidencia el paso de un antijudaísmo clásico estrictamente religioso a uno de tipo religioso-racial que suma a los fundamentos teológicos algunos elementos de las ciencias naturales aristotélicas. Al revisar los textos producidos por teólogos y moralistas de ese tiempo, y analizar el uso que en ellos se hace de la noción de raza, el autor identifica la articulación de elementos de la doctrina cristiana con postulados de la patología humoral de Galeno sobre la menstruación y la leche

materna: La impureza judía no solo podía ser transmitida a través de la sangre, sino también por el contacto con la leche materna, por ejemplo. En todo caso, hace la salvedad de que este funcionamiento de raza es distinto al que se configuró en el contexto de la ciencia racial y señala que no existe entre uno y otro un nexo semántico-ideológico (Hering Torres, 2003). El uso de raza en el primer caso está ligado principalmente a la cuestión de lo impuro desde el punto de vista cristiano, religioso o bíblico, ligado a una especie de segundo pecado original. La idea de impureza fue un instrumento utilizado para limitar el ascenso social, pero nunca se expresó, en el marco de la Inquisición como motivo o justificación del exterminio. Tampoco existen pruebas sólidas de una causalidad, argumenta, en el sentido de continuidad sincrónica entre la doctrina de la ‘limpieza de sangre’ y el antisemitismo de la segunda guerra mundial, o racismo contemporáneo.

Hering Torres también señala la pertinencia de reconocer la presencia de ‘raza’ en términos de linaje en la Francia del siglo XVI (Hering Torres, 2007; Foucault, s. f.). En este caso tiene que ver con la estrategia que puso en marcha la nobleza frente a la amenaza de la pérdida de su legitimidad en el marco de las disputas con el Tercer Estamento. De acuerdo con Arlette Jouama (como se cita en Hering Torres, 2007) existieron tres formas para justificar la existencia de la nobleza: la voluntad del rey, el concepto de la ‘race’ y la conquista. A partir de la primera mitad del siglo XVI se hizo mayor hincapié en la ‘race’ que hacía referencia al linaje por medio del cual la nobleza heredaba la superioridad en relación con el tercer estado. Este discurso señalaba que la nobleza tenía un origen natural y universal, lo cual la hacía irrevocable. Los nobles heredaban la excelencia, que se veía reflejada en las virtudes militares, la retórica, el intelecto, la cacería y la halconería. Por su parte, el argumento de la conquista se ligó al de ‘race’, los nobles se consideraban claros descendientes de los francos, conquistadores estos en el siglo V de los galos, ancestros de los pertenecientes al tercer estado (Foucault, s.f.). En el caso francés el racismo estamental no tiene relación con el racismo antropológico, ni con el nacionalismo del siglo XIX, la raza funcionó como el mecanismo a través del cual un estamento buscó salvaguardar su privilegio y estatus socioeconómico con base en la sangre y el linaje (Hering Torres, 2007). Como se ve, la idea de raza en Francia operó como herramienta de una minoría noble para segregar a

la mayoría del tercer estamento, en otras palabras, para profundizar la desigualdad; a diferencia de España en donde funcionó como mecanismo de una mayoría cristiana para excluir a las minorías judeo conversas y moriscas; es decir, para segregar a cualquier persona manchada con sangre judía sin importar su ubicación o posición estamental (Hering Torres, 2007). No obstante, resalta Hering Torres, en ambos casos los conceptos de ‘Limpieza de sangre’ y ‘race’ operaron igualmente como un ente diferenciador y segregacionista.

Otros teóricos vinculan el nacimiento de la raza con la conquista de América y con el comienzo de la configuración del capitalismo como sistema mundial. Wallerstein (1991) señala que este sistema económico engendra el racismo como garantía de la máxima acumulación de capital. De acuerdo con el autor, en los sistemas históricos anteriores al capitalismo, el miedo y el desprecio hacia el otro, es decir, la xenofobia, implicaba una consecuencia en el comportamiento de las sociedades: la expulsión del distinto, del ‘bárbaro’ del espacio físico del grupo o comunidad y en casos extremos su muerte. El interés que subyace a la expulsión radica en la búsqueda de la ‘pureza’ de la comunidad en cuestión. El sistema mundo capitalista no puede darse el lujo de perder la fuerza de trabajo del sujeto expulsado, por el contrario, requiere subordinarlo y someterlo sin límites para aprovechar al máximo la contribución que aquel haga a la generación periódica de excedente. El racismo, afirma Wallerstein, se constituye entonces en la ‘fórmula mágica’ que permite alcanzar ambos objetivos: inferioriza a ciertos grupos poblacionales por criterios genéticos como el color de la piel, o sociales como su filiación religiosa, sus formas culturales, su lengua, etc., y los mantiene en el espacio físico de la comunidad para explotarlos en condiciones deplorables de trabajo, con salarios excesivamente bajos.

Wallerstein recuerda uno de los primeros debates relacionados con la idea de racismo como ideología para sustentar sus planteamientos. A su llegada a América, los conquistadores españoles eliminaron pueblos a través del asesinato directo o por el contagio de enfermedades que estos no pudieron resistir; frente a esta situación, Fray Bartolomé de las casas resaltó la necesidad de preservar la vida de las poblaciones indígenas argumentando que eran almas que se debían salvar. ¿Cuáles eran las implicaciones de la postura de

Bartolomé? Wallerstein responde que al mantener vivos a los indígenas, estos podían integrarse a la fuerza de trabajo en el nivel de sus aptitudes y capacidades, por supuesto el más bajo de la jerarquía profesional y salarial. A partir de allí, el racismo ha adoptado la forma de ‘etnificación’ de la fuerza de trabajo: ciertos grupos humanos, supuestamente inferiores, estarían determinados a desarrollar las tareas más difíciles y rústicas en toda la escala de división del trabajo, sin embargo, la composición de estos grupos estaría sujeta a cambios (Wallerstein, 1991). Hablamos entonces de un racismo de algún modo flexible que le permite al sistema ampliar o contraer el número de personas disponibles para el desarrollo de trabajos concretos, de acuerdo a las necesidades específicas de cada momento.

Este racismo también funciona en una relación de acoplamiento y a la vez de contradicción con la ideología del sistema histórico actual: la doctrina política del universalismo. Durante bastante tiempo se ha creído que con el avance y arraigo de la ideología universalista que, entre otras cosas, profesa la fraternidad entre los hombres, se reduce la desigualdad social causada por el racismo. Sin embargo, lo que se puede constatar es que las dos doctrinas marchan casi de la mano facilitando la consecución de los fines del gran capital. Por un lado, el universalismo hace más libre la circulación de productos, capital y fuerza de trabajo en el mercado mundial y hace más eficaz la producción de bienes; por el otro, el racismo estructura y organiza la mayor parte de la fuerza de trabajo (Wallerstein, 1991).

Muy cercano a Wallerstein, Quijano (2005) explica el surgimiento de la raza como un modo de legitimar las relaciones de dominación impuestas por la conquista de América. Según el autor la idea de raza en el sentido moderno no tiene historia conocida antes de ese momento, por lo que considera la ‘Limpieza de sangre’ implementada en España entre los siglos XIII y XIV como una forma de protorracismo. De acuerdo con este pensador, la constitución de América ocurre de manera simultánea con la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial. Este continente se produce como el primer espacio/tiempo de dicho patrón de poder y en la misma vía, como la primera id-entidad de la modernidad. Dos procesos históricos confluyen en la configuración de dicho

espacio-tiempo: La construcción de relaciones de dominación racial entre conquistadores y conquistados, soportada en la idea de una supuesta estructura biológica diferente que ubica a los primeros en un lugar de superioridad natural con respecto de los segundos; y por otro, la articulación de todas las formas históricas del control del trabajo en torno al capital (Quijano, 2005). Desde esta perspectiva, ‘la raza’ se impone como criterio básico de clasificación social universal, y a partir de ella son distribuidas las nuevas identidades sociales y neoculturales: ‘Indio’, ‘negro’, ‘asiático’, ‘blanco’ y ‘mestizo’; así como ‘América’, ‘Europa’, ‘África’, ‘Asia’ y ‘Oceanía’ (Quijano, 1999). Tales identidades fueron jerarquizadas, les fueron asignados lugares y roles específicos en el marco del patrón de dominación colonial impuesto. De ese modo, ‘raza’ se constituye en la base del eurocentramiento del poder mundial, y de ahí, de la distribución mundial del trabajo (Quijano, 1999).

Frente a esta variedad de opciones, autores como Marisol de la Cadena (2007) invitan a que admitamos la multiplicidad de pasados, de espacios y de memorias conceptuales de las cuales surge la raza, los cuales estarían separados en términos geográficos y temporales, pero vinculados textual, política e incluso, afectivamente; y en ese sentido, a que asumamos la retrospección como actitud analítica, para vislumbrar en el concepto de raza sentidos aparentemente desplazados, que en lugar de desaparecer, se insertan en nuevos significados otorgando a la idea de raza sentidos y valores locales. En lugar de esforzarnos en señalar con precisión el origen del término, de la Cadena propone analizar la capacidad articuladora del concepto: “su potencial camaleónico, su capacidad de prenderse de instituciones, sensaciones y sentimientos anteriores, simultáneamente adquiriendo y renovando sus significados y articulando diálogos (y disputas de poder) local y trans-localmente” (De la Cadena, 2007, p. 14). La idea de raza articula vastas temporalidades y espacios, se enraíza en formaciones sociales de diverso tipo, se cuela en las maneras locales de organizar las diferencias, se renueva y simultáneamente adquiere una semántica local particular manteniendo sus posibilidades de comunicarse extra localmente (De la Cadena, 2007). Así mismo, “se adapta a las diferentes concepciones de verdad y moral, así como a las condiciones, realidades e intereses sociales imperantes y, a partir de esto, vuelve a crear nuevas realidades capciosas

ligadas a las diferentes concepciones del poder, la teología y la ciencia” (Hering Torres, 2007, p. 25).

Coincidimos con De la Cadena en la importancia de resaltar la maleabilidad y vacuidad de la raza, y de analizar sus formas de adaptabilidad en diversos contextos; no obstante creemos que es indispensable tomar una decisión sobre el momento y las circunstancias específicas de su surgimiento en la historia de la humanidad. Si bien es una decisión bastante arbitraria, tomarla nos permitirá llevar a cabo algunas precisiones que guiarán el desarrollo de nuestro análisis. Por ejemplo, determinar qué condiciones concretas tuvieron que presentarse para dar lugar a su nacimiento, qué elementos primordiales hicieron posible su configuración, y cuáles de ellos siguieron jugando un papel clave en las múltiples manifestaciones de raza que se desarrollaron de ahí en adelante. En otras palabras, establecer su especificidad. Antes de presentar nuestra postura en este sentido haremos una serie de claridades de orden analítico y conceptual.

4. Cómo abordar la raza: precisiones conceptuales

Para el estudio de los asuntos relativos a la raza y al racismo se requiere hacer dos distinciones de orden analítico. Una, sugerida por Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003), entre raza como fenómeno histórico contingente, que varía en el tiempo y el espacio; en otras palabras, raza como hecho social; y raza como categoría analítica, es decir, como herramienta conceptual. Para evitar confusiones, las autoras proponen usar en el segundo caso la expresión *racialization* (racialización), la cual será entendida en este trabajo como proceso de marcación racial o asignación de raza.

La segunda distinción, propuesta por Arias y Restrepo (2010), consiste en diferenciar la raza como palabra, de la raza como concepto. Siguiendo a Trouillot, los autores señalan que es posible que una misma palabra haga referencia a varios conceptos, y que a su vez, un único concepto pueda ser expresado a través de distintas palabras: “Una conceptualización

puede sobrevivir la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una palabra, adquieren su significado total sólo en el contexto de su despliegue” (Trouillot como se cita en Arias y Restrepo, 2010, p. 49). Tener en cuenta esto nos ayuda a vislumbrar, por un lado, que la presencia de la palabra raza en diversos documentos históricos o etnográficos no es garantía de que en dichos registros opere siempre el concepto de raza; y por otro, que la ausencia de la palabra no indica que no estemos ante la presencia del concepto (Arias y Restrepo, 2010). Por ejemplo, los términos ‘negro’ y ‘pureza de sangre’ pueden indicar la presencia o funcionamiento de la idea de raza en un momento determinado, sin que la palabra raza esté presente; no obstante, no en todos los casos en los que aparezcan las nociones de ‘negro’ y ‘limpieza de sangre’ nos enfrentamos al concepto de raza. Esto se irá aclarando más adelante, por ahora revisaremos con detenimiento las implicaciones de la primera diferenciación.

Definir la categoría analítica de raza a partir del uso más popularizado del término en un contexto determinado, y extrapolarlo a otros lugares o tiempos históricos es bastante problemático. Por ejemplo, algunos estudiosos argumentan en la actualidad que las razas sólo pueden ser comprendidas como construcciones sociales sobre la diferencia humana que se sustentan en la variación fenotípica y biológica de las personas, particularmente en el color de su piel. Desde este punto de vista, el acto racista por antonomasia es el que se ejecuta en contra de la población negra. Los casos históricos representativos de este tipo de segregación racial son la Ley Jim Crow en los Estados Unidos, la cual restringió la presencia y uso libre de espacios públicos a personas negras, y el Apartheid en África. No obstante, existen múltiples manifestaciones de racismo en las que el color de la piel no es determinante o en los que la naturalización de la diferencia no tiene que ver con la apariencia física externa de la población racializada. Es el caso del antisemitismo judío nazi de la segunda guerra mundial o el de las formas de racialización que operan desde la década del 80 del siglo XX, gran parte de la población de la Europa del norte lleva a cabo en contra de la población migrante pobre. Mirar estos fenómenos con los lentes de la conceptualización de raza sustentada únicamente en el fenotipo conllevaría a negar en ellos la presencia de algún tipo de racismo. Sin embargo, no todos los procesos de discriminación étnica y cultural pueden

ser catalogados como de orden racial. ¿Cómo podemos saber con certeza cuándo nos enfrentamos a raza y cuándo no?

Para resolver esta cuestión retornamos al punto anterior, sobre en dónde y cuándo ubicar los inicios de la raza, y siguiendo a Wade (2015) nos preguntamos además: ¿queremos que tenga una historia específica enraizada en ‘Occidente’? Este autor propone un ejercicio de comparación de la noción de raza con otras que también cumplen la función de clasificar, esencializar, naturalizar y localizar las diferencias sobre los cuerpos; pero que no surgen específicamente en occidente y tienen orígenes temporales distintos. Es el caso de la casta en la India, el de la alteridad (otredad) en sociedades indígenas del Amazonas y el del *zu* y el *zhong* en China (Wade, 2015). A continuación revisaremos las dos primeras³.

Uno de los elementos llamativos de la casta, que de entrada nos llevaría a establecer relaciones de similitud con raza, es el hecho de que funciona como un mecanismo que divide a la población en grupos que comparten, en cierta medida, sustancias corporales (la saliva, la bilis, la flema y aquellas que son vinculadas con lo masculino y lo femenino); las cuales determinan las características de las personas en términos de “pureza” e “impureza”, y se tienen como hereditarias. No obstante, la pureza de la casta a diferencia de la racial, depende del consumo de ciertos alimentos, del desarrollo de determinados comportamientos, así como de la interacción con sustancias de otras personas y objetos del entorno, los cuales pueden ser regulados y equilibrados a través de actos rituales. La sustancia corporal de cual depende la pureza de la casta es bastante maleable: está presente en el cuerpo pero no por eso es fija e inmutable.

Así mismo, la apariencia física no juega un papel determinante en la definición del estatus de la casta, existen miles de *jatis* o castas en la India, por lo que el aspecto físico no se presenta como un criterio claro de diferenciación. De todos modos, es importante señalar que la luminosidad o claridad de la piel se valora socialmente, lo cual permite comprender la consolidación del mercado de tratamientos para aclarar la piel en la India. Finalmente, la

³ La información que presentamos a continuación sobre casta en la India y otredad en la amazonía, así como la comparación que se establece con raza es tomada de Wade (2015, p. 10 - 11).

casta implica naturalización en el sentido de que el orden social es entendido como resultado de la voluntad de los dioses. Si esta naturalización se cataloga como biológica o no, depende de cuándo un concepto así ingresó a las formas indias de pensar sobre el cuerpo, y si al hablar de "biología" se hace referencia a fijeza o no (Wade, 2015).

Como vemos, la casta tiene ciertas afinidades con la raza, pero también es muy diferente. Wade (2015) aclara además que varias de las características que hoy en día se asignan a la noción de casta son el resultado del considerable impacto que las ideas europeas de raza tuvieron en la India durante el período colonial, especialmente en el siglo XIX. En gran medida, el dominio británico consolidó y rigió el 'sistema' de castas y le inyectó un lenguaje explícito de raza que antes no tenía. Este lenguaje fue retomado por nacionalistas indios y algunos fundamentalistas religiosos, promoviendo la idea de una buena "raza india" vinculada al hinduismo.

Veamos el segundo caso. De acuerdo con Wade (2015), muchos antropólogos han detectado la gran importancia que algunos pueblos amazónicos le dan a la 'alteridad' o a la condición del 'otro' distinto de su propio grupo. Por ejemplo, para el pueblo Piaroa de Venezuela, los 'otros' hacen referencia a espíritus, dioses, animales y gente no Piaroa; así mismo, a los chamanes, a las personas con las que llevan a cabo intercambios y a los posibles matrimonios fuera de la comunidad. Dichos otros pueden ser percibidos de diversas maneras: como peligrosos pero también poderosos, como violentos, caníbales, despiadados sexuales, moralmente malvados, incluso, carentes de razón (Overing como se cita en Wade, 2015), como sucede en ocasiones con la raza. A pesar de ello, lo que identifica Overing en este ejemplo es que la existencia de los 'otros' es la que garantiza el logro de la sociabilidad al interior de los Piaroa, habría entonces una relación de interdependencia y en ningún momento de dominación. Del mismo modo, se puede apreciar que la diferencia "esencial" que se advierte en esos otros tiene un carácter flexible.

Wade (2015) considera que este tipo de construcción de la variación humana por parte de la comunidad Piaroa y otras colectividades amazónicas incluye cierta preocupación por la diferencia y la similitud, pensada en términos de cuerpos, sustancias, comportamiento,

valores y entornos, pero definitivamente no de la manera en que lo hace la raza. En este caso se presenta una naturalización en el sentido en que se vinculan las cualidades humanas del otro al comportamiento animal, a los espíritus y a los lugares, pero ninguno de ellos se le otorga una existencia separada del reino de los humanos.

A pesar de las diferencias señaladas entre las tres nociones, la presencia de raza puede ser fácilmente confundida con éstas y otras formas de distinción y categorización de personas y grupos sociales. Debido a ello, y con una motivación de orden estrictamente analítico, Wade propone acotar definitivamente el surgimiento de la raza al contexto fundacional de la conquista de América y de la constitución de los proyectos occidentales de modernidad⁴. Asumiremos esa postura y, por ende, entenderemos por racialización, cualquier proceso de diferenciación, clasificación y jerarquización humana que:

- Se sustente en discursos que vinculen cuerpos, sangre, sustancias esenciales, herencia y filiación, con el comportamiento, el pensamiento y las cualidades morales de ciertos sujetos o grupos sociales (Wade, 2015).
- Involucre como víctimas directas a sujetos y colectivos que cargan sobre sí marcas o huellas de una larga historia de dominación colonial (Segato, 2013).
- Otorgue un peso significativo o papel determinante a diferencias o marcas corporales que tengan algún tipo de vinculación con categorías coloniales como: negro, blanco, indígena, asiático, europeo, etc.
- Entienda las diferencias corporales e intelectuales como resultado de un orden natural hereditario, que no es necesariamente fijo y estable.
- Marque diferencias corporales, no solo en la externalidad de las personas, sino en su interior, en su sangre o su humor.

⁴ Wade también encuentra en esta delimitación una ventaja de orden político, la cual consiste en dar un sustento a las acciones afirmativas con las cuales hoy en día se busca resarcir a poblaciones negras e indígenas, de países como Colombia y Brasil, al ser consideradas víctimas directas de racismo y otros vejámenes y formas de explotación desde período colonial.

Si bien enmarcamos el funcionamiento de raza a partir del siglo XV en el Nuevo Mundo, consideramos fundamental el papel que juegan en ella y en su configuración, ideas, creencias e imaginarios configurados tiempo atrás. La raza se compone de elementos (creencias, símbolos, imágenes, sentidos e ideas) anteriores a su emergencia -originados e instituidos particularmente durante la edad media y considerados generalmente como caducos, desfasados o superados- que se sedimentan, infiltran y remozan en valores, principios, imágenes, ideas y creencias de distintas temporalidades y geografías; y se manifiestan o son encubiertos con nuevas palabras y conceptualizaciones emergentes en el presente⁵. La manera como abordamos este aspecto en nuestra investigación es explicado en el capítulo 2.

5. ¿Racismo cultural vs. Racismo biológico? Acercamientos al racismo contemporáneo

¿Qué caracteriza o particulariza la raza y el racismo en la actualidad? ¿qué aspectos ligan estos conceptos y prácticas con el pasado? ¿Pueden identificarse continuidades temporales y espaciales con las múltiples formas de raza y racismo configurados a lo largo de la historia? ¿cuáles son las nuevas formas y lenguajes en que aparecen? En la década de los 80s del siglo XX aparece en Europa un enfoque teórico que identificó el surgimiento de un ‘nuevo racismo’. Según los investigadores que siguen esta línea, se habría pasado de un racismo fundamentado en la inferioridad biológica a uno sustentado en la diferencia cultural (la lengua, la religión, las tradiciones y las costumbres). Desde este punto de vista, cada grupo étnico o nacional se reconoce como una expresión singular de la naturaleza humana, ni superior ni inferior. No obstante su particularidad o su diferencia es vista como amenaza de la estabilidad de la identidad del grupo dominante (Wieviorka, 2009).

En Estados Unidos, dos conceptos cercanos anteceden la noción de ‘nuevo racismo’. Uno buscó dar cuenta de las nuevas manifestaciones del racismo que parecían distanciarse considerablemente de la forma clásica o científica: el racismo simbólico. Esta idea hace

⁵ Definición basada en De la Cadena, 2007.

referencia a las formas ‘menos ostensibles’ o ‘flagrantes’ del fenómeno, especialmente las que afectaban a las poblaciones negras. Como lo explica Wieviorka (2009), ya no se señala la inferioridad biológica, física e intelectual de las personas que pertenecen a determinado grupo racial sino el hecho de que estas, al beneficiarse de las ayudas sociales del Estado o al permitir que sus familias se descompongan, estarían poniendo en riesgo los valores culturales y morales de la nación.

El otro concepto, el de racismo institucional, aludió a las situaciones en las que se mantenía a los negros en una posición de inferioridad, ya no de una forma abierta y explícita, sino a través de mecanismos no percibidos socialmente (Wieviorka, 2009). Esta modalidad de discriminación sería ejecutada de manera soterrada por las instituciones del Estado, constituiría una propiedad estructural del sistema político y no necesitaría de una doctrina o ideología específica que le diera sustento. En ese sentido, la noción de racismo institucional señala el hecho de que la decadencia de las teorías raciales del siglo XIX no condujo directamente al declive del racismo en sí. Sin embargo, aparece problemática pues define el racismo como práctica o fenómeno abstracto que funciona sin la agencia de algún actor concreto. Las perspectivas teóricas referidas señalan, en todo caso, el paso a un racismo ‘nuevo’, ‘cultural’, ‘diferencialista’, ‘simbólico’: un ‘neoracismo’.

Wieviorka (2009) se pregunta si es posible seguir hablando de racismo cuando el rechazo y el odio se fundan en la diferencia cultural. Responde que sí en el caso de que tomen arraigo dos creencias básicas: que las personas nacen con una cultura y no que la adquieren a lo largo de su vida; y que la cultura es un atributo que remite a un pasado común al que unos sujetos pertenecen desde el principio y otros no. En otros términos, que es imposible transitar de una cultura a otra. Desde esta perspectiva, un migrante jamás sería reconocido como miembro legítimo de la cultura que lo recibe. En este punto el autor identifica una inconsistencia teórica del racismo diferencialista pues, por un lado, habrían quedado atrás las exclusiones y discriminaciones soportadas en diferencias biológicas ‘naturales’ de los seres humanos; pero por el otro, se habría asignado a la cultura rasgos naturales o atributos de raza en el sentido biológico de la palabra. En su referencia a la

cultura, este tipo de racismo parece aludir a la idea de características genéticas ligadas a un fenotipo (Wieviorka, 2009).

En el marco de este debate, adquiere bastante importancia la relación entre las categorías de raza y etnicidad. Usualmente estas nociones aparecen contrapuestas, la primera haciendo referencia a la cuestión del aspecto físico o el fenotipo y la segunda a las características culturales y religiosas de ciertas comunidades. De ahí que se haga la distinción entre casos de racismo y situaciones de discriminación étnica. Las poblaciones negras suelen identificarse como las víctimas en el primer caso y las indígenas en el segundo. No obstante, Hall (2014a) y Wade (2000) consideran esta oposición binaria bastante simplista, pues el referente biológico nunca está totalmente ausente de los discursos de la etnicidad, así como el cultural nunca se distancia de las configuraciones de la raza. Hall (2014a) señala la interrelación e incluso la superposición de estos dos conceptos en la vida cotidiana: si bien el racismo biológico⁶ privilegia marcadores o señales como el color de la piel, estos mismos significantes son usados igualmente para connotar diferencias sociales y culturales; por ejemplo, en algunos contextos la ‘negritud’ hizo referencia a personas indolentes, hipersexuales o muy proclives a la violencia. A su vez, quienes son estigmatizados por motivos étnicos o por ser culturalmente distintos, y en consecuencia inferiores, a menudo son catalogados como físicamente diferentes de modos significativos. Hall resalta que en la mayoría de los casos “están simultáneamente en juego el discurso de la diferencia biológica y el de la diferencia cultural”, por lo que considera más adecuado hablar no de “racismo” versus “diferencia cultural”, sino de las “dos lógicas” del racismo” (Hall, 2014a: 649).

Las lógicas del racismo a las que se refiere Hall se hacen más evidentes en el marco de la emergencia de lo que se ha dado en llamar la cuestión del multiculturalismo. Es decir, en el marco del cambio de perspectiva en relación al tratamiento del ‘problema’ de la diversidad cultural en el mundo, particularmente al interior de los estados nacionales; la cual se centra en destacar los elementos positivos de lo multicultural y en esa vía, de reconocer los derechos

⁶ Con esta noción Hall no se refiere al racismo soportado en la noción biológica de raza ya refutada por los descubrimientos científicos de mediados del siglo XX, sino a un racismo basado en la naturalización de las diferencias fenotípicas de las poblaciones.

a las minorías políticas históricamente marginadas y discriminadas por parte de la sociedad dominante⁷.

6. Estudios del racismo hacia las sociedades indígenas en Colombia: Antecedentes

A finales de la década de 1990 resurge en Colombia el interés por investigar, desde una mirada crítica, las cuestiones relativas a las ‘razas’ y los racismos. Esto ocurre después de un período en el que la palabra ‘raza’ fue “objeto de un meticuloso borramiento” en los análisis académicos, sobre todo en los antropológicos (Arias y Restrepo, 2010, p. 47), debido al reconocimiento científico de su inexistencia como hecho biológico y al afianzamiento del mito según el cual Colombia había logrado ser una nación mestiza, en la que supuestamente se han resuelto definitivamente los conflictos raciales originados en la Colonia y en la que no hay lugar para los prejuicios y la discriminación.

Los investigadores que volvieron su mirada sobre este tema se han centrado primordialmente en el estudio de la población negra. Se reconocen, entre otros, los trabajos de antropólogos como Wade (1997, 2000) y Restrepo (2004, 2007), de sociólogos como Urrea (2007) y Cunin (2003), así como de historiadores como Sanders (2004) y Múnera (2010). Las preguntas que guían sus trabajos son variadas así como los caminos que siguen para responderlas; sin embargo, puede afirmarse que un número importante de trabajos indagan las jerarquías raciales en Colombia durante el siglo XIX y parte del XX, así como los efectos actuales de dichas clasificaciones en las poblaciones negras. En general, los autores mencionados han aportado considerablemente a la visibilización de este grupo poblacional y sus problemáticas en la Colombia contemporánea. No obstante, los asuntos de la ‘raza’ y los racismos hacia las sociedades indígenas no han recibido suficiente atención.

⁷ El surgimiento y constitución de este nuevo fenómeno político y económico lo desarrollaremos con bastante amplitud en el capítulo 5.

Esto se debe a que ha existido no solo en Colombia, sino en general en Latinoamérica, una división inveterada en los estudios de los negros e indígenas, soportada en la unánime presunción de que el abordaje de la realidad de las poblaciones negras está más ligado al estudio del racismo mientras que el de los indígenas a la etnicidad (Wade, 2000). Dos ideas subyacen a dicha postura: La primera, que la raza se refiere exclusivamente a diferencias fenotípicas, en tanto que la etnicidad a diferencias culturales, tal y como lo vimos en el apartado anterior; y la segunda, que la categoría indígena, contrario a lo que sucede con la de negro, no depende de significantes fenotípicos sino de significantes culturales. Desde esta perspectiva se supone incorrecto adelantar investigaciones de lo indígena sustentadas en la noción de ‘raza’.

Con todo, dentro de los pocos trabajos que abordan los racismos contemporáneos en Colombia incluyendo el caso de las sociedades indígenas, encontramos los adelantados por Sandra Soler sobre el racismo en los textos escolares (2009) y sobre lengua, folclor y racismo (2012). En el primero, la autora estudia los textos escolares sobre ciencias sociales (de las editoriales Santillana y Norma) entre 2002 y 2004 con el fin de determinar en ellos las características discursivas del racismo. El trabajo lo realiza desde la perspectiva del análisis del discurso y del Análisis Crítico del Discurso, particularmente desde los aportes de autores como Ruth Wodak y Martin Reisigl, así como de Teun van Dijk. Soler se concentró en la búsqueda de lo que los textos ocultan, dicen y muestran (a través de imágenes e ilustraciones) en relación con los grupos étnicos (indígenas y afrodescendientes), y con el fenómeno del racismo en Colombia. Concluye que si bien no puede hablar de la existencia de un racismo explícito en los textos escolares, sí puede afirmar su presencia en formas más sutiles que no pueden considerarse menos nocivas. Éstas se evidencian en formas de silenciamiento, de tergiversación y estereotipia hacia indígenas y comunidades negras, que llevan a desconocer sus aportes a la configuración nacional, a borrarlos de momentos cruciales de la historia, a ubicarlos en el pasado como piezas de museo y a desconocer sus luchas y derechos.

En el segundo estudio, Soler hace un breve acercamiento a los estereotipos raciales que se manifiestan en el lenguaje cotidiano colombiano, particularmente en los refranes o dichos

populares; e intenta establecer su relación con expresiones culturales como la danza y la música. Examina algunos de los refraneros más importantes en Colombia y encuentra que en general, las expresiones populares que compilan hacen referencia a características psicológicas, sociológicas, culturales y físicas de los afrodescendientes y de los indígenas. En ellos, tales poblaciones son presentadas como traicioneras, de una naturaleza voluble y poco confiable, perezosas, de espíritu poco trabajador y malolientes. En cuanto a las manifestaciones de racismo en la música y en la danza, Soler se remite al trabajo de Consuelo Posada Giraldo, quien señala que los colombianos hacen una valoración de la música y las expresiones estéticas de las diversas regiones en relación con la raza y cultura de cada una de ellas. De ese modo, la región andina, cuyos pobladores serían mayoritariamente blancos y mestizos, se considera como llena de cualidades y aspectos positivos, a diferencia de la región Caribe, llena, supuestamente de aspectos problemáticos y negativos, por tener mayoría de población negra. Soler concluye que a pesar de que Colombia se haya proclamado como país multiétnico y pluricultural, aún se está en mora de llevar tales expresiones a la realidad concreta. Los colombianos siguen reproduciendo las ideologías racistas heredadas desde la conquista y la colonia de sus territorios.

Por otro lado, Neyla Pardo (Pardo y Soler, 2007) indaga los efectos que la Constitución Política de Colombia de 1991 pudo tener en las formas de circulación del discurso público sobre los pueblos indígenas. La autora realiza un análisis crítico del discurso de un corpus integrado por 53 artículos noticiosos de dos periódicos colombianos de circulación nacional (46 de El Espectador y 7 de El Tiempo). Para ello, integra técnicas de análisis textuales, el estudio de recursos lingüísticos y la interpretación crítica desde la constitución de formas de representación de la realidad (Pardo y Soler, 2007). Pardo identifica las palabras más frecuentes a la hora de hacer referencia a los indígenas y a partir de allí establece cinco redes conceptuales que gobiernan la representación de lo indígena en la prensa, entre los que se encuentran: la colectivización, es decir, la presentación de los indígenas siempre como grupo o colectividad y muy pocas veces como individuos con nombres y roles propios; la existencia de un conflicto étnico permanente entre los indígenas y los Estados americanos, en el que los primeros se mantienen incambiables y casi momificados en el tiempo; la configuración de los

indígenas como un ‘otro’ diferente, incapaz de adaptarse y comprender uno de los principales exponentes de la modernidad: el Estado-nación; y la distinción tajante entre grupos indígenas y lo que la prensa denomina propiamente como colombianos.

La autora concluye, siguiendo a Van Dijk (2003), que el discurso de la prensa sobre lo indígena en Colombia responde a una estrategia de legitimación de la xenofobia, en la que ‘los americanos blanqueados, posicionados en su lugar de propietarios de los territorios, las instituciones y el bagaje cultural occidental, perciben a los indígenas como forasteros con características y costumbres muy distintas que amenazan la estabilidad cultural y propician formas de oposición al régimen establecido’ (Soler y Pardo, 2007, p. 213). Aunque encuentra elementos que podrían definirse como propios de un pensamiento racista, como lo son la exotización, la inferiorización y la ubicación en el pasado de los indígenas como elemento accesorio de la historia nacional, no los considera suficientes para afirmar la existencia de racismo y etnicismo como tal en Colombia. Pardo llega incluso a afirmar que puede vislumbrarse el papel de ‘una prensa comprometida con las luchas de los pueblos indígenas, respetuosa con el hilo de los acontecimientos y de la forma en que se han establecido las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado’ (Soler y Pardo, 2007, p. 213), aseveración bastante polémica que debe mirarse con mayor cuidado y detenimiento.

Finalmente, encontramos el trabajo de Mónica Espinosa (2007), quien al explorar la relación entre colonialidad, modernidad y genocidio en Colombia, identifica la existencia de un imaginario cultural y político, persistentemente racista y excluyente, del cual hacen parte tanto elites como subalternos indígenas. La autora plantea que en la conformación de dicho imaginario ha jugado un papel central el fuerte vínculo, habitualmente silenciado, entre discursos y prácticas civilizatorias y valores genocidas (Espinosa, 2007). Dentro de este imaginario el indio aparece como un enemigo interno y como la contracara del proyecto civilizador moderno. Espinosa considera necesario examinar el proceso histórico que ha llevado a la creación de dicho imaginario, lo cual implica revisar la continuidad que existe entre las polaridades coloniales y el proyecto nacional moderno.

Como se ve, Soler y Espinosa coinciden en haber identificado en sus respectivos estudios la permanencia en Colombia de imaginarios y formas de racismos soterrados, sutiles o silenciados hacia los indígenas. Estos trabajos nos proporcionan indicios y sirven de punto de para profundizar la indagación sobre el racismo en las políticas educativas que desarrollamos en el capítulo 6. Se hace necesario, igualmente, preguntar si las conclusiones a las que llega Pardo, de vislumbrar en el corpus analizado xenofobia y no racismo hacia los indígenas, son resultado de la adopción de una definición estática y limitada de racismo, que excluye formas de discriminación que no estén definidas explícitamente a partir de elementos de orden fenotípico.

Capítulo 2. Raza y racismos en lo imaginario social: propuesta de abordaje

En páginas anteriores señalamos el acuerdo mayoritario entre los académicos y estudiosos sociales en cuanto a concebir la raza como una construcción social y no como una entidad biológica cuya existencia puede ser comprobada científicamente. Destacamos además la plasticidad y maleabilidad histórica de dicho término e hicimos algunas precisiones conceptuales que nos proporcionan claridades a la hora de llevar a cabo su estudio en un espacio - tiempo específico. Señalamos, entre otros, tres aspectos básicos: el del vínculo fundamental del nacimiento de la raza con el momento constitutivo de la conquista y colonización de América en el siglo XV; la manera como dicha noción se alimenta de un conjunto de creencias, imágenes, símbolos e ideas bastante anteriores a su emergencia y; el modo en que la raza, como fenómeno, se adapta y renueva de acuerdo a cada momento particular.

En este capítulo presentamos la perspectiva teórica de lo imaginario social, que nos sirve como marco interpretativo para el desarrollo de nuestro estudio. Para ello, exploramos los orígenes de dicho enfoque, destacamos sus potencialidades epistemológicas y lo distinguimos de la escuela de las representaciones sociales, con la cual se suele confundir o asimilar. Del mismo modo, especificamos la visión particular y el conjunto de conceptos concretos sobre lo imaginario social en los que apoyamos la investigación; así como el modelo analítico-interpretativo a partir del cual examinamos el conjunto de discursos de política educativa seleccionados, el cual se sustenta en elementos la propuesta teórica interdisciplinar de Cabrera (2006) sobre la institucionalización de significaciones sociales y en algunos conceptos del análisis cultural de Williams (2009).

1. Imaginación, imágenes e imaginario social

El uso extendido de la sustantivación ‘lo imaginario’ en las ciencias sociales surge en el siglo XX como evidencia de la renovación del pensamiento en torno a la imaginación, la creación y la comprensión del ser humano (Cabrera, 2006). Esta revitalización consistió en un esfuerzo por restituir a la imaginación su lugar central y primordial en los procesos sociales, cognitivos, psíquicos y comunicacionales de los individuos; lugar largamente arrebatado y desconocido por el racionalismo hegemónico.

Por siglos, la imaginación fue considerada como un elemento secundario de las facultades mentales esenciales del ser humano (Duch y Chillón, 2012), y su presencia fue reservada a ciertas áreas y situaciones, presuntamente triviales de la vida, como “la deliberada fabulación de las fantasías diurnas o la indeliberada de los ensueños y el sueño; (...) el juego y sus estribaciones hedonistas y explorativas; [y] (...) la humana querencia por mimetizar –y poetizar- en narración lo vivido” (Duch y Chillón, 2012, p. 235). Una de las causantes del arraigo de esta forma de pensamiento fue la preponderancia concedida al *logos* científico-técnico por parte del pensamiento cartesiano inaugurado por Descartes (Duch y Chillón, 2012). Este filósofo instauró un método único de acceso a la verdad en el que sólo tenía cabida la razón, y en el que no quedaba ningún espacio para la aproximación poética (Durand, 2000). Sus postulados exaltaron el concepto y desplazaron a la imagen, desconociendo “no solo que el concepto nace sin remedio como imagen y se da de consuno con ella, sino que ambos integran las dos facetas coimplicadas del símbolo y del rasgo más propio del intelecto, que es la <<función de simbolización>>” (Duch y Chillón, 2012, p. 238). Se consagró entonces un *esprit géométrique* que consistió en un afán por la observación, enumeración y medición cuantificada de todos los elementos de la realidad, y en una investigación científica “que convierte en execrado anatema la imaginación y sus presuntos peligros” (Duch y Chillón, 2012, p. 278).

Pensadores posteriores a Descartes, como David Hume e Isaac Newton, dieron continuidad a esta mirada despreciativa de la imaginación con el desarrollo del empirismo (Durand, 2000). El énfasis puesto ahora en el ‘hecho’ y en el ya arraigado argumento racional, se configuró como obstáculo de lo imaginario, el cual se confundió cada vez más

con el delirio, el fantasma del sueño y lo irracional (Durand, 2000). De la confluencia en el siglo XIX del aspecto factual de los empiristas y del rigor iconoclasta del racionalismo, resultaron las corrientes que completaron la definitiva devaluación de lo imaginario, del simbolismo, del razonamiento por similitud y de la metáfora: el positivismo, el cientificismo y el historicismo (Durand, 2000).

Esta <<reducción simbólica>> fue introducida en las nacientes ciencias sociales, tanto en el pensamiento de Comte y de Durkheim, como en el pragmatismo anglosajón; los denominados <<hechos positivos>> se concibieron como opuestos a la imaginación y “el *experimentum* desplazó a la *experientia*” (Duch y Chillón, 2012, p. 279). Al final, prevaleció, y sigue predominando hoy en día, la idea de que solo se puede reconocer como existente y cognoscible lo que puede ser observado, cuantificado y sometido al método y protocolos hipotético-deductivos (Duch y Chillón, 2012).

No obstante el determinante papel jugado por el cartesianismo y sus sucesores en la consolidación de la aversión hacia la imagen y la imaginación, las raíces de esta tendencia pueden hallarse mucho más atrás, en la iconoclasia promovida por las religiones monoteístas que emanaron del judaísmo, las cuales prohibieron el uso y la veneración de imágenes sustitutas de lo divino. Así mismo, pueden identificarse en el método binario de verdad fundado en los valores de verdad y falsedad a partir de Sócrates, según la cual, la imagen no puede catalogarse ni como verdadera ni como falsa, sino como elemento desvalorizado, ambiguo e incierto (Durand, 2000). El pensamiento científico de Aristóteles, que da continuidad a dicho planteo, cerraba también cualquier posibilidad de legitimación a un tercer elemento alternativo entre la verdad y la mentira, el bien y el mal, la luz y la oscuridad; más aún a la contingencia o la ambigüedad propia de los seres humanos (Duch y Chillón, 2012). De acuerdo con Durand, con el aristotelismo Occidente instauró “<<el pensamiento directo en prejuicio de la imaginación simbólica>> y del <<pensamiento indirecto>>, simbólico, alusivo e imaginal” (Duch y Chillón, 2012, p. 278).

Como vemos, hubo en Occidente una larga tradición de marginación de lo imaginario, de lo fantástico y de la ensoñación; muy a pesar de la presencia de importantes manifestaciones

iconodúlicas populares y religiosas. Entre ellas, encontramos la de los cristianos en el siglo VII d. J. C. que, como Juan Damasceno, defendieron el culto y la veneración de imágenes sagradas y posibilitaron el surgimiento de una “estética de la imagen <<santa>>”, la cual fue preservada durante muchos siglos por el arte bizantino (Durand, 2000, p. 33); la de la iconodulia gótica de los siglos XIII y XIV, posibilitada por la mentalidad abierta de la orden franciscana; o la de la estética prerromántica y los movimientos románticos que resistieron a la imposición del racionalismo y el positivismo (Durand, 2000).

Dos espacios claves en los que comienza a desarrollarse el cambio decisivo en esta materia, fue el del psicoanálisis y el de la antropología estructural. Desde el primero se demostró que la imaginación no es apenas una facultad psicológica apartada de las demás, sino una función global del sujeto que le permite articular y ordenar un mundo de acuerdo a sus pulsiones, necesidades y conflictos (Baczko, 1999). A partir del segundo se vislumbró que cualquier cultura puede ser comprendida como un conjunto de sistemas simbólicos y que a través de estos es que se manifiestan los elementos de la realidad física y social (Baczko, 1999).

También pueden señalarse los aportes del arte, particularmente del surrealismo; y de la filosofía con Sartre, Merleau-Ponty (Cabrera, 2006) y Deleuze, Derrida, Lyotard, entre otros (Wunenburger, 2008). Estos pensadores hicieron una importante contribución al rescate del rol sustancial de la imagen y de la imaginación en los estudios sociales; y en consecuencia, posibilitaron su integración en nuevos y variados métodos o perspectivas: por ejemplo, la fenomenología de Husserl asumió la imaginación “como intencionalidad capaz de una perspectiva eidética (de la esencia de las cosas)”; la hermenéutica, con Gadamer y Ricoeur, otorgó a las imágenes una función expresiva y fecunda de sentido; y la Escuela de Frankfurt, particularmente con Bloch, recuperó el mito y la utopía en el campo de la historia sociopolítica (Wunenburger, 2008, p. 19).

No obstante, a pesar de los importantes aportes hechos por la antropología y el psicoanálisis, dichas disciplinas terminaron reduciendo “las plurívocas y hasta equívocas valencias” del ámbito imaginal (Duch y Chillón, 2012, p. 281). Si bien el trabajo de Freud

marginó la percepción clásica de la imaginación como la <<loca de la casa>>, expresión usada por Santa Teresa de Jesús, al transformarla en elemento clave que permite acceder a “la más secreta de las cámaras, la más censurada del psiquismo” (Durand, 2000, p. 54); también acotó el símbolo a mero signo o síntoma de una causa libidinal que gobierna el psiquismo entero (Duch y Chillón, 2012, p. 281). Así mismo, Margared Mead, Malinowski y Lévi-Strauss, desde la etnología otorgaron gran valor a la repercusión del mito y del rito en los procesos socioculturales, pero limitaron su abordaje hondamente a sus funciones y estructuras (Duch y Chillón, 2012).

A las perspectivas que incurrieron en este proceder, de intentar redimir a lo simbólico y a lo imaginario, pero a la vez, de simplificar sus dimensiones y formas de aproximación, Durand las denominó <<hermenéuticas reductivas>>. En contraste con ellas, podemos destacar el trabajo creativo de cuatro autores, quienes junto con otros, completaron el proceso de renovación de las perspectivas de estudio sobre la imagen y lo imaginario: G. Bachelard, el mismo G. Durand, M. Maffesoli y C. Castoriadis. El primero va a otorgar a la imagen “una dignidad ontológica y una creatividad onírica, fuentes de la relación poética con el mundo” (Wunenburger, 2008, p. 19-20). Bachelard dirige su atención hacia el subconsciente poético y la ensoñación, los cuales se manifiestan por medio de palabras y metáforas (Durand, 2005). En esa vía, concibe una hermenéutica que no contiene ningún elemento del análisis o del método de las ciencias naturales -el cual concibe la imagen como obstáculo epistemológico e impedimento para la abstracción-, sino que se fundamenta en una fenomenología en forma de poética general, que asume la imagen como fuente creadora y como positiva para el abordaje del ensueño (Wunenburger, 2008). Para Bachelard, el símbolo nos revela un mundo que es “éticamente primordial, rector de todos los descubrimientos científicos” (Durand, 2005, p. 85).

Durand, por su parte, desde una antropología general, sistematiza una teoría en la que lo imaginario adquiere un carácter universal, global y transhistórico. Para ello, retoma y amplía los trabajos de Jung y Bachelard, y también los critica, particularmente en lo que se refiere al antagonismo que estos dos autores plantean entre el consciente racional y los demás

fenómenos psíquicos, especialmente los subconscientes de lo imaginario (Durand, 2005); según Durand, esta sería una gran incongruencia, pues lo racional debiera ser entendido como parte y manifestación de lo imaginario que lo sustenta (Carretero, 2010). Para este antropólogo, la imaginación ya no puede ser vista como ‘prehistoria del pensamiento sano’ -como Cassirer aún consideraba el mito-, o como “fracaso del pensamiento adecuado” -en términos de Freud-, ni como el retorno al equilibrio de la objetivación científica a través de la poética -como lo planteaba Bachelard-, sino como el factor de equilibrio psicosocial (Durand, 2005, p. 96).

La vertiente de la cual hace parte Durand considera que lo imaginario está constituido por arquetipos que han sido formados en la infancia del homo sapiens, y que ejercen un papel determinante en las sociedades actuales, incluso cuando estas no se percatan de ello (Escobar, 2000). En ese sentido, propone una mitocrítica o mitoanálisis a partir del cual es posible comprender las constelaciones de imágenes generadas por individuos, o aquellas surgidas de categorías culturales, identificando en ellas las figuras míticas dominantes, su tipología y ciclos de transformación (Wunemburguer, 2008). Un método que permite establecer y analizar en las producciones culturales de una época, las imágenes y los mitos rectores; y así establecer “una tópica espacio-temporal de lo imaginario” (Wunemburguer, 2008, p. 22).

Las ideas de Durand fueron retomadas y continuadas por otros autores dando lugar a la configuración de una escuela de pensamiento, de la cual Michel Maffesoli es uno de sus referentes más reconocidos. Este sociólogo ha aportado una original mirada analítica de la realidad social, particularmente de la vida cotidiana en la que la cuestión de lo imaginario social y la del simbolismo resultan decisivas (Aliaga y Carretero, 2016). Su núcleo teórico se sustenta en una serie de categorías epistemológicas, entre las que encontramos: formismo, centralidad subterránea, comprensión, tipicidad; las cuales articula con una actualización y readecuación de los clásicos de la sociología (Aliaga y Carretero, 2016). Maffesoli también se ha destacado por desarrollar una propuesta metodológica cualitativa en la que tiene prioridad el desarrollo de la observación participante, el grupo de discusión y la entrevista abierta. Este autor ha liderado investigaciones, sobre el surgimiento y dinámicas de las

nuevas formas de agregación colectiva en la Europa de las últimas décadas, en cuales el imaginario social funciona como clave interpretativa fundamental (Aliaga y Carretero, 2016).

Finalmente, mencionamos a Castoriadis (2013), a quien dedicamos mayor espacio por ser uno de los autores en los que sustentamos nuestro modelo interpretativo. El aporte principal de este filósofo consistió en destacar el papel crucial de lo imaginario en la constitución del orden social. En su teoría de la institución imaginaria de la sociedad criticó el pensamiento marxista ortodoxo, por otorgar a la economía una importancia demasiado central y determinista en la conformación, funcionamiento y evolución de las sociedades; y por hacer del desarrollo de la técnica el único motor de la historia. Esta visión presentaba para Castoriadis (2013) varias limitaciones: por un lado, la de asumir la naturaleza humana como esencialmente inalterable y supeditada a motivaciones estrictamente económicas; y por otro, la de desconocer la capacidad imaginativa y creativa de los individuos para instituir sus propias sociedades y subvertirlas.

En contraposición a dicho pensamiento, este filósofo resaltó el rol primordial de lo no causal en el surgimiento y funcionamiento de lo histórico social: “La historia no puede ser pensada según el esquema determinista (ni, por otra parte, según un esquema <<dialéctico>> simple), porque es el terreno de la creación” (Castoriadis, 2013, p. 72). En ese sentido, recalcó la función de la imaginación radical como instituyente de lo real. Para Castoriadis dicha imaginación es capaz de generar representaciones y fantasmas que no derivan de la percepción, y que no están sujetas a un fin predeterminado (Cabrera, 2006). Para sustentar este planteo, postula una ontología de los magmas, orientada *hacia y por* la idea de la creación (Cabrera, 2006). El magma aparece como “fuente inagotable de nuevas significaciones” y como manantial de sentido a partir del cual se instituyen nuestras sociedades. Del magma se puede extraer, o en él se pueden construir indefinidas formas conjuntistas de significaciones imaginarias que dan sustento a su vez, a infinitas posibilidades de formas sociales.

Para este filósofo las *significaciones imaginarias sociales* son “significaciones” porque son sentido, “sociales” porque existen en y por lo social, e “imaginarias”, no como algo que

denota falsedad y que no corresponde con la realidad, sino en relación con lo imaginario como “capacidad de creación que permite ordenar y de algún modo dar existencia a lo real” y como “aquello que no puede derivarse ni de lo real ni de lo racional” (Cristiano, 2012, p. 24). Como ejemplo clarificador de este punto tenemos el hecho de que actualmente creamos casi ciegamente en el valor de la dominación técnica del mundo, en contraste con la creencia de los hombres antiguos en las ninfas que habitaban los árboles del bosque; ninguna de las dos creencias surgen de manera directa e inevitable: “En los árboles del bosque como tal no hay nada que los vincule ni con la voluntad de explotarlos para producir muebles y producir riqueza, ni con el sentimiento de protección que los antiguos asociaban a las ninfas” (Cristiano, 2012, p. 24).

En esa vía, las significaciones imaginarias no constituyen el calco o el reflejo de un mundo real, “ni tampoco algo sin ninguna relación con un cierto ser así natural” (Castoriadis, 1993, p. 304). Son el resultado a la vez de lo que Castoriadis denominó el colectivo anónimo y de la intervención de lo histórico social; es decir, son consecuencia de lo arbitrario pero también de condiciones históricas concretas, las cuales a su vez, son generadas también por el magma de significaciones imaginarias sociales. De ese modo, el filósofo se ubica en un punto intermedio entre el determinismo economicista y lo completamente indeterminado; y “elimina cualquier opción de pensar el orden institucional como definitivo y (...) historia como irreversible” (Sánchez Capdequí como se cita en Cabrera, 2006).

Al concebir lo social como institución, Castoriadis asume la existencia de <<lo real>> como instituyente y como instituido. Lo *instituyente* se refiere a aquello que crea las significaciones imaginarias, y por ende, a lo que engendra el cosmos social; esto es, el magma de lo imaginario social. Lo *instituido*, por su parte, alude a las significaciones imaginarias ya fijadas en instituciones cristalizadas, sedimentadas y relativamente estables (se dice *relativamente* por el carácter inestable del cosmos social y por el carácter dinámico de la vida social e institucional) (Cristiano, 2012). Desde esta perspectiva, las cosas sociales, o lo que conocemos como <<real>>, son cosas y son reales “en la medida en que <<encarnan>> -o mejor, figuran y presentifican- significaciones sociales” (Castoriadis, 1993,

p. 306-307). En este punto Castoriadis distingue entre significaciones centrales y significaciones segundas; las primeras “conforman el núcleo de identidad de la sociedad en cuestión”, siendo “articulaciones de sentido últimas, más sustantivas que las demás, en el sentido de que están en la base y presupuestas por las otras” (Cristiano, 2012, p. 26) o sea, las segundas. Cristiano (2012) pone como ejemplo para las sociedades cristianas la significación central “Dios” de la que se derivan unas significaciones segundas relacionadas con los rituales religiosos, formas de vestir, etc.

En síntesis, desde esta mirada, lo imaginario social, como magma, se constituye en el espacio instituyente de sentido por excelencia; en el constructor, a través de las significaciones sociales, de las sociedades tal y como las conocemos; y en el proveedor de símbolos, imágenes y representaciones con las cuales podemos subvertir lo existente. El acceso analítico a dicho imaginario sólo es posible a través de sus significaciones segundas, es decir, por medio de los discursos y las prácticas sociales en las que aquel se ha instituido. En este punto es necesario distinguir la visión ontológica de Castoriadis de un posible abordaje hermenéutico (Cabrera, 2006), que dicho autor no suministra, pero que proponemos y desarrollamos más adelante.

Los planteamientos de los cuatro autores que reseñamos han proporcionado importantes elementos para la estructuración de la categoría de lo imaginario, y para la configuración de un campo multidisciplinar para su estudio. El camino que abrieron, inicialmente en Francia y luego en otros países de Europa y América Latina, con resistencias todavía en el mundo académico anglosajón y germánico, sigue la ruta de oposición al canon epistemológico positivista, resaltando el papel que desempeñan las creencias, las representaciones, las imaginaciones y ensoñaciones en el tejido cultural de una sociedad; y el de las significaciones subjetivas que los actores sociales le asignan a sus acciones (Aliaga y Carretero, 2016). Del mismo modo, señala la función primordial de lo imaginario en el ejercicio y la configuración del poder, especialmente el político, ya no como mero adorno de las relaciones económicas y políticas, vista por mucho tiempo como las únicas “reales” (Baczko, 1999).

Con sus particularidades internas, los diversos enfoques actuales sobre lo imaginario concuerdan en el reconocimiento de dos aspectos centrales: su carácter social y la pluralidad de sus manifestaciones. El adjetivo social que acompaña lo imaginario hace referencia a dos aspectos de la actividad imaginante: por un lado, la que se refiere a la “producción de representaciones globales de la sociedad” y de todo lo que tenga que ver con ella, por ejemplo, las relaciones de jerarquía, de dominio y de conflicto que se dan entre los sujetos o las instituciones; y por otro lado, a la que se realiza como fenómeno colectivo (Baczko, 1991). El dispositivo imaginario proporciona a una comunidad un “esquema colectivo de interpretación” de las complejas y diversas experiencias individuales; la “codificación de expectativas y esperanzas”; la “fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano”; y la producción de imágenes sobre el futuro (Baczko, 1991, p. 30). Esto es posible, en la medida en que lo imaginario organiza y domina el tiempo colectivo en el plano de lo simbólico; y de ese modo, se constituye como una de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva (Baczko, 1991).

Por su parte, la expresión plural de imaginarios sociales indica la variación de su producción y expresión de una sociedad a otra, de un tiempo histórico a otro y de un espacio a otro. Los imaginarios son resultado de procesos sociales e historias concretas, de contextos particulares y de la interacción de agentes específicos; así, se sedimentan pero también se modifican en el tiempo. En ese sentido, por medio de los imaginarios sociales cada colectividad “designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del ‘jefe’, el del ‘buen súbdito’, el del ‘valiente guerrero’, el del ‘ciudadano’, el del ‘militante’, etcétera” (Baczko, 1991). De este modo Cegarra (2012) propone definir esta categoría como

esquemas interpretativos de la realidad; socialmente legitimados; con manifestación material en tanto discursos, símbolos, actitudes, valoraciones afectivas, conocimientos legitimados; históricamente elaborados y modificables; como matrices para la cohesión e identidad social; difundidos fundamentalmente a través de la escuela, medios de comunicación y

demás instituciones sociales y; comprometidos con los grupos hegemónicos. (Cegarra, 2012, p.1).

No obstante los avances en los desarrollos teóricos sobre los imaginarios sociales, la definición y el abordaje metodológico de dicho término genera aún bastantes discusiones, e incluso confusiones con nociones familiares como la de representación social. Para proporcionar mayor claridad conceptual, consideramos conveniente hacer una revisión del enfoque de las representaciones sociales y distinguirlo de la perspectiva y conceptos particulares en los que se sustenta nuestra investigación.

2. Representaciones sociales y lo imaginario social

Como lo mencionamos al comienzo de este capítulo, en muchas ocasiones se hace referencia al enfoque de los imaginarios sociales y al de las representaciones de manera indistinta o se usan ambas expresiones como sinónimos. Sin embargo, encontramos resistencias por parte de estudiosos de ambas posturas a una posible homologación conceptual (Girola, 2012). El argumento principal a la hora de defender la distinción entre los dos enfoques consiste en que cada uno de ellos asienta sus raíces en tradiciones disciplinarias y epistemológicas distintas, y en ese sentido, tienen intereses y ponen en práctica abordajes y metodologías divergentes.

La perspectiva teórica de las representaciones sociales tiene su origen en los estudios adelantados, en la década del sesenta del siglo XX y desde el campo de la psicología social, por Serge Moscovici. Este autor retomó, con algunas variaciones, el concepto de representaciones colectivas de Durkheim, así como los aportes de Berger y Luckman en torno a la construcción social del conocimiento para dar forma a su planteo. Durkheim usó la noción de representaciones colectivas para hacer referencia a la especificidad del pensamiento social en relación al individual, particularmente para señalar la primacía e influencia del primero sobre el segundo (Moscovici, 1979). Es decir, para aludir a las ideas o

pensamientos compartidos por los miembros de un grupo o de una sociedad, en relación con el mundo en el que viven; y a las manifestaciones espirituales que emergen de su interacción social cotidiana, de su compartir y construir en común (Girola, 2012). Tales ideaciones colectivas, como también las llamó, podrían evidenciarse en los refranes, dichos populares, mitos, leyendas, creencias religiosas, formas artísticas, ceremonias, celebraciones, entre otros.

Para Durkheim las representaciones colectivas se impondrían a los individuos como algo dado, casi natural o de difícil cuestionamiento, determinando sus formas de comprensión del entorno y su relacionamiento con los demás (Araya, 2002); es decir, definiendo radicalmente la configuración de sus representaciones individuales. Moscovici discrepó con esta línea sociológica determinista (Araya, 2002). Admitió la incidencia del entorno social en la construcción de las creencias e ideas de los sujetos, pero no la reconoció como determinante o constrictiva. Para este autor las personas construyen y, a la vez, son construidas por la realidad social (Araya, 2002); y en esa medida, la producción de significaciones se desarrolla en una ida y vuelta entre lo social y lo individual. Para estudiar esta dinámica, el término ‘colectivo’ empleado por Durkheim le resultaba bastante restrictivo. Moscovici advirtió que las representaciones eran colectivas solo en la medida en que aparecían “encarnadas en la comunidad en donde son compartidas homogéneamente por todos sus miembros” (Moscovici como se cita en Girola, 2012, p.443). No había cabida en ese concepto para la multiplicidad y diversidad de representaciones de lo social, que continuamente se generan y se renuevan como resultado de la interacción y relacionamiento permanente de diversos grupos sociales. De ahí que introdujera la expresión representaciones sociales, a las que definió como:

sistema(s) de valores, ideas y prácticas con dos funciones dobles; primero, establecen un orden que capacita a los individuos para orientarse en su mundo material y social y dominarlo, y segundo, hacen posible la comunicación (...) entre los miembros de una comunidad proveyéndoles de un código para nombrar y clasificar de manera no ambigua los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y de grupo. (Moscovici como se cita en Moñivas, 1994, p. 411).

La propuesta teórica de Moscovici también es resultado de sus críticas a la perspectiva cognitivista de la psicología, la cual, en su interés por comprender la manera en que los sujetos acceden al conocimiento de la realidad social, se focalizó en el estudio del individuo sin tener en cuenta las condiciones socio históricas en las que éste se encuentra inserto (Banchs como se cita en Araya, 2002). Frente a tal mirada restringida, Moscovici indica que en el proceso de asimilación que el sujeto tiene de su realidad, intervienen también otros sujetos como mediadores (Araya 2002); es decir, el conocimiento solo es posible por la interacción con otros. Igualmente, su postura se aleja de la tradicional división propuesta por la línea behaviorista, entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer. Moscovici señaló la inexistencia de división o distinción alguna entre los universos exterior e interior del individuo; el objeto estaría inserto en un contexto activo y sería concebido en cierta medida por un individuo o un colectivo, como extensión de su comportamiento y sus actitudes (Abric, 2001). Esto significa, por ejemplo, que la opinión de una persona acerca de un objeto o una situación de su entorno, constituye ese mismo objeto y esa misma situación; o sea el objeto existe, no por sí mismo, sino para alguien concreto (Abric, 2001).

Desde este pensador en adelante se han desarrollado múltiples definiciones de las representaciones sociales, con algunas variaciones entre sí. Para tener una idea del concepto en tiempos más recientes, parafraseamos la definición propuesta por Girola (2012): construcciones simbólicas que emergen de las prácticas e interacciones de los sujetos, las cuales les posibilitan interpretar su mundo, inciden en su comportamiento y accionar, posibilitan su comunicación, y dependen en cierta medida de las posiciones sociales y de clase de las personas en cuestión. Abric (2001) delimita así cuatro grupos de funciones de las representaciones sociales: las de saber, que permiten conocer y comprender la realidad; las identitarias, que ubica a los individuos en el campo social y posibilitan la existencia de la especificidad de los grupos sociales; las de orientación, que dirigen o guían los comportamientos o las prácticas; y las justificadoras, que sustentan o defienden comportamientos o actitudes.

Jodelet (1986), por su parte, señala dos elementos que permiten acotar el concepto de representación social: por un lado, que esta se define por un contenido (informaciones, imágenes, actitudes, creencias) relacionado con un objeto específico, es decir, un suceso, un personaje, un trabajo, un lugar; y por otro, que siempre será una representación de un sujeto en relación con otro sujeto. Esto quiere decir que la representación responde al posicionamiento de los sujetos desde el punto de vista social, económico y cultural. Para la autora “toda representación social es representación de algo y de alguien” (Jodelet, 1986, p. 475). Flament (2001) va en la misma línea al precisar que “una representación social es un conjunto organizado de cogniciones relativas a un objeto, compartidas por los miembros de una población homogénea en relación con ese objeto” (p. 33). Girola (2012) complementa esta postura al indicar que las representaciones sociales implican la selección y el resaltamiento de ciertas características de un objeto, situación o idea determinada; las cuales determinan y naturalizan la percepción que sobre dichos elementos tiene un grupo social. En ese sentido, las representaciones posibilitan modelos interpretativos de la experiencia que pueden convertirse en estereotipos, prejuicios o clichés (Girola, 2012). Por lo anterior, es bastante común encontrar que las investigaciones en este campo indaguen las representaciones sociales que construyen ciertos actores sobre otros sujetos, hechos sociales o elementos concretos, por ejemplo, las producidas por estudiantes universitarios en relación con el b-learning, las de la población adulta acerca de la salud y la enfermedad; la de los profesores universitarios acerca de la práctica docente; la de los jóvenes sobre la política; la de la prensa sobre los pueblos indígenas, entre muchos otros.

Como hemos visto hasta ahora, tanto el enfoque de lo imaginario social como el de las representaciones sociales dan cuenta de la dimensión simbólica y significativa de la realidad; los dos parten de considerar la sociedad como obra de la acción humana y proporcionan elementos de orden analítico para comprender las relaciones humanas en general y las creencias o ideas que las sustentan. ¿Qué distinciones podemos identificar entre ellos? En primer medida, es necesario precisar que en este trabajo entendemos lo imaginario social, siguiendo a Castoriadis, como “potencia *magnética* y fuente de todo lo que el ser humano se da como significado y sentido” (Cabrera, 2006, p. 23 - 24); es decir, como la condición de

posibilidad y de institución de lo social o de lo que conocemos como real. Su funcionamiento se da a partir de una constelación abigarrada de significaciones imaginarias sociales que lo integran y a las que él mismo da existencia. De acuerdo con Cabrera (2006) estas significaciones organizan lo que importa, lo que es valioso y lo que es deseable socialmente; funcionan como legitimadoras de los sistemas de poder y del sentido del orden social. En esa vía, ejecutan tres tareas principales: La de “estructurar las *representaciones* del mundo en general (...) sin las cuales no puede haber ser humano”; la de “designar las *finalidades* de la acción imponiendo lo que hay que hacer y lo que no”; y finalmente, la de definir “los tipos de afectos característicos de una sociedad”. (Cabrera, 2006, p. 70 -71).

Lo imaginario social y sus significaciones operan a partir de procesos permanentes de institución, sedimentación y subversión de la realidad. Aquí comprendemos a la institución como “red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario” (Castoriadis como se cita en Cabrera, 2006, p. 68). Esto quiere decir que desde lo imaginario social se engendran múltiples formas organizativas políticas, sistemas económicos, tradiciones y prácticas culturales, que no responden en su totalidad a causas funcionales específicas, ni son el resultado estricto del actuar deliberado de la humanidad, sino que en parte son producto del azar y de la no causalidad (Castoriadis, 2013). Así mismo, que lo originado desde allí es susceptible de ser trastocado, transformado y sustituido.

En segunda instancia, asumimos a los imaginarios sociales como expresión de lo imaginario social, particularmente de las significaciones imaginarias segundas a las que se refiere Castoriadis (1993). Como lo mencionamos en páginas anteriores, en su ontología de los magmas -por medio de la cual este filósofo explica la existencia y configuración de lo real, o en sus palabras, la institución de la sociedad- Castoriadis distingue dos tipos de significaciones: las centrales y las segundas. Estas son denominadas así, no en un sentido cronológico de surgimiento o de producción, ni en un orden de importancia, sino para vislumbrar analíticamente su posición en relación al magma de lo imaginario y a la posibilidad de acceso a las mismas. Las centrales se manifiestan a través de las segundas, las

cuales están más al alcance del analista o del intérprete a través de materialidades como discursos, prácticas e instituciones. En este sentido, podemos decir que al transitar de las significaciones centrales hacia las segundas, nos movemos de una dimensión más ontológica a una propiamente hermenéutica (Cabrera, 2006).

Desde este punto de vista, articulamos una definición operativa de imaginarios sociales así⁸: constelación de imágenes, símbolos, sentimientos, creencias e ideas, que (1) surgen y circulan en una sociedad determinada como resultado de creaciones, herencias y transferencias colectivas relativamente conscientes; (2) revelan lo que importa, es valioso y deseable socialmente; (3) se transforman en una multiplicidad de ritmos; (4) generan significados racionales, conscientes y explícitos, y también irracionales, inconscientes e implícitos; (5) dan lugar a producciones estéticas, literarias, morales, políticas, religiosas y científicas; (6) configuran diferentes manifestaciones de memoria colectiva y de prácticas sociales; y (7) su autoría no puede restringirse a un grupo o sector social específico.

Podemos afirmar entonces que la categoría de los imaginarios sociales⁹, en su estrecho vínculo con lo imaginario social, aparece en un nivel distinto de análisis y de interpretación del de las representaciones sociales. El abordaje de estas, en gran parte de los casos, implica especificar el grupo social concreto que las produce, así como el hecho, objeto, colectivo humano o momento al que hacen referencia; se asume que tienen una fuente definida y acotada. De esta manera, su estudio nos permite identificar las informaciones, creencias y actitudes que ciertas colectividades tienen sobre un tema específico; así mismo, comprender afinidades, simpatías, disparidades, antipatías y prejuicios que generan las acciones, los discursos o las decisiones que entran en juego en un entorno particular.

El estudio de los IS por su parte, entraña entenderlos como una articulación de significaciones que no puede ser adjudicada a un actor o colectivo social específico, y cuyo

⁸ Esta definición está fundamentada principalmente en la propuesta de Escobar (2000) y en los planteos de Cabrera (2006).

⁹ En este apartado usaremos las abreviaturas IS y RS para hacer referencia a las expresiones imaginarios sociales y representaciones sociales respectivamente.

nacimiento no puede ser enclavado en una única fuente discursiva, espacial o temporal; por el contrario, requiere abordarlos como la orquestación de significaciones legadas por generaciones pretéritas a través de múltiples medios y dispositivos, sedimentadas en el tiempo, pero también retomadas, alimentadas y transformadas por múltiples colectividades del presente. Debido a que los IS atraviesan diversos espacios y materialidades simbólicas; y a que no se revelan únicamente por medio de “afirmaciones o postulados sino, ante todo, en imágenes en un sentido amplio; en la dimensión lingüística, como metáforas y metonimias y, en lo paralingüístico, a través de diversas imágenes que van desde los gestos propios de una cultura hasta el arte, la publicidad, el cine y las diversas formas de representación gráfica de lo que se llama realidad y de las creencias” (Cabrera, 2006, p. 52); su estudio difícilmente puede delimitarse a un corpus cerrado, y completamente definido *a priori*; por el contrario, requiere la aproximación a un conjunto heteróclito y siempre abierto de discursos, entendidos en su acepción más integradora, así como un rastreo de indicios por fuera de la materialidad de dichos textos.

Para los objetivos trazados en esta investigación, consideramos apropiado trabajar desde la perspectiva de lo imaginario social, tomando en cuenta particularmente algunos elementos metodológicos de la propuesta analítica interdisciplinar con enfoque comunicativo de Cabrera (2006), y ciertos conceptos del análisis cultural. Un estudio de este tipo nos permitió, aproximarnos a las manifestaciones y encubrimientos actuales de la raza y del racismo, comprendiéndolos como parte de un entramado simbólico de largo aliento; como un conjunto de ideas, imágenes, sentimientos, deseos y anhelos, cuyas raíces significativas se remontan siglos atrás, pero siguen cubriendo y atravesando como una especie de red los lenguajes y sentidos del presente. Presentamos a continuación nuestro modelo analítico – interpretativo.

3. Marco analítico – interpretativo

Existen múltiples métodos para el estudio de lo imaginario, construidos desde distintas disciplinas: la crítica literaria, la antropología, el psicoanálisis, la filosofía, entre otras. Gran

parte de ellos integran diversos tipos de abordaje que oscilan entre dos polos¹⁰: el de la semiótica estructural y el de la hermenéutica simbólica. La primera se desarrolló a partir de la lingüística y de la crítica literaria con el interés de dilucidar el uso de las imágenes en la novela, la poesía y el teatro; y se diversificó durante el siglo XX planteando una opción subjetivista y otra más objetivante. La subjetivista le otorga prelación a la comprensión del autor o creador; y le asigna al lector o receptor un papel determinante en la interpretación de las imágenes; la objetivante, por el contrario, limita el papel de los actores y asume el imaginario literario como determinado por los signos lingüísticos, sus propiedades combinatorias y comunicativas. Su visión más radical, se interesa por definir modelos positivistas que expliquen el funcionamiento de lo imaginario. Ejemplo de ello es el trabajo de Propp quien identificó en los cuentos rusos una morfología en la que aparecen 31 funciones aplicadas a siete clases de personajes; así mismo, Lévi-Strauss quien aplica dicho método para el estudio de las mitologías de los indios de América, las cuales podrían “ser analizadas como partituras musicales regidas por algoritmos matemáticos, en la medida en que cada mitema o unidad de sentido se ve unido a otro por una ley de oposición y que las parejas de opuestos se encuentran ellas mismas sometidas a nuevas oposiciones simétricas” (Wunenburger, 2008, p. 30).

Por su parte, la hermenéutica simbólica se sustenta en la interpretación comprensiva de lo imaginario. En un primer momento fue desarrollada para acercarse a los textos mítico-religiosos, los cuales tienen la cualidad de ser objeto de múltiples interpretaciones. Desde entonces generó dos posibles abordajes, cuyos métodos y objetivos pueden identificarse aún en la actualidad: uno que se preocupa por rastrear e identificar en los textos estudiados, un sentido último, definitivo y verdadero, en medio de los múltiples sentidos aparentes, difusos y engañosos que supuestamente lo encubren; y otro al que le interesa “reconstituir, a través del acto de lectura, los sentidos desnivelados y ocultos de un texto, su multiplicidad y su riqueza, para actualizarlos en diferentes campos y momentos de la experiencia humana” (Wunenburger, 2008, p. 31). En esta perspectiva adquiere relevancia el estudio e

¹⁰ Lo desarrollado en esta sección se sustenta en lo planteado por Wunenburger, 2008.

interpretación de los símbolos, particularmente en su íntima relación con lo sagrado y lo religioso. Entre estos dos polos de acercamiento a lo imaginario, se encuentra un enfoque inspirado en el psicoanálisis que retomó la vía de la interpretación, como el caso de Jung; y la de la formalización, como Lacan.

En vista de que el objetivo principal de este trabajo consistió en buscar, en una serie de discursos oficiales, la presencia de un fenómeno social que difícilmente aparecería en ellos de forma manifiesta y explícita: el racismo hacia las sociedades indígenas, la perspectiva hermenéutica nos resultó de bastante utilidad. En ese sentido, retomamos algunos elementos del modelo interpretativo crítico planteado por Cabrera (2006), el cual se erige como una posible concreción metodológica de abordaje de lo imaginario social que Castoriadis postula desde una visión puramente ontológica; y que resulta de un acercamiento a lo imaginario en relación con dos elementos cruciales que lo conforman: la imaginación y las significaciones sociales. La primera, entendida desde una perspectiva filosófica y psicoanalítica, en su dimensión de fantasía, potencia creativa y potencia cognoscitiva individual; pero también como contenido, como elemento reproductivo y cultural. Las segundas, asumidas desde un enfoque principalmente sociológico, como “significados aceptados e incuestionables por una sociedad”, y además, como “matriz” de dichos significados (Cabrera, 2011, p. 178). Las significaciones sociales son, de esta manera, “a la vez, el espacio y el modelo en el que, y según el cual se conciben y alimentan nuevas significaciones (...) [y] en el que se interpretan las continuidades, las discontinuidades y los acontecimientos, y desde donde se reúnen, se separan, se interpretan y se <<dejan pasar>> los <<hechos>>” (Cabrera, 2011, p. 178).

Desde este enfoque, los productos culturales susceptibles al análisis se asumen contruidos, puestos en circulación y consumidos como parte de una amplia red de significaciones imaginarias sociales; en esa medida, Cabrera propone interpretarlos desde la doble polaridad de lo imaginario: Una que se establece en relación al orden social, es decir, al papel que cumplen tales productos culturales, y las significaciones de las que están hechos, en la conservación de lo existente o en el cambio social; en términos de Castoriadis, a su institución o a su subversión. En esta polaridad, y retomando aportes de Manheim y de

Ricoeur, Cabrera ubica por un lado la cuestión ideológica y, por otro, la utópica. La dimensión ideológica es entendida como sociedad instituida y la utópica como sociedad instituable. Esta relación pone en evidencia el carácter conflictivo de lo imaginario social y exige que el analista o intérprete preste suficiente atención a los elementos sociales que allí intervienen. La segunda polaridad, sustentada en lo temporal, liga lo memorial con las esperanzas de una sociedad; aquí se constituye un espacio de fuerzas que se mueven entre el polo de la memoria y el mito, y el de la esperanza y la escatología: “un campo en permanente tensión entre lo progresivo y lo regresivo, lo lineal y lo circular, la salvación y la vida” (Cabrera, 2011, p. 183). El modelo puede ser esquematizado de la siguiente manera: 64

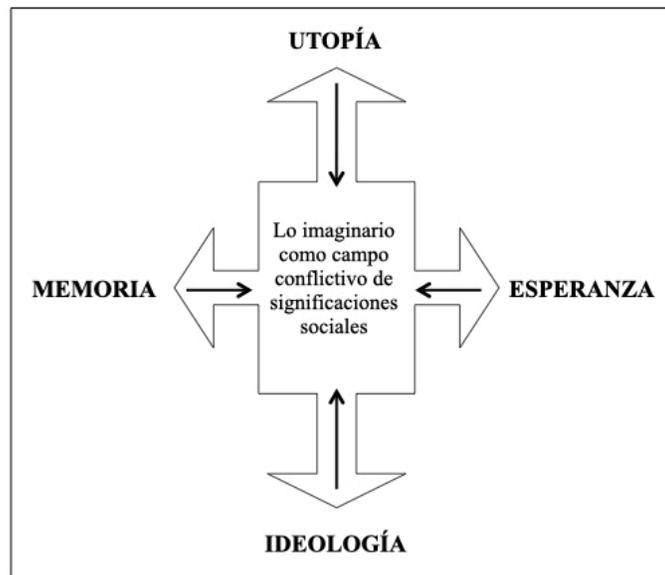


Figura 1. Imaginario social como campo de fuerzas instituyentes y temporales. Fuente: Cabrera, 2011, p. 184.

El ejercicio interpretativo en esta vía no se reduce a una “hermenéutica contemplativa”, sino que se asume como una “herramienta del análisis social crítico” (Cabrera, 2011, p. 173) del campo de fuerzas interactivo y en tensión de lo imaginario. Consiste en una forma peculiar de pensar y de seguir la ruta que nos indica un discurso –producto cultural–, ruta que aparece como “circulación discursiva, es decir, como comunicación” (Cabrera, 2011, p. 187). Aquí la comunicación es entendida como “el medio *a través* del cual” pero sobre todo “como el espacio *en* el cual la sociedad se imagina, se piensa y se hace así misma”; el sistema comunicativo se instituye como dimensión en donde se producen las significaciones sobre lo

real, lo importante y deseable para un orden social (Cabrera, 2006, p. 16). El proceso de interpretación nos conduce entonces a explorar en los productos culturales o discursos, las huellas de ese desplazamiento discursivo y del contexto o condiciones sociales de su producción; a ‘sumergirlos’ en el tejido de lo imaginario social de un momento y espacio determinado para determinar sus orígenes y su evolución.

Cabrera (2006) propone llevar a cabo esta tarea en dos vías: Desde lo imaginario social y como imaginario social. La primera indaga por el trasfondo sociohistórico y por las matrices imaginarias sociales que posibilitan los discursos o fenómenos objeto de estudio. En nuestro caso, por aquellas que se constituyen en fuente del racismo que aparece, se encubre y funciona hoy en día hacia las sociedades indígenas en el marco de las políticas educativas. Es decir, por el conjunto de significaciones imaginarias instituidas en marcos históricos y culturales de largo aliento que configuran lo que podríamos denominar matrices imaginarias raciales. Para acceder a ellas fue necesario llevar a cabo un ejercicio de aproximación genealógica en tres sentidos: primero, en relación a la construcción de las imágenes y creencias predominantes sobre el/lo indio desde el punto de vista de Occidente, particularmente en su momento constitutivo, el del ‘descubrimiento’ y la Conquista de América. Segundo, en relación a la construcción de una alteridad racial indígena específica en el marco de los procesos de configuración de la nación colombiana entre los siglos XIX y XX. Y finalmente, en la redefinición de los imaginarios del indio en su vínculo con la emergencia a nivel internacional, a fines del XX, de las políticas y los discursos sobre el multiculturalismo.

Esta fase de la investigación, que desarrollamos en la segunda parte del trabajo, se llevó a cabo por fuera de la materialidad de los discursos de las políticas educativas y se valió de investigaciones históricas, sociológicas y antropológicas previas en las que se aborda la cuestión de lo racial y de lo indígena en Colombia. Ella nos permitió identificar los elementos imaginarios y simbólicos cruciales en la constitución de la raza y del racismo hacia las sociedades indígenas en distintos momentos de la historia política y cultural colombiana, así como identificar continuidades, renovaciones, transformaciones y rupturas

entre dichos elementos a lo largo del tiempo, especialmente en relación con el momento temporal actual. La segunda vía propuesta por Cabrera, la cual presentamos en la tercera parte de este trabajo, consiste en abordar lo indígena como imaginario social en el conjunto de discursos definidos para el estudio. Es decir, como parte de las creencias, imágenes, afectos y deseos de una sociedad concreta en una temporalidad determinada. Teniendo en cuenta que la configuración de la idea de lo indígena ha estado estrechamente vinculada a la construcción de la nación, la pregunta central en este punto fue: ¿Cuáles son los imaginarios sociales que sobre lo indígena y sobre la nación colombiana predominan en un conjunto de políticas educativas formuladas en Colombia entre 2006 y 2016?

Para la exploración de los imaginarios sobre la nación nos preguntamos por las imágenes, los afectos, los deseos, las creencias y los anhelos de sociedad que reflejan y promueven las políticas educativas; la manera en la que muestran, imaginan y definen un nosotros concreto y particular (Castoriadis referenciado por Cabrera, 2006). Así mismo, interrogamos sobre el tipo de ciudadano ideal que se plantea educar para dicha nación, los valores principales que se promueven y los ideales a conseguir. Para la indagación de los imaginarios sociales en relación con las sociedades indígenas, por su parte, nos planteamos: ¿con qué palabras, símbolos e imágenes se presentan? ¿qué significan para la sociedad mayoritaria? ¿qué sentimientos despiertan? ¿qué decisiones y acciones se realizan en su nombre? ¿con relación a qué conjunto de significados y de valores se las nombra? ¿qué se estimula a pensar, imaginar, desear sobre ellas?¹¹ Como lo señalamos en páginas anteriores, asumimos una noción de imaginarios sociales, cuyo origen no se restringe al accionar o agencia de un actor social concreto, sino a una multiplicidad de elementos socio históricos, simbólicos y arbitrarios de un contexto determinado.

Para establecer la presencia de la raza y de elementos de racismo o de colonialismo interno en los imaginarios identificados, adelantamos un proceso de análisis en relación a dos dimensiones: la temporal y la institucional. En el primer caso, investigamos el aspecto

¹¹ Estas preguntas se basan en las formuladas por Cabrera (2006) en *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*.

‘memorial que es fuente de pervivencia de imágenes, simbolismos y definiciones’ (Cabrera, 2006, p. 116). Identificamos en las políticas educativas las memorias que construyen y divulgan sobre la nación colombiana del pasado: cómo se definió, qué actores intervinieron y qué propósitos se plantearon; y sobre las sociedades indígenas: cómo se recuerdan y qué lugar se les asigna en la escala social del pasado. Así mismo, revisamos la manera como la nación colombiana y las sociedades indígenas se muestran en el presente: cómo se configura la nación colombiana hoy en día, cómo se definen las sociedades indígenas y qué significaciones permanecen del pasado. Finalmente abordamos las esperanzas, las expectativas y anhelos de futuro de la sociedad: qué nación o país promete la política educativa para el futuro, qué ideales, deseos y afectos configura; y cómo aparecen allí los pueblos indígenas.

En cuanto a la segunda dimensión, la institucional, indagamos, por una parte, las formas de legitimación social de los relatos sobre la nación colombiana y las sociedades indígenas; y por otra, los elementos utópicos que posibilitan la canalización de las necesidades del cambio social (Cabrera, 2006). Consideramos: ¿qué aspectos históricos coadyuvaron a que se hayan institucionalizado unas visiones particulares sobre lo que es y debe ser la nación colombiana, así como de lo que se entiende por sociedades indígenas? Del mismo modo, ¿qué imaginarios sociales plantean nuevas miradas y posibilidades de cambio a lo instituido? Para ello, rastreamos en los imaginarios sociales identificados indicios, huellas o vestigios de las imágenes, símbolos, ideas y afectos cruciales que sobre lo indígena, como categoría racial, prevaleció en las matrices de sentido que identificamos en los tres horizontes históricos anteriormente mencionados: el del descubrimiento y la conquista, el de la configuración de la República y de la institución de la mirada multiculturalista. Para lograr este propósito nos apoyamos en algunas categorías desarrolladas por Raymond Williams (2009) que desarrollamos a continuación.

3.1. Lo dominante, lo arcaico, lo residual y lo emergente en lo imaginario social

En su trabajo por configurar una teoría marxista de la cultura que pusiera en cuestión la dicotomía radical, sustentada por los analistas ortodoxos, entre una base determinante de la sociedad y una superestructura determinada, Williams (2009) puso en juego una serie de categorías que nos resultan de gran utilidad a la hora de abordar el funcionamiento, la institución y la subversión de los imaginarios sociales que sustentan la raza y el racismo. Así mismo para entenderlos como un campo de fuerzas en constante conflicto. Uno de los conceptos clave que dicho autor analiza es el de hegemonía, término socio político que ha estado sujeto a una larga y compleja discusión. La definición tradicional lo ha entendido como “dirección política o dominación, especialmente entre las relaciones entre Estados” (Williams, 2009, p. 142). El marxismo por su parte, extendió su operación a la relación entre clases sociales y, particularmente, al accionar de una clase dirigente. Más adelante, Gramsci le otorgó un sentido más significativo al distinguirla de la noción de dominio; para dicho pensador éste fenómeno se manifiesta en formas políticas, pero también a través de la coacción directa y efectiva en tiempos de crisis y vicisitud.

Para Williams (2009) el concepto de hegemonía adquiere mayor amplitud y alcance que los de cultura e ideología, cuando se entiende el primero como un “proceso social total” en el que los sujetos determinan por completo sus vidas y; el segundo, como un conjunto de significados, valores y principios que corresponden a la visión e interés de una clase social concreta. Lo plantea de ese modo, al señalar que la noción de hegemonía vincula dicho “proceso social total” con las distribuciones desiguales del poder en cualquier sociedad, y en ese sentido, con la disparidad de posibilidades que tienen los diversos actores involucrados a la hora de definir su propio rumbo. Así mismo, al indicar que lo que resulta crucial en la hegemonía no es únicamente el sistema de ideas y creencias compartido por un grupo social concreto –el cual puede ser abstraído como ‘concepción universal’ o ‘perspectiva de clase’-

sino el proceso social global vivido, estructurado por significados y valores específicos y dominantes.

La acepción de ideología que la asimila a la conciencia real, tanto de la clase dominante, como de la subordinada, limita la perspectiva de análisis del funcionamiento de la hegemonía en la sociedad. Consiste en una visión restringida que considera que la ideología de la clase dominante, se constituye en la conciencia de la clase subordinada; o en casos menos extremos, aparece como determinante de la conciencia de esta última. Desde esta perspectiva, sería la clase dominante la que concibe todas las ideas y pensamientos por el hecho de tener el control de los medios de producción. Para Williams (2009) esta postura es problemática, pues si bien es necesario tener en cuenta los significados, valores y creencias que una clase dominante genera y propaga, estos no determinan por completo el pensamiento y funcionamiento del orden social. En ese sentido, la hegemonía no corresponde únicamente “al nivel superior articulado de una ‘ideología’” ni a sus mecanismos de control como la manipulación o el adoctrinamiento; sino a un complejo sistema de significaciones y valores, constituyentes y constituidos, de un sentido de la realidad para buena parte de los miembros de una sociedad.

Para distinguir las definiciones abstractas y trascendentales, de las más prácticas y concretas de dicho concepto, Williams sugiere trabajar con los términos de lo hegemónico y lo dominante. Tal distinción resalta el hecho de que la hegemonía siempre será dominante, pero nunca en su totalidad; esto se debe a su funcionamiento como un “complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes” (2009, p. 149); que se renueva y modifica continuamente; y que es resistido, limitado y desafiado de forma permanente. De ahí que proponga los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa. En este punto pueden identificarse coincidencias con la polaridad propuesta por Cabrera (2006, 2011) con la que intenta esquematizar el accionar del campo de fuerzas de lo imaginario social y de sus significaciones imaginarias: Hay una tensión entre lo ya instituido en una sociedad y las presiones ejercidas para su alteración a través de la institución de otras posibilidades instituyentes. En esa medida, lo planteado por Williams

resulta bastante útil en términos analíticos para la comprensión del funcionamiento de las significaciones o imaginarios sociales hegemónicos.

Pero son otros los conceptos los que coadyuvan directamente a uno de los momentos de nuestro ejercicio de interpretación. Williams los postula concretamente para el estudio y análisis de la complejidad de los sistemas culturales y del funcionamiento en ellos de lo hegemónico. El primero de ellos es el que hace referencia a los rasgos dominantes y efectivos en una sociedad. Estos rasgos los entenderemos, desde lo imaginario, como las significaciones profundamente sedimentadas en lo social, como lo que se tiene por dado y casi naturalizado para gran parte de la población. El segundo, apela a lo residual, es decir, a elementos cuyo origen puede ubicarse en el pasado, que aún se encuentra activo de cierto modo en el presente, no como un elemento pretérito, sino como concretamente del presente. Constituyen una especie de remanente de alguna formación o institución social o cultural previa. Este concepto resultó bastante clave para nuestra investigación, ya que posibilitó identificar en los imaginarios acerca de lo indígena y de la nación colombiana, encontrados en la política educativa, la vigencia de elementos raciales surgidos e instituidos en momentos históricos pretéritos, los cuales se manifiestan con algunas adaptaciones: velados, camuflados o encubiertos.

Un tercer concepto, muy similar en la práctica al que acabamos de mencionar: el de lo arcaico. También constituye elementos culturales formados en el pasado pero que, a diferencia de lo residual, no tiene ningún funcionamiento efectivo como elemento del presente. Tiene existencia en la medida en que aparece en formas de recuerdo o referencia deliberada a tiempos anteriores, pero solo se limita a eso. Finalmente tenemos el elemento de lo emergente, el cual alude a nuevas significaciones, valores, creencias, formaciones o instituciones creadas de continuo; ya sea como alternativas a lo dominante, o como insumos para nuevas fases y formas de manifestación.

Estos conceptos reseñados operan en relación a un sentido específico. En esta investigación no los aplicamos para un análisis estricto del sistema o configuración cultural o del poder político que se ha establecido en Colombia, sino para vislumbrar el funcionamiento

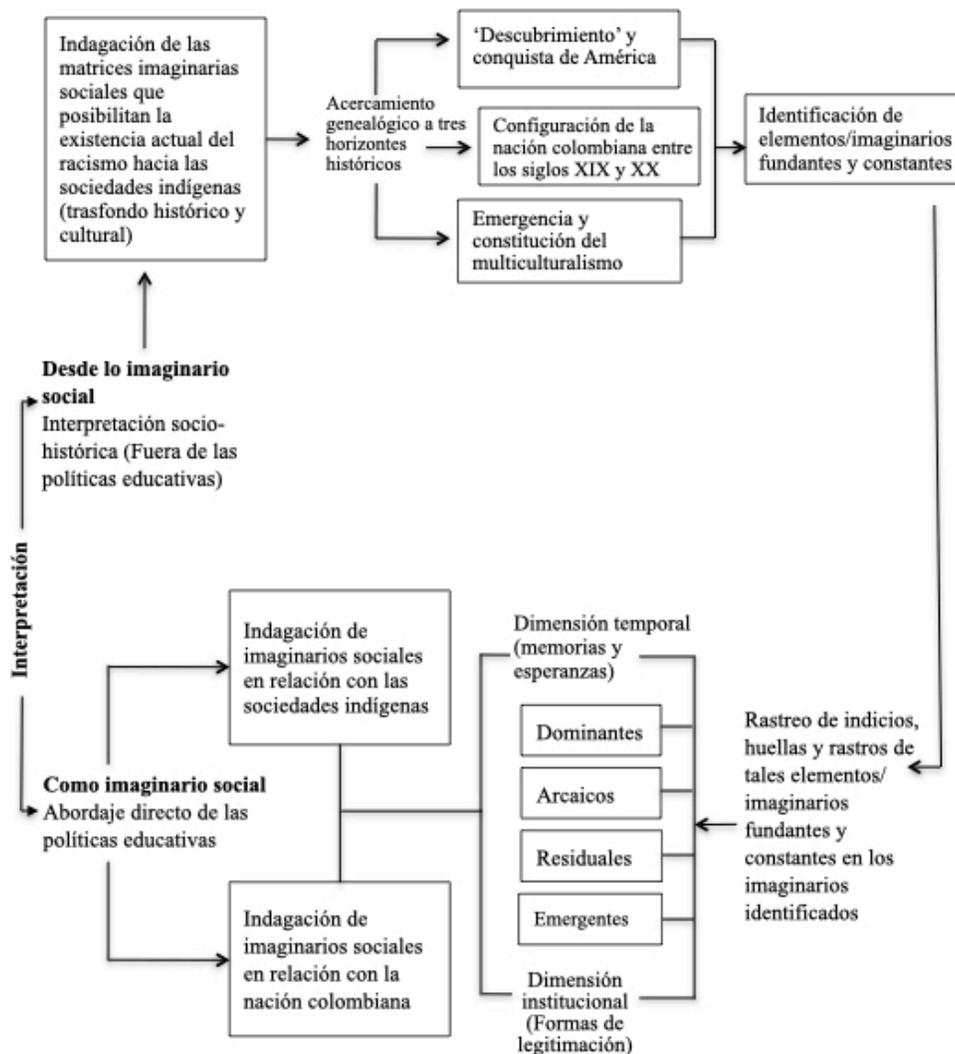


Figura 2. Proceso metodológico. Fuente: Elaboración propia

de las significaciones de la raza y de lo indígena en la actualidad. Nos planteamos así las siguientes preguntas: ¿Qué significaciones dominan hoy la comprensión de lo indígena y de qué manera lo hacen? ¿Qué significaciones residuales acerca de raza siguen activas en el presente? ¿aparecen de forma evidente y explícita, o funcionan de manera encubierta y soterrada? ¿Qué imaginarios, discursos y prácticas emergentes podemos identificar en torno a las relaciones raciales y al trato con lo indígena? ¿Fortalecen estas formas renovadas de racismo y discriminación hacia estas poblaciones o por el contrario afirman nuevas formas de sociabilidad subversivas?

Con el fin de resumir de manera práctica el procedimiento metodológico anteriormente presentado, incluimos el siguiente esquema:

3.2. Discursos que hicieron parte del estudio

Un trabajo de interpretación desde la perspectiva de lo imaginario social, tal como lo hemos planteado, conlleva la aproximación a un conjunto heteróclito de discursos (Cabrera, 2011) que aparecen a través de distintas materialidades, que se divulgan por diversos medios y que involucran acciones institucionales, políticas, empresariales, comunitarias o de la sociedad civil. Así mismo, implica la configuración de un corpus abierto de elementos a ser interpretados, el cual está sujeto a ser nutrido de forma permanente, de acuerdo a las pistas que vaya aportando el desarrollo de la investigación. En ese sentido, en esta investigación entendimos a la política pública educativa en un sentido amplio, conformada por una variedad de discursos, entre los que se encuentran, leyes, normas, decretos, planes, guías y textos escolares, pronunciamientos estatales, lineamientos curriculares, programas, planes, diagnósticos, evaluaciones, etc. Algunos fueron elaborados por funcionarios y expertos de instituciones públicas/estatales, como lo es el Ministerio de Educación Nacional; otros cuentan con la participación de maestros, padres de familia y diversos agentes de las comunidades educativas; otros constituyen lineamientos procedentes de organismos multilaterales externos; otros recopilan las recomendaciones de figuras destacadas en el ámbito literario, académico y artístico a nivel nacional; y otros plasman las posturas concretas del Gobierno Nacional.

En vista de la imposibilidad de abordar tales discursos en su totalidad, escogimos dos conjuntos de discursos. El primero, compuesto por dos textos normativos formulados con anterioridad al periodo de estudio (2006 - 2016) pero que, por un lado, siguen constituyéndose en discursos rectores para la elaboración de políticas, planes y proyectos educativos en Colombia; y por otro, fueron resultado de la simultánea formulación de una

agresiva política de apertura económica y el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica de la nación, en la década del 90 del siglo XX:

Documento	Descripción
Constitución Política de 1991	Reconoce por primera vez la diversidad cultural y étnica de la nación colombiana, y en ese sentido los derechos políticos y culturales de las sociedades minoritarias. Sustituye a la Constitución Política de 1886 que concebía a los pueblos indígenas como salvajes que debían ser objeto de civilización. Define a Colombia como un país pluriétnico y multicultural, oficializa las lenguas de los grupos étnicos en sus territorios, establece el derecho de los grupos étnicos con tradiciones lingüísticas propias a una educación bilingüe, institucionaliza la participación de las comunidades en la dirección y administración de la educación y establece el derecho que tienen a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”
Ley General de Educación (115 de 1994)	

Los documentos que hacen parte del segundo grupo fueron formulados entre el 2006 y el 2016. El orden en el que son presentados a continuación indican distintos niveles de aplicación (de mayor a menor) de los lineamientos incluidos en los documentos del primer grupo ya mencionado:

Documento	Descripción
Plan decenal de educación 2006 - 2016	Documento que compila los resultados de un ejercicio de planeación colectiva, en el que participan diversos sectores de la sociedad colombiana con el fin de determinar las grandes líneas que deben orientar el sentido de la educación en períodos de diez años. Se constituye en documento de referencia obligada para la formulación de los planes nacionales y territoriales de desarrollo y debe ser contemplado por las instituciones educativas del país en sus procesos de planeación, de acuerdo con lo previsto en el alcance que el Plan estipuló.
Plan sectorial de educación 2006 – 2010	Política educativa del segundo gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez.

Estándares básicos de competencias Ciudadanas, del Lenguaje, y de Ciencias Sociales.	Documentos que compilan los criterios que han sido definidos a nivel nacional para determinar si un estudiante, una institución educativa y el sistema educativo nacional cumplen con unas expectativas comunes de calidad.
Cartillas o guías de trabajo para docentes, elaboradas desde el Ministerio de Educación Nacional	Documentos que proporcionan orientación a los docentes de las instituciones educativas

El estudio de estos documentos nos permitió identificar la manera como los preceptos generales formulados en la Carta Política colombiana, como norma de amplio alcance, y la Ley General de Educación, como norma rectora, fueron adquiriendo otras formas y visos particulares, a medida que su posibilidad de ejecución se fue plasmando, delineando y concretando con mayor precisión.

En el siguiente apartado daremos inicio al primer momento de interpretación.

Parte 2. Interpretación desde lo imaginario social: configuración de lo indio en occidente y en la nación colombiana

De acuerdo con lo planteado en el capítulo anterior, en esta parte de nuestro trabajo llevamos a cabo un ejercicio de aproximación genealógica que nos permite, por un lado, identificar las matrices imaginarias a partir de las cuales se originaron e instituyeron las creencias históricas predominantes acerca del indio, desde el punto de vista de Occidente; y por otro, establecer las ideas y prácticas más determinantes que en torno a aquél y a la raza han sido instituidas en Colombia en el marco de su construcción como configuración nacional: tanto en sus primeras décadas como República, como en los tiempos más recientes de reformulación multiculturalista. El interés por abordar estas cuestiones radica en reconocer las formas en que las matrices coloniales de cuño europeo acerca de lo indio, incidieron o dejaron huellas en el proceso de construcción de la alteridad o aboriginalidad indígena (Briones, 1998) colombiana. Así mismo, en la necesidad de contar con un marco histórico y simbólico general en el cual podamos insertar y vincular, desde un punto de vista analítico, los imaginarios sociales concretos que identificamos en las políticas educativas objeto de nuestro estudio.

Capítulo 3. Matrices imaginarias de lo indio en la historia occidental

En este capítulo presentamos tres matrices imaginarias que determinaron la forma en que se llevó a cabo la invención del indio americano por parte de los conquistadores, exploradores y misioneros del Viejo Mundo desde el siglo XV; y que incidieron en su configuración como categoría racial y colonial: la constelación de creencias de origen medieval acerca de la existencia de seres salvajes, monstruosos y bestiales al interior del universo territorial europeo y fuera de este; las imágenes, prejuicios y prototipos humanos asignados a los seres orientales o asiáticos, configurados y difundidos primordialmente por los relatos de viajes medievales y; las convicciones, principios y fundamentos de la doctrina cristiana-católica que determinaron la comprensión del mundo.

Para ello, abordamos en un primer momento el panorama poblacional y territorial con el que se encontraron los viajeros y navegantes al arribar al ‘nuevo’ continente, y el ejercicio de interpretación y definición de la realidad americana que éstos llevaron a cabo. Seguidamente, nos acercamos al papel que la iglesia católica, y sus representantes en la empresa conquistadora, desempeñaron en el proceso de comprensión y sujeción de la población indígena en el marco de la relación simbólica entre lo cristiano y lo pagano. Más adelante, revisamos la manera en que las imágenes de América y de sus habitantes fueron recibidas y divulgadas en Europa, para finalmente señalar las constantes conceptuales y simbólicas en la definición del indio que persistieron por largo tiempo en el imaginario Occidental.

1. Conquista del Nuevo Mundo y nacimiento del indio americano

Antes de la llegada de Colón, el continente que hoy conocemos como América estaba habitado por una gran variedad de sociedades y agrupaciones humanas, que se distinguían entre sí por sus costumbres, identidades, formas organizativas, ecologías y economías particulares (Bonfil Batalla, 1972; Carmagnani, 2011). Aunque algunas de ellas se habían

expandido y habían consolidado amplios dominios políticamente unificados, el mundo prehispánico constituía un “abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes” (Bonfil Batalla, 1972, p. 111).

Diego Durán, sacerdote y autor de la Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra, hizo referencia en el siglo XVI a dicha realidad al afirmar:

Paréceme también imposible poder contar todo lo que por este nuevo mundo y una provincia tan grande como ella es haya pasado, porque, hallándose en ella tantos reinos, tantas provincias, tantas ciudades, villas y lugares; pueblos grandes, donde vivieron tantas y tan innumerables gentes, repartidas en tanta diferencia de lenguas y naciones y nombres y condiciones y trajes y costumbres. (Durán como se cita en Garavaglia y Marchena, 2005, p. 7).

Entre los pueblos y gentes a los que se refiere Durán, muchos de los cuales ni siquiera él mismo pudo conocer directamente, podemos encontrar a los Árticos, los Haudenosaunee, los Coosa, los Wendat, los pertenecientes a las Alianzas Algonquinas, a las confederaciones Caddo, al imperio Tarasco, a la Triple Alianza, a los cacicazgos Taínos, a los principados del Istmo, al Tahuantinsuyu, así como los Caribes, las Naciones Irurí, los Omagua, los Marajó, los Xingú, los Machifaro y los Arahucos. Algunos de ellos eran nómadas; otros cazadores-recolectores, con una organización basada en la familia ampliada con residencia matrilocal; otros constituían sociedades tribales organizadas también sobre la base de familias ampliadas, así como de aldeas compuestas de dos o más linajes; y otros habían llegado a ser imperios que ejercían dominio sobre numerosos señoríos estatales (Carmagnani, 2011). De dichos imperios cabe destacar el constituido por los Incas que en 1491 llegó a ser el

más vasto de la tierra. Más extenso que la China de la dinastía Ming, mayor que la Rusia en expansión de Iván el Grande, mayor que el imperio de Songhay en el Sahel o que la poderosa Gran Zimbabue en las mesetas de África occidental, mayor que el imperio otomano, mayor que la Triple Alianza (como más adecuadamente se conoce al imperio azteca), y mucho mayor que cualquier estado europeo. (Mann, 2006, p.98).

En su recopilación de datos acerca de las condiciones en que se encontraba la América precolombina en 1491, Mann (2006) destaca la postura de un grupo de investigadores que calculan para ese territorio tasas altas de población: Sherbune F. Cook y Woodrow W. Borah llevaron a cabo, a mediados de 1950, una serie de estudios demográficos que los llevaron a

concluir que en el momento en que Cristobal Colón desembarcó en tierras americanas, por lo menos unas 25,2 millones de personas vivían en la meseta central de México, en una zona que comprendía unos 300.000 kilómetros cuadrados; para ese momento, España y Portugal juntas no alcanzaban los diez millones de habitantes. El arqueólogo Henry F. Dobyns, por su parte, defendió en 1966 que la población prehispánica en 1491 rondaba entre los 90 y 112 millones de personas; es decir, era mayor de la que se podía contar en Europa.

Las cifras planteadas por estos investigadores, particularmente las de Dobyns, generaron en su momento bastante controversia en un mundo académico que había dado por sentado que antes de 1492 habían sido pocos los habitantes del Hemisferio Occidental y que estos no habían generado ningún impacto o cambio considerable en la naturaleza. Para Dobyns esta idea se consolidó debido a que buena parte de las estimaciones poblacionales coloniales, en las que se sustentaban los cálculos dominantes, fueron efectuadas tras el paso de las innumerables epidemias de las que fueron víctimas los pueblos prehispánicos; las cuales ocasionaron en los primeros ciento treinta años del contacto con los europeos la eliminación de por lo menos el 95% de la población nativa (Mann, 2006).

De acuerdo con este antropólogo buena parte de las infecciones y microbios traídos por los europeos en sus primeros viajes a las zonas costeras de las Américas, saltaron y alcanzaron zonas más alejadas y recónditas del continente, mucho antes de que los mismos exploradores o que nuevos conquistadores llegaran allí. Esto condujo a que muchos de los primeros blancos que se internaron en el territorio recién ‘descubierto’ se encontraran con bastantes zonas despobladas y a que analistas posteriores consideraran que aquellas siempre estuvieron así. Dobyns indica que si bien los autores coloniales tuvieron conocimiento de que las epidemias habían barrido territorios de las Américas en diversas ocasiones, no tenían idea de que éstas “se habían disparado como flechas mortíferas desde las muy limitadas zonas que ellos vieron hasta los últimos confines del hemisferio, llevando consigo una destrucción sin precedentes incluso en lugares que jamás habían aparecido en los registros históricos europeos” (Mann, 2006, p. 135). Los cálculos poblacionales posteriores no tuvieron en cuenta dicho fenómeno.

Mann también resalta la postura de Clark Erickson y William Balée, arqueólogo y antropólogo respectivamente, quienes además de defender la presencia de un número muy superior de individuos en tierras americanas antes del contacto europeo, en relación con la creencia generalizada hasta entonces, también sostienen que dichos pobladores intervinieron y modificaron sustancialmente su entorno. Como ejemplo de ello, presentan el caso del Beni, departamento de la amazonía boliviana, en donde fue descubierto un complejo de carreteras, puentes, canales, diques, pantanos, montículos y terrenos de cultivo elevado que, según estos investigadores, no surgió como resultado espontáneo de la naturaleza, sino que fue el producto del trabajo realizado por cientos de individuos pertenecientes a sociedades precolombinas en tiempos remotos.

Este postulado puso en cuestión lo que el geógrafo William Denevan llama “el mito de lo prístino”, o sea la creencia muy arraigada de que el continente americano estaba para 1491 intacto, inalterado, o por decirlo así, era un territorio edénico. Punto de vista bastante ligado a la creencia instalada tras la colonia, según el cual los amerindios habían sido seres carentes de lo que los expertos han denominado capacidad de intervención: “no eran <<actantes>> en sentido propio, sino meros beneficiarios pasivos de lo que un huracán, una tormenta tropical o cualquier otro desastre pudiera poner en su camino” (Mann, 2006, p.1). No obstante, los conocimientos y hallazgos recientes acerca del mundo prehispánico demuestran que éste no fue de ninguna manera estático, fijo, invariable o inmóvil; por el contrario, su vasta población fue artífice de una historia plurimilenaria de creaciones, invenciones, adaptaciones, transformaciones internas, migraciones y contactos interculturales (Carmagnani, 2011). Las Américas precolombinas lograron construir, al margen del resto del mundo, “un mar inagotable de ideas, sueños, relatos, filosofías, religiones, moralidades, descubrimientos y demás productos de la mente humana” (Mann, 2006, p.174)

Dicha complejidad y heterogeneidad comenzó a ser anulada, en un primer momento, en la conquista, y más tarde durante la consolidación del orden colonial. Las sociedades precolombinas fueron apiñadas en un término que las define como un “un ser plural y uniforme: el indio / los indios” y que desconocerá las hondas diferencias preexistentes entre

ellas (Bonfil Batalla, 1972 p. 111). Colón fue quien por primera vez usó dicho vocablo para referirse a los naturales de los territorios por él encontrados, al creer que estos hacían parte del continente asiático, específicamente de las Indias orientales. El 3 de agosto de 1492 este navegante genovés emprendió viaje hacia tales tierras desde Andalucía, y cruzando el Mar Océano, poniendo a prueba la tesis abierta por Aristóteles y Ptolomeo, y más adelante por Toscanelli y el mapa de Heinrich Hammer (Henricus Matellus) de 1489, que indicaba la posibilidad de arribar al oriente navegando por el occidente (Dussel, 1992). No obstante, el Nuevo Mundo se interpuso en su camino. Colón nunca tuvo noticia de ello, así que “cuando encuentra tierra en el Océano, todo su esfuerzo es dedicado a buscar signos del Oriente. Colón no descubre, reconoce” (Amodio, 1993, p. 31).

Esto lo podemos apreciar en un apartado del Diario del Primer Viaje, anotado el 21 de octubre de 1492:

...luego me partiré a rodear esta isla fasta que yo aya lengua con este rey y ver si puedo aver del oro que oyo que trae, y después partir para otra isla grande mucho, que creo que deve ser Çipango, según las señas que me dan estos indios que yo traigo, a la cual ellos llaman Colba (...) Más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella. (Colón, como se cita en Amodio, 1993, p. 42).

El navegante tenía claro, mucho antes de avistar tierra, quiénes habitaban el lugar al cual se dirigía: los súbditos del Gran Kan. Así que cualquier similitud que tuvieran algunas expresiones o palabras, usadas por las gentes a las que se iba encontrando, con el nombre de dicho emperador fue tomada por Colón como prueba de la veracidad de que efectivamente había llegado a los territorios bajo el dominio de aquél (Amodio, 1993). Así mismo, cualquier elemento geográfico identificado que tuviera alguna relación de semejanza con sus conocimientos previos sobre Oriente, como el haberse encontrado con un gran número de islas, fue asumido por el almirante como signo de que en realidad había llegado a dicho destino. De modo que Colón reconoció forzosamente, en los habitantes de los lugares a los que iba arribando, a los orientales o asiáticos. Dussel ha denominado este fenómeno como “invención” del “ser-asiático” de América, un ser que sólo tuvo existencia en el imaginario y en la “fantasía estética” de Colón, de los navegantes del Mediterráneo y de los europeos

renacentistas (Dussel, 1992, p. 29). O' Gorman ya había planteado la tesis de la “invención de América”, entendida como el hecho por medio del cual dicho continente fue inventado a imagen y semejanza de Europa, no obstante, Dussel se distancia de dicha postura, a la que considera etnocentrista, y postula la invención como “experiencia existencial precolombina de prestar un “ser-asiático” a las islas encontradas en su ruta hacia la India” (Dussel, 1992, p. 31). Desde este punto de vista, el Otro americano, el indio, no fue descubierto como ese Otro, sino como lo Mismo ya conocido: el asiático. En consecuencia, el indio es negado como otro, es “en-cubierto” (Dussel, 1992, p. 31).

Colón no sólo interpretó el mundo con el que se encontró a partir de los datos que había leído y escuchado sobre el mítico Oriente antes de viajar (Amodio, 1993), sino también a partir de un conjunto de imágenes e ideas dominantes en el viejo continente, que sustentaban y guiaban la comprensión de la realidad para ese entonces. Creencias de un mundo lleno de “fantasía renacentista”, aún cargado de elementos medievales, que lo condujeron a identificar, en su tercer viaje, al delta del Orinoco de Suramérica como la desembocadura de uno de los ríos del Paraíso terrenal (Dussel, 1992, p. 24):

[...] del mundo salía un río grandísimo. Fallaron siempre cinco brazas de fondo y el agua muy dulce en tanta cantidad [...] Y digo que, si no procede del Paraíso Terrenal, que viene este río y procede de tierra infinita, puesta al Austro, de la cual hasta ahora no se ha habido noticia. Mas yo muy asentado tengo el ánimo que allí, adonde dije, es el Paraíso Terrenal, y descanso sobre las razones y autoridades de la Escritura (Colón como se cita en Dussel, 1992, p. 24).

Colón proyectó en el nuevo territorio los mitos geográficos más arraigados de Europa. Desde el siglo X d.C. los cartógrafos representaron el mundo dividido de forma transversal: en la parte superior se ubicaban Asia y las regiones de oriente y arriba de éstas una representación de Adán y Eva o la palabra *Paradisum* (Amodio, 1993). La disposición del paraíso en Asia, en la parte más alta de la tierra, fue el resultado de un sincretismo de elementos cristianos bíblicos y latinos no cristianos. Este paraíso fue representado en el año 946, en el mapa de las Etimologías de San Isidro de Sevilla con la ilustración de una fuente de agua de la que resultan cuatro ríos y con la expresión *Fons paradisi* (Buxo como se referencia en Amodio, 1993). Es probable que Colón haya accedido a esta y a las informaciones relativas a Oriente,

por medio de textos bíblicos, pero también por medio de historias, leyendas marineras y documentos, entre los que se encuentra el *Imago Mundi* del cardenal Pierre D'Ailly, el mayor geógrafo o cosmógrafo de la época, y el *Millione*¹² de Marco Polo, que relata el viaje de dicho mercader a las regiones orientales en el siglo XIII, y que puede considerarse como la síntesis del pensamiento del medioevo acerca de las regiones extra-europeas (Amodio, 1993).

El texto de Marco Polo (2016), al igual que muchos escritos de otros viajeros de su época, se caracterizó por relatar las increíbles maravillas y curiosidades encontradas en mundos lejanos, de imposible acceso para la mayoría de la población de Europa. En el caso específico de las Indias, este comerciante subrayó particularmente la existencia en ellas de grandes cantidades de oro, perlas, especias de excelente calidad, hermosos palacios y variedades increíbles de pájaros; riquezas con las que Cristobal Colón se obsesionó. En cuanto a los habitantes, Marco Polo hizo descripciones de sus costumbres, formas de idolatría y apariencia física. En algunos casos destacó su ingenio y destrezas para la ejecución de ciertas tareas, y en otros, como el de los pobladores de la isla de Necuveran, los describió como seres “completamente salvajes, que andan desnudos y no cubren absolutamente sus cuerpos” (Marco Polo, 2006, p. 156). Cabe resaltar también el caso de los naturales de la Isla de Angaman, los cuales, según Marco Polo: “Son idólatras, viven como los animales salvajes (...) los hombres tienen cabeza y dientes de perro, y en su fisonomía parecen enormes mastines. Son muy crueles y antropófagos y se comen cuantos hombres prenden que no sean de sus gentes” (Marco Polo, 2006, p. 156).

Este viajero y comerciante no fue el único que hizo mención de la existencia de seres disformes en el Oriente. Jourdain de Séverac, misionero dominico que exploró el Asia afirmó, por ejemplo, lo siguiente: “Quiero hablar de la Tercera India, que no he visto porque no he estado allí, pero he oído muchas maravillas acerca de ella a testigos dignos de fe; en efecto, hay allá dragones en gran número, que llevan en la cabeza unas piedras luminosas que

¹² Hay una discusión entre historiadores sobre si Colón conoció o no directamente el texto de Marco Polo antes de emprender su primer viaje al imaginario oriente. Algunos plantean que realmente lo leyó antes de su segundo viaje, pero otros identifican en el diario del primero bastantes indicios que llevan a pensar que al menos conoció de oídas buena parte del contenido del *Millione* (Amodio, 1993).

se llaman carbuncle [...]”(Como se cita en Kappler, 2004, p. 60). Por su parte, Madeville, el autor del libro de viajes más famoso de su tiempo, el de las Maravillas del mundo, quien visitó Tierra Santa y tal vez Egipto, explica el motivo por el cual evitó llegar a la India: “y nosotros habríamos ido a ver estos árboles del sol y de la luna, si pudiéramos pasar, más no podrían allá pasar cien mil hombres d’armas, por causa de la gran copia de bestias salvajes...” (Como se cita en Kappler, 2004, p. 53.)

De acuerdo con Kappler (2004), había para entonces un gran gusto por lo exótico en Occidente, y las novedades que llegaban de tierras extranjeras “aportaban a la vida un elemento de diversidad que la Edad Media apreciaba de modo particular” (p. 56); de ahí que los viajeros pusieran un buen empeño en incluir en sus relatos aspectos realmente fantásticos. Sin embargo, la creencia en la existencia de seres con características bestiales o monstruosas no fue originada en los relatos de viajes, ni su supuesta presencia se limitó a tierras extranjeras. Como lo ha investigado Bartra (1992) la presencia de tales criaturas atraviesa milenios y se liga estrechamente con los principales problemas de la cultura occidental. Su consolidación y expansión en Europa se da durante la Edad Media, particularmente en el siglo XII, gracias a una importante tradición oral que aceptaba como real la presencia en dicho territorio de hombres y mujeres salvajes, caracterizados por ser peludos, habitar desnudos en zonas alejadas de los bosques, basar su dieta en alimentos crudos, no reprimir sus deseos sexuales, y lo más significativo, ser europeos (Bartra, 1992). Dichos seres, que hacen parte de lo que se llamó *homo sylvestris*, nacieron como resultado de la confluencia y persistencia de diversas herencias mitológicas de origen griego (con los *agriori*), romano (con los faunos), cristiano (con los ermitaños coptos), pero sobre todo de origen celta (con los druidas) (Bartra, 1992). A diferencia de lo que comúnmente se cree, la idea del hombre salvaje nació en las mismas entrañas europeas mucho antes de su expansión imperial y colonial sobre territorios lejanos; y se configuró de manera previa al encuentro con seres humanos extraños de otros continentes (Bartra, 1992): “el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental” (p. 13).

No obstante, a su llegada a América Colón se tropieza con seres muy distintos a los descritos en los textos de los viajeros que lo antecedieron: eran “casi tan blancos como en España” y “...muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras” (Colón como se cita en Amodio, 1993, p. 50); por lo cual llega a afirmar que: “En estas islas hasta aquí no he encontrado hombres monstruosos, como muchos pensaban, más antes es gente de muy lindo acatamiento” (Colón como se cita en Bartra, 1992, p. 149). Los hombres de América “no eran peludos, eran inteligentes, eran hermosos” (Bartra, 1992, p. 149). Colón también destaca la bondad de dicha población: “Son la mejor gente del mundo y más mansa” (16. 12. 1492), “Dice el Almirante que no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos corazones” (21. 12. 1492), “En el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra” (25. 12. 1492)¹³. Como lo señala Todorov (2013), el conquistador estableció, en un principio, una relación inmediata entre la belleza del paisaje y sus habitantes: la hermosura de los segundos era consecuencia de la del primero. Pero más adelante, tras un período prolongado de estadía en el Nuevo Mundo, la exaltación del encanto de las gentes con las que se encontraba se convirtió en la reprobación de la supuesta manera de ser salvaje, feroz y cruel de aquellas. Así, Colón pasa, por un lado, de declarar a los indios como la gente más generosa del mundo, a tildarlos como los más peligrosos ladrones; por otro, de definirlos como cobardes y temerosos a resaltar su coraje y ferocidad; y finalmente, de reconocer la igualdad existente entre ellos y los hombres del viejo mundo, a establecer una relación de diferenciación en la que él mismo se impone como superior y protector.

Al principio de su estancia, observa Todorov, el almirante se maravilla del desprendimiento de los indios en relación con los objetos que tienen a su disposición y, por la manera como los usan entre ellos, llega a preguntarse si acaso ponen en práctica alguna noción de propiedad privada. Señala que incurren en exceso de bondad e incluso ingenuidad al momento de llevar a cabo intercambios de bienes -desde su punto de vista bastante desiguales y poco provechosos para ellos- con los recién llegados europeos. Pero luego se indigna por la manera en que aquellos pobladores disponen sin consentimiento de las

¹³ Fragmentos de textos de Colón tomados de Todorov (2003, p. 50).

pertenencias de los conquistadores, del mismo modo en que acostumbran a proceder entre sí. Cataloga ese accionar como robo o pillaje, y en esa vía procede a imponer a los involucrados castigos severos. Asimismo, en una primera etapa, a Colón le impresiona sobremanera el supuesto amilanamiento de los indios: “[Son] sin armas y tan temerosos, que a una persona de los nuestros fuyen cientos de ellos, aunque burlen con ellos” (Diario, 12. 11. 1492 como se cita en Todorov, 2013, p. 53). Considera esta manera de ser una cualidad de bastante beneficio para los intereses de la empresa conquistadora, pues, según él mismo lo indica, con un solo perro pueden atemorizarse muchos. No obstante, tras el asesinato de un grupo numeroso de sus hombres a manos de pocos indios, se irrita a tal punto, que llega a catalogar a los habitantes americanos como bastante peligrosos y crueles.

Aunque las narraciones de Colón con relación a los nativos americanos fueron en algunos casos ambiguas, puede señalarse un elemento crucial en la definición que aquel construyó de estos: la desnudez. Al viajero le impresionó la falta de ropa de las gentes: “Este rey y todos los otros andaban desnudos como sus madres los parieron, y así las mujeres, sin algún empacho” (Colón como se cita en Todorov, 2013, p. 48); y procedió a asociarla a una supuesta desnudez cultural. Para él los indios serían, de algún modo, seres sin costumbres, ritos o religión (Todorov, 2013): “Me pareció que era gente muy pobre de todo” (...) “me pareció que ninguna secta tenían” (12.10.1492)¹⁴. A partir de su desnudez, Colón equipara o iguala entre sí a todos los pobladores con los que se va encontrando: “La gente toda era una con los otros ya dichos, de las mismas condiciones, y así desnudos y de la misma estatura” (Colón como se cita en Todorov, 2013, p. 49).

Así mismo, y aunque no tiene una realidad en frente de sí que lo constate, el conquistador acaba ligando la apariencia física de estos individuos y sus costumbres, con las de los seres de los relatos fantásticos de los viajeros que había leído y escuchado, los cuales reinterpreto para el Nuevo Mundo (Amodio, 1993). En una anotación hecha en su diario el 4 de noviembre de 1492 se lee: “...lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le

¹⁴ Fragmentos de textos de Colón tomados de Todorov (2003, p.49).

cortaban su natura” (Colón como se cita en Amodio, 1993, p. 59). Colón incorporó en su descripción de los pobladores americanos la figura mítica europea del cinocéfalo o canefalle: hombre con cabeza de perro –ya mencionada por Marco Polo- al que asoció con los indígenas Caribes de las Antillas Menores y, a quienes a su vez, confundió con los súbditos del Gran Khan (Bueno, 2015). Esto puede apreciarse también en una anotación del 26 de noviembre del mismo año: “...los cuales dice que después que le vieron tomar la vuelta de esta tierra no podían hablar temiendo que los había de comer, y no les podía quitar el temor, y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro, y creía el Almirante que mentían, y sentía el Almirante que debían de ser del señorío del Gran Can, que los cautivaban” (Colón como se cita en Bueno, 2015, p. 86). Aquí Colón menciona lo que al parecer le contaron indígenas de habla Arauca acerca de la presencia de unos caníbales en las islas recién descubiertas; sin embargo, debe tenerse en cuenta la escasa comprensión que el navegante podría tener a esas alturas, apenas un poco más de un mes en tierras americanas, de los idiomas de los nativos (Amodio, 1993)¹⁵. La creencia en la existencia de caníbales, tampoco era un asunto nuevo, aquella aparece en toda la Edad Media, como imagen moralizadora empleada por la iglesia católica, que curiosamente, comienza a disiparse en la época de Cristóbal Colón (Amodio, 1993). En sus narraciones Colón de alguna manera rescata este personaje mítico que se había manifestado entre muchos otros, en los relatos de Marco Polo, específicamente con los guerreros *Antropophagi* y en los de San Gerónimo con los *Manducanes magni* (Amodio, 1993).

Como lo ha indicado Todorov (2003), Colón pone en práctica una estrategia interpretativa “finalista” o teleológica, de la misma manera en que los líderes de la Iglesia interpretaban la Biblia. El sentido final de algo estaba determinado de antemano por la doctrina cristiana, lo que se buscaba era el camino que vinculara el sentido inicial de las palabras de un texto bíblico con dicho sentido último ya preestablecido. En otras palabras, “la experiencia está ahí para ilustrar una verdad que se posee, no para ser interrogada, según las reglas

¹⁵ En descripciones posteriores, Colón hace referencia a los mismos seres, dejando de lado el elemento irreal, y distinguiéndolos ya muy poco de los otros indios: “aparte de la costumbre de comer carne humana, usar flechas envenenadas y llevar el cabello largo como las mujeres” (Amodio, 1993, p. 60).

preestablecidas, con vistas a una búsqueda de la verdad” (Todorov, 2003, p. 28). Otro ejemplo bastante llamativo de esta manera de proceder de Colón aparece en una de las cartas que los reyes de España le envían tras el descubrimiento: “Todo lo que al principio nos dijistes que se podría alcanzar, por la mayor parte todo ha salido cierto, como si lo hobiérades visto antes de que nos lo dijésedes” (Carta del 16. 8. 1494 como se cita en Todorov, 2003, p. 34).

2. ¿Bárbaros, paganos, seres con alma?: Los indios de la cristiandad

De acuerdo con Frey (2002) en los tiempos de la conquista de América la tradición judeo-cristiana, sobre la cual se sustentó en buena parte la construcción de lo que conocemos como Occidente, ya se había autoproclamado como portadora de la verdad absoluta en relación con otras religiones y credos del mundo. Dicha doctrina monoteísta desconoció la validez de las representaciones sagradas de otras formas religiosas y puso todo su empeño en aniquilarlas, o en el mejor de los casos, en incorporarlas a su propia fe. Esta práctica se distinguió claramente de la tradición de múltiples sociedades antiguas, con creencias politeístas, que no llegaron a “degradar o a declarar como inexistente el mundo divino de otras etnias o reinos” (Frey, 2002, p. 11). Aquellas llevaron a cabo un notable ejercicio de interpretación recíproca que les permitió coexistir de forma armoniosa y respetuosa: Entre las numerosas diferencias que podían existir entre ellas, identificaron similitudes significativas, principalmente en lo que se refiere a las funciones cumplidas por sus dioses, y a partir de ellas llevaron a cabo formas de equiparación. Por ejemplo, el dios sol de una religión era fácilmente homologable al dios de otra que, teniendo un nombre distinto, aludía al mismo astro o cumplía las mismas funciones de aquél, y así sucesivamente con otras deidades. De esa manera, observa Frey, tales credos no practicaron el etnocentrismo religioso y no incorporaron en su sistema de valores la noción de falsa religión. La iglesia Católica sí lo hizo y, sustentada en la interpretación bíblica de que únicamente la fe en Cristo posibilitaría la salvación, promovió y expandió la dicotomía: cristianos vs. paganos, la cual, no sólo

señaló una diferencia radical entre unos supuestos puros que serían salvos y unos impíos que estarían condenados al castigo divino perpetuo, sino que sintetizó la declaración de una permanente guerra santa de los primeros en contra de los segundos.

El cristianismo arremetió en contra el paganismo debido al inmenso temor que le causaba el posible retorno de éste como credo dominante en los territorios. Es necesario recordar que la cristiandad tuvo que enfrentar una lucha de por lo menos tres siglos para lograr apenas equipararse o igualarse, en términos de legitimidad y número de fieles, a las creencias paganas instituidas y predominantes en la antigüedad (Molnar, 1998). Para aquella fue bastante difícil conseguir la aceptación, primero de las élites greco-romanas, y más adelante, de las masas mayoritariamente paganas, que “disfrutaban de la comodidad de sus cultos múltiples”, de la variedad de sus mitos y de las doctrinas heredadas de sabidurías antiguas (Molnar, 1998, p. 286). Aunque existieron casos de conversión al cristianismo basados en la convicción y en la fe real de los seguidores, es bien sabido que muchos fueron el resultado de imposiciones por parte de los gobernantes cristianos, e incluso de presiones basadas en la violencia, lo que conllevó a que “ex paganos” mantuvieran el ejercicio de sus creencias y rituales en la clandestinidad. Por eso, desde entonces y hasta nuestros días, la Iglesia Católica ha debido enfrentar a la “tentación pagana”, entendida como “el desafío periódico lanzado a la visión del mundo cristiano por los cultos populares y por las teorías elaboradas en el seno de las élites” (Molnar, 1998, p. 287).

La división conceptual cristianos-paganos, que cumplirá un papel determinante en la manera como fueron concebidos y tratados los pobladores americanos por parte de los conquistadores, los colonizadores y los misioneros europeos, surgió a partir de -y se sobrepuso a- otra bastante arraigada desde la antigüedad clásica, sobre la cual Occidente afirmó su propia identidad en relación a los “otros” o extraños: la oposición entre helenos (occidentales) y bárbaros (Frey, 2002). Como lo explica Fontana (2000) al principio los griegos antiguos no conformaban un colectivo definido, integrado en un espacio común, ni sujeto a un mismo soberano, tal como de ellos tenemos una imagen hoy en día. El único elemento claro que compartían era la lengua, la cual presentaba en distintos territorios

importantes variedades dialectales. Así que para fabricarse a sí mismos como sociedad tuvieron que inventar la idea de un colectivo externo al que todos sus ciudadanos se opusieran y en relación al cual establecieran algún tipo de cohesión: el bárbaro.

Dicho término adquirió en tres momentos distintos sendos significados principales: El más antiguo hizo referencia a las lenguas extranjeras o a los individuos incapaces de hablar con fluidez el idioma griego. Homero lo usó en la *Iliada*, por ejemplo, para aludir a los *Karer*, una tribu del Asia menor, de los cuales afirmó que “hablaban en bárbaro” (Frey, 2002). Posteriormente, un segundo sentido, un poco más amplio, permitió distinguir a los griegos de los extranjeros: el bárbaro fue entendido como el extraño o el foráneo. Desde este punto de vista, indica Frey, los mismos cristianos fueron incluidos en dicha categoría, al identificarse como portadores de elementos extraños al ser griego. Así mismo, debe aclararse, que durante mucho tiempo el término no fue usado de manera despectiva o peyorativa, pues con él se calificaba a habitantes de sociedades extranjeras bastante respetadas por los griegos, como era el caso de la egipcia.

Es después del desarrollo de las guerras médicas del siglo V a. C, en contra del imperio Persa, que la noción de bárbaro se concentra en la corporalidad asiática y empieza a asumir un tercer sentido, más vinculado al que reconocemos en la actualidad: el de legiones agrestes, con comportamientos violentos e irracionales, que representan una importante amenaza para órdenes sociales civilizados. Los griegos explican su victoria frente a los persas, como resultado de ser ellos mismos una colectividad libre, sustentada en el logos y la razón, y en la que sus habitantes se benefician de una supuesta igualdad de derechos políticos, que los de otros territorios no podrían disfrutar. A diferencia de los derrotados, que fueron vistos como “masas de esclavos sin voluntad propia” (Frey, 2002, p. 111) que seguían ciegamente los designios de un sistema déspota oriental y que, por ende, podrían destruir el, supuestamente, más avanzado sistema político constituido hasta entonces: la polis. A partir de entonces, el bárbaro se configura como el no-griego.

Cabe señalar que la distinción establecida entre la libertad innata de la sociedad griega y el despotismo natural de los asiáticos fue ilusoria (Fontana, 2000), en otras palabras, fue

básicamente una invención. La idea de una polis griega integrada por ciudadanos libres con derecho a participar de manera colectiva en el gobierno “no es más que un espejismo que oculta el peso de la esclavitud, la marginación del campesino (enmascarada por una falsa contraposición entre la ciudad <<culta>> y el campo <<atrasado>>), la subordinación de las mujeres (consideradas inferiores) (...), así como la división real entre ciudadanos ricos y pobres” (Fontana, 2000, p.12). Lo mismo puede decirse de la creencia de que los griegos accedían en general a altos niveles del saber en contraposición a los asiáticos; y de la imagen peyorativa de los persas. En todo caso, como lo señala Fontana, la visión del bárbaro asiático fue difundida de manera efectiva como herramienta de enmascaramiento de los orígenes mestizos del mundo griego, principalmente por medio del teatro. En el siglo V a. C. cerca de la mitad de las tragedias atenienses de las que tenemos conocimiento, representan personajes bárbaros: “una galería de horrores de los más diversos géneros –incestos, crímenes, sacrificios humanos- les caracterizan, y les diferencian de los griegos” (p. 11 y 12).

En este punto consideramos necesario distinguir el vocablo bárbaro del término salvaje que mencionamos en el apartado anterior. Según White (2019) mientras el primero se presentaba como un riesgo para la sociedad o civilización griega en general, para “la civilización, la pureza racial, la excelencia moral”, el segundo aparecía como el peligro que corría un individuo en particular, de caer en una condición de desgracia y de degeneración alejado de la ciudad (p. 247). Así mismo, el hábitat del primero solía ubicarse bastante lejos del espacio griego, de modo que su llegada a los umbrales de la civilización se asume como un evento casi apocalíptico para la humanidad que la compone: “Cuando aparecen las hordas bárbaras, los fundamentos del mundo parecen quebrarse, y los profetas anuncian la muerte de la vieja era y el advenimiento de la nueva” (White, 2019, p. 247). En cambio el salvaje, indica White, es representado como habitando los confines inmediatos de la comunidad, fuera de la vista pero cercano: en el horizonte, en el bosque, en el desierto o montañas contiguas.

De todos modos pueden presentarse confusiones, pues los griegos les asignaron a sus enemigos bárbaros atributos de los antiguos *agrion*, lo cual incluyó analogías con seres

bestiales y con mujeres; ejemplo de ello fueron las amazonas, figuras originalmente salvajes que nacieron en el ámbito de la vida doméstica griega, el de la mujer, y que posteriormente fueron proyectadas a países lejanos “a las fronteras del *hemeros* con el *agrios*, junto con los escitas, los hiperbóreos, los etíopes, las gorgonas y los atlantes” (Bartra, 1992, p. 23).

Con el paso de los siglos, el concepto bárbaro llegó a confluir tanto con el de pagano, al punto de denotar los dos sentidos similares (Frey, 2002). Los cristianos empezaron a hacer uso del vocablo bárbaro para aludir a quienes, además de no tener fe en Cristo y no actuar conforme a sus preceptos, no contaban con inteligencia y racionalidad verdaderas. De esa manera, incorporaron en sus creencias religiosas patrones aristotélicos de pensamiento, al considerar a sus propias comunidades como armónicas y reguladas a través de leyes, en contraposición de las bárbaras que no contaban con normas y siempre estaban sometidas al desorden y la agresión (Frey, 2002). El término bárbaro pasó entonces de hacer referencia al otro no griego, a aludir al otro no cristiano o pagano y no occidental; es decir, a los que están por fuera de “la <<helenicidad>>, la *romanitas*, la cristiandad [y de] la *civilización* europea” entendidas como categorías que “encierran la misma totalización fetichista de la totalidad, del sistema” (Dussel, 1979, p. 500).

Los ‘otros’ paganos, no cristianos y no occidentales por excelencia, en los tiempos en que Colón se hizo a la mar en la búsqueda de su anhelado Oriente, eran los seguidores del Islam. En 1492, año en que dicho navegante desembarca en el Nuevo Mundo, la monarquía española bajo el reinado de los reyes católicos Isabel y Fernando, había logrado la reconquista de Granada, el último bastión del Islam en la península Ibérica. Era el gran triunfo del cristianismo, tras una larga guerra por la recuperación de las tierras que habían “sido usurpadas por los moros, enemigos de la fe” desde la caída de Constantinopla en 1453 en manos de los turcos otomanos (García-Arenal, p. 157). Muchos de los viajeros posteriores a Colón que llegaron al nuevo continente descubierto, habían sido formados en la frontera de Granada e hicieron parte de las “últimas generaciones de españoles imbuidas de mudejarismo”; esto dio lugar a que sus ideas sobre el mundo moro o musulmán tuvieran una

importante incidencia en la percepción y consideración de las poblaciones americanas (García-Arenal, p. 154).

Como lo señaló Jimenez (1990) fue bastante común que los españoles llevaran a cabo comparaciones y analogías entre el contacto secular castellano con la población mora, y lo que observaban en tierras americanas: “A falta de palabras para nombrar cosas nuevas y hasta entonces desconocidas –extrañas a la cultura española- los cronistas llamaron más de una vez <<mezquitas>> a los templos indígenas...” (Jimenez como se cita en Amodio, p. 118). Al referirse a los habitantes del territorio que hoy conocemos como México, Hernán Cortés expresó lo siguiente:

Tienen sus mezquitas y adoratorios y andenes todo a la redonda muy ancho y allí tienen sus ídolos que adoran (...) Queman en las dichas mezquitas incienso y algunas veces sacrifican sus mismas personas... y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir para que más se aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas... (Cortés como se cita en Bernand y Gruzinski, 1992).

Otro ejemplo de analogías con creencias relativas a las relaciones establecidas entre los cristianos y los otros paganos, identificado por Amodio (1993), es el de la transformación de la figura de “Santiago Matamoros”, como manifestación del apóstol Santiago a favor de los cristianos en su lucha contra los moros, en “Santiago Mataindios”, como protector de los españoles en la guerra contra los indios del Perú. No fue difícil entonces que los conquistadores asociaran a los indios con los “cruels moros”, y en consecuencia, les asignaran el atributo de bárbaros paganos.

Pero esta no fue la única manera en que los exploradores y conquistadores denominaron y comprendieron la realidad americana. Como lo indican Bernand y Gruzinski (1992) también fue significativa la forma en que las monumentales edificaciones y las costumbres de las gentes de Mesoamérica fueron nombradas con vocablos ya familiares para el viejo continente, con los que se solía hacer referencia a cuestiones relativas al dogma cristiano: palabras como ‘sacerdote’, ‘sacrificio’, ‘altares’, ‘secta’, ‘religión’, entre otras, fueron de uso

común para hacer referencia a los elementos propios de la vida cotidiana en América. Hernan Cortés, explican los autores, desempeñó un papel significativo en este sentido al llevar a cabo una primera descripción de la idolatría de los indios a partir de evidencias de lo que denominó “secta errónea”, una forma religiosa con características diabólicas pero enmarcada en todo caso dentro de los límites de lo que se puede considerar como civilizado. Esto condujo a arraigar la imagen de sociedades a la vez complejas, ricas y demoníacas y a justificar la codicia y las agresiones impartidas por los conquistadores; así mismo, a la configuración de las pautas fundamentales para comprender a los indios y a “las grandes religiones amerindias”.

En el caso del Perú –para entonces una extensa zona que supera los límites de la nación actual- los cronistas que acompañaron la incursión de personajes como Francisco Pizarro también utilizaron en sus relatos la denominación de idólatras para referirse a la población hallada en el sur del continente. Igualmente, hicieron mención de la presencia en dicho lugar de mezquitas consagradas al sol o a ídolos de madera, con el fin de que el lector peninsular evoque la imagen largamente despreciada de los moros. No obstante, aparece una primera distinción hecha por el cronista Cieza de León, entre los indios de behetrías (en partes de lo que hoy es Perú y Colombia), es decir, aquellos con comportamientos salvajes e irracionales, sin vestimenta y con poco desarrollo organizativo social y político; y los andinos, correspondientes a culturas más avanzadas como la Inca, que despreciaba el consumo de la carne humana y se destacaba por el uso de prendas de vestir bastante refinadas con las que impresionaron a los viajeros del viejo mundo por su perfección y belleza (Bernand y Gruzinski, 1992). A pesar de esta diferenciación, tanto los primeros como los segundos, según dicho cronista, compartían la llamativa particularidad de contar con la figura de sacerdotes que hablaban con el demonio y que le garantizaban a sus comunidades un vínculo permanente con la malignidad. Para Cieza, aquel constituía el rasgo distintivo de todas las sociedades indígenas (Bernand y Gruzinski, 1992); y en general, era el que más preocupaciones suscitaba a los cristianos recién llegados.

Es sabido que una de las justificaciones principales por las cuales la Corona española financió los viajes de Colón al supuesto oriente fue el gran interés que esta tenía, no solo por dominar nuevos territorios y ampliar su poder sino, por conseguir nuevos fieles para el cristianismo. Los conquistadores de nuevas tierras fueron en esos tiempos reconocidos por los Reyes y por la Iglesia católica como “guerreros de Cristo en cuyo nombre invadían un imperio pagano” (Frey, 2002, p. 66). De ahí que tanto Cortés en el norte, como Pizarro en el sur, entre otros, se hayan empeñado en la destrucción de ídolos de los indios americanos, de sus lugares sagrados y figuras de adoración, para imponer sobre sus cenizas y restos la imaginería de la Iglesia católica y de la cristiandad. Esta misión fue cumplida, en un sentido total, por misioneros católicos que viajaron al Nuevo Mundo directamente a evangelizar.

Con el fin de facilitar la conversión de los indios, se estableció en el Nuevo Mundo la institución de la encomienda. A través de ella aquellos fueron usados como mano de obra al servicio de los españoles, quienes estaban autorizados por la Corona a explotar los nuevos territorios y así garantizar el éxito de la empresa colonizadora. Esto permitió que los indios mantuvieran una cercanía y compartieran su cotidianidad con los cristianos evangelizadores (León y Aparicio, 2018). No obstante, las injusticias y atropellos no se hicieron esperar. Los Dominicos, una de las órdenes católicas que arribaron a dichas tierras, específicamente al sur de la isla de La Española -lo que hoy conocemos como Santo Domingo-, se percataron de la difícil situación vivida por los indios a causa de los abusos cometidos por los españoles radicados en América. Denunciaron públicamente esta situación, ubicándose como los primeros europeos en defender abiertamente la humanidad y los derechos de los indios (León y Aparicio, 2018).

Todo inició con una polémica generada a fines de 1511, cuando Antonio de Montesinos, en representación de un grupo de dominicos, dio un sermón público en el que señaló el maltrato y esclavización a la que estaban siendo sometidas las poblaciones indias por parte de los europeos, por el hecho de que las primeras eran consideradas como salvajes y bárbaras. “Estos ¿no son hombres?”, fue el grito que pregonó Montesinos en su discurso, en el que recalcó que los indios eran personas a diferencia de lo que mayoritariamente se creía: “Yo

soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos la oigáis [...] Esta voz es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes...” (Montesinos como se cita en León y Aparicio, 2018, p. 139).

Con estos planteamientos los dominicos que procedían del convento de San Esteban en Salamanca, se opusieron radicalmente al gobierno colonial, a los encomenderos, a los miembros de otras órdenes religiosas e incluso al mismo rey al señalar su conducta claramente anticristiana al desconocer la dignidad y derechos de los indios (León y Aparicio, 2018). En un sermón posterior Montesinos incluso amenazó a los conquistadores y autoridades coloniales con no confesarlos y negarles la absolución de sus pecados si se mantenían en el maltrato hacia los indios; afirmó además que las encomiendas eran ilícitas y que quien tuviera indios sometidos a ellas no alcanzaría la salvación (León y Aparicio, 2018). La polémica generada por los dominicos dio lugar a múltiples debates, a partir de los cuales resultaron a su vez, en 1512, las Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los Yndios, conocidas también como las Leyes de Burgos, las cuales consistieron en un conjunto de treinta y cinco normas que buscaron dar solución al problema de los abusos en contra de los indios. Para algunos autores, estas leyes pueden considerarse como “la primera proclamación en la historia de los derechos de los <<otros>>, no de los ciudadanos” (León y Aparicio, 2018, p. 141). Y aunque tras su promulgación, la encomienda siguió considerándose legal y vigente, pudo regularse de alguna manera un mejor trato que debía dársele a los indios.

Los llamados de atención de los dominicos, que aún manifestaban inconformidades con los acuerdos, dieron lugar posteriormente a nuevos debates jurídico-teológicos en torno a si los indios tenían o no derecho a la libertad. Uno de ellos, la Controversia de Valladolid, se convirtió en la más reconocida disputa acerca del estatuto ontológico de la naturaleza del indio americano, y sobre su “capacidad (...) para recibir la fe”, disputa que es replanteada sólo hasta el siglo XX con la teología de la liberación (Dussel, 1979, p. 501). Dicha

discusión, llevada a cabo entre 1550 y 1551, y en la cual participaron los teólogos Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, se centró en definir si el indio era un ser tan bestial como para exigir el uso de la fuerza, e incluso de la esclavitud para conseguir su conversión, o si era igual de racional y humano como los europeos, lo que permitiría su asimilación al cristianismo de manera pacífica y con el ejemplo (Berkhofer, 1978). En términos de Reding (2009) esta querrela siguió dos líneas: “la reflexión sobre la naturaleza de la conversión y las instituciones, bases jurídicas y teológicas que debían codificar tal empresa” (p. 164).

El primero de los contendientes, un sacerdote cordobés que fundaba sus argumentos teológicos en autores como Aristóteles, Fernández de Oviedo, John Major y la bula de Alejandro VI, justificó la opresión del indio por parte de los encomenderos en América. El segundo, fraile dominico en Chiapas, “negaba fundamento a la conquista y justificaba la libertad del indio” (Dussel, 1979, p. 501). Ginés de Sepúlveda afirmó: “Hay otras causas de justa guerra contra los indios [...], y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio” (Sepúlveda como se cita en Dussel, 1979, p. 502). Por su parte, Bartolomé indicaba:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus reyes naturales y a los cristianos a quienes sirven. Más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas no bollicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas de complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad. (De las Casas como se cita en Dussel, 1979, p. 503).

Sepúlveda invitó a revisar las diferencias entre los españoles y los indios americanos, para fundamentar su postura. Señaló que los primeros estaban dotados de virtudes como “prudencia, talento, magnanimidad, templanza, humanidad y religión” a diferencia de los segundos, a quienes denominó pequeños hombres u *homúnculos* por sus supuestos escasos rasgos de humanidad, por carecer de cultura, no saber escribir, no guardar registros de su historia “excepto ciertas reminiscencias oscuras y vagas de algunas cosas escritas en ciertas imágenes”, por no contar con leyes escritas y por haber configurado apenas instituciones y costumbres bárbaras (De Sepúlveda como se cita en Berkhofer, 1978, p. 11 - 12). Sepúlveda,

también insistió en calificar al indio americano como caníbal: “¿qué puedes esperar de los hombres que estuvieron involucrados en todo tipo de intemperancia y lujuria malvada y que solían comer carne humana?” (De Sepúlveda como se cita en Berkhofer, 1978, p. 12).

Frente a dicha postura, señala Reding (2009), de las Casas insistió que los sacrificios humanos llevados a cabo por los indios no eran motivo suficiente para considerarlos bárbaros o bestias; dichas prácticas eran apenas errores que podían y debían ser remediados por los misioneros a través de la prédica de la fe cristiana, sustentada en el amor y la piedad. Así mismo resaltó que aunque tales poblaciones podían considerarse paganas, de ninguna manera debían ser equiparadas a los gentiles, quienes a pesar de haber conocido la fe romana se negaron a practicar sus principios y se opusieron a su difusión. Motivo que desde su perspectiva hizo justa la persecución cristiana hacia aquellos. Sepúlveda por el contrario creía que sí podía llevarse a cabo la asimilación entre indios y gentiles, y por ende, la guerra cristiana contra los primeros, asumiendo la tesis de Oviedo según la cual estos habían recibido en tiempos antiguos la fe cristiana y a pesar de ello habían retornado a la idolatría¹⁶ (Reding, 2009).

Aunque Bartolomé de las Casas terminó yendo en contra de la totalidad del sistema colonial, al criticar duramente la manera en la que los europeos se lanzaron sobre los indios “como lobos, tigres y leones crudelísimos” desde el primer día de la conquista, hasta el día en que él expresaba sus pensamientos (1552), para “despedazarlos, matarlos, angustiarlos, afligirlos, atormentarlos y destruirlos por las entrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad” (De las casas como se cita en Dussel, 1979, p. 503), fueron sus posturas y críticas las que tuvieron mayor divulgación y conocimiento. Por conveniencia, la Corona española dio cabida a algunas de las recomendaciones de De las Casas y, en cambio, no permitió la publicación y divulgación de las tesis planteadas por Sepúlveda, pues éstas beneficiaban claramente los intereses de una clase encomendera, que para ese momento se iba constituyendo en una fuerte oligarquía, y en ese sentido, en una

¹⁶ Para la época de esta controversia se plantearon algunas tesis acerca del origen de los indios americanos, entre las que se encontraban también hipótesis sobre el posible arribo, en tiempos prehispánicos de apóstoles cristianos al territorio del Nuevo Mundo.

amenaza directa al poder absoluto del rey (Dussel, 1979). Las directrices impartidas con el interés de disminuir los malos tratos a los indios no radicarón en la buena voluntad del rey, sino en los beneficios políticos y económicos que estas decisiones le conllevarían.

En todo caso, es importante señalar que gracias a las presiones ejercidas por de las Casas y otros misioneros que seguían su causa, el papa Paulo III expidió, el 9 de junio de 1537, la bula *Sublimis Deus* en la que reconocía y afirmaba la humanidad de los indios y su idoneidad para recibir la fe, proscribía la tesis sobre su condición de bárbaros y se manifestaba a favor de su libertad (Reding, 2009). Esta decisión dio lugar a que el 20 de noviembre de 1542, Carlos V, interesado en demostrar al pontífice sus buenas intenciones a favor de los indios, promulgó nuevas leyes en las que reconocía plenamente su libertad y exhortaba el respeto de dicha condición. Del mismo modo, debe precisarse que a pesar de estos cambios que beneficiaron a la población india americana, la idea acerca de la “rudeza y la idiotez de los indios”, y su incapacidad “para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles” siguió estando vigente como causal para que los españoles justificaran el dominio sobre ellos (Vitoria como se cita en Reding, 2009, p. 182).

3. Recepción y reconstrucción de las imágenes del indio americano en el Viejo Mundo

Fueron diversos los medios por los que la imagen del indio americano pudo llegar a Europa: Por un lado, textos escritos como obras de cronistas, relaciones de funcionarios, cartas privadas y relaciones secretas; por otro, la transmisión oral de la experiencia vivida por los mismos protagonistas de viajes al Nuevo mundo, entre ellos, marineros que volvían a su hogar, así como la divulgación de estas mismas historias por quienes las escucharon de primera y segunda mano (Amodio, 1993). También las imágenes hechas por dibujantes y artistas europeos, a partir de dichos relatos y testimonios orales, y finalmente, el contacto directo con indios americanos que fueron llevados al viejo continente por los mismos conquistadores y viajeros. En general, ese conjunto de elementos favorecieron la divulgación

de la figura del indio u hombre americano salvaje y/o caníbal, es decir, una de las primeras imágenes construidas por colón a su llegada a dicho territorio y reproducidas por viajeros posteriores. Esto lo podemos constatar, por ejemplo, en la carta *Mundus Novus* que Américo Vespucio le dirigió a Lorenzo di Pier Francesco de Médicis, en la cual narra su posible tercer viaje a América y afirma:

Esta cosa verdaderamente cierta; pues se ha visto al padre comerse a los hijos y a la mujer: yo he conocido a un hombre, con el cual he hablado, del que se decía había comido más de trescientos cuerpos humanos. Y aún estuve veintisiete días en una cierta ciudad, donde vi en las casas la carne humana salada y colgada de las vigas, como entre nosotros se usa ensartar el tocino y la carne de cerdo. (Vespucio, como se cita en Bueno, 2015).



Imagen 1. Cinocéfalos en *Uslegung der Mercarthen oder Carta Marina*, publicado por Fries Lorenz. Strasbourg 1525. Tomado de: Bueno (2015, p. 87).

Igualmente en los grabados hechos por artistas europeos que nunca visitaron el territorio americano, como el que aparece en la Carta Marina que Fries Lorenz publicó en Strasbourg en 1525, con el nombre de *Uslegung der Mercarthen oder Carta Marina* (Imagen 1) en el que se observa “un panorama dantesco y deshumanizante del indígena caníbal-cinocéfalo de las Antillas Menores” (Bueno, 2015, p. 87).

De acuerdo con Bustamante (2017) la imagen visual adquirió gran importancia a la hora de percibir y otorgar significado a las poblaciones nativas con las que se iban encontrando los colonizadores europeos en sus dos fases de expansión: tanto la desarrollada entre los siglos

XV – XVI, como la que se dio entre los siglos XVIII – XIX. Entre los mecanismos que se usaron en el primer periodo, para construir y comunicar la imagen de los ‘nuevos’ seres humanos hallados, estuvieron el principio de *ekphrasis* y el concepto de idea mental. Según este autor la *ekphrasis* fue una figura tradicional de la poética que en un primer momento consistió en la descripción verbal de algo estrictamente visual, por ejemplo, el escudo de Aquiles descrito en la *Ilíada*; pero que más adelante se interpretó y empleó en un sentido inverso: la plasmación visual de elementos o eventos que sólo eran conocidos de manera verbal. Esta figura fue bastante útil para la construcción de imágenes de las nuevas tierras encontradas y de sus habitantes, pues por mucho tiempo el viejo mundo sólo pudo tener acceso a descripciones escritas de lo que los conquistadores habían conocido acerca de ellas. Durante los primeros viajes y exploraciones a América no fueron reclutados artistas que pudieran llevar a cabo registros ilustrados de la realidad y de los habitantes de dicho lugar de manera directa, y si puede decirse así, de manera fiel; solo hasta bien avanzado el siglo XVI es que pintores y dibujantes viajan al nuevo continente para llevar a cabo dicha tarea (Sáenz-López, 2011)¹⁷.

Pero la elaboración de tales imágenes no constituyó una representación completamente fiel de lo descrito en los textos en los cuales se sustentaban. Como lo explica Bustamante, el procedimiento de la *ekphrasis* funcionó bajo un precepto fundamental de la forma de representación hegemónica de Occidente, instalada desde los tiempos de Aristóteles, según el cual sabios y artistas debían observar e imitar a la naturaleza mejorándola, embelleciéndola y perfeccionándola. Lo importante a la hora de representar la realidad era plasmar un arquetipo mental o idea que superara la propia belleza y veracidad de lo que existía realmente en la naturaleza misma. Un ejemplo claro de ello son las ilustraciones de las láminas botánicas, las cuales incluyen en un solo dibujo sus partes visibles y ocultas, las etapas de su desarrollo y las fases de su ciclo anual; conjunto que no es posible vislumbrar directamente en el mundo natural. Se trató de “imágenes ideales que deliberadamente [aunaban] toda la variación

¹⁷ Siguiendo a Hulton y a Quinn (1964), la autora señala que los escasos dibujos que se realizaron *in situ* por conquistadores no adiestrados en el campo artístico, fueron considerados transitorios, elaborados como guía para elaboraciones posteriores más acabadas, tras de las cuales fueron destruidos.

temporal y geográfica, para intentar ofrecer una representación acrónica y utópica” (Bustamante, 2017, Párr. 10).

De modo que buena parte de las representaciones gráficas iniciales del indio americano elaboradas en Europa, no sólo incluyeron los elementos fantásticos y monstruosos medievales de los relatos de los navegantes, sino aspectos adicionales que los artistas consideraron vitales para embellecer sus obras, hacerlas más ciertas y facilitar su comprensión. Por ejemplo, una de las primeras representaciones de los nativos americanos, elaborada a partir de los relatos de Américo Vespucio y que aparece en la edición alemana del *Mundus Novus*, muestra una pareja de indios cubriéndose sus partes íntimas con vergüenza, a pesar de que el mismo Vespucio recalcó en varias ocasiones el hecho de que los aborígenes anduvieran desnudos con mucha naturalidad: “todos de uno y otro sexo van desnudos, no se cubren ninguna parte del cuerpo, y así como han salido del vientre de la madre así hasta la muerte van” (Américo Vespucio como se cita en Sáenz-López, 2011, p. 466-467). De la misma manera, en un grabado impreso en Augsburgo por Johann Froschauer entre 1505 y 1507 (Imagen 2), puede identificarse una *ekphrasis* del texto *Mundus Novus*, del mismo Américo Vespucio, en la cual se representan los indios americanos con elementos visuales llamativos como adornos y plumas (tocados, pectorales y faldas), así como pedrería en los pechos y rostros de los individuos masculinos. Las piedras insertadas en los cuerpos son mencionadas en el texto de Vespucio, pero las plumas no; éstas fueron incorporadas por el artista, el cual les asignó funciones “que nunca tuvieron ni pudieron tener en la realidad etnográfica: la de paño de pudor para ellas y faldita de plumas para ellos” (Bustamante, 2017, Párr. 16).

El grabador llevó a cabo este ajuste con el fin de componer una imagen funcionalmente más coherente, decente, y por ende, más verdadera y bella –para su época- de los habitantes del Nuevo Mundo; dicha alteración gráfica, se convertirá en el atributo más distintivo de los indios americanos, y en el aspecto más singular de su primer y más difundido arquetipo visual: el Salvaje Emplumado (Imagen 3 y 4), caracterizado por aún tener barbas pobladas y estar semidesnudo, como los salvajes europeos, de los que hablamos en un apartado anterior,

pero distinguido de éstos por dos aspectos principales: su vinculación a un espacio concreto -América- y la posibilidad de ser sujeto de educación y conversión (Bustamante, 2017)¹⁸.



Imagen 2. Tupinambas de la costa del Brasil. Hoja volante impresa en Augsburgo [por Johann Froschauer], c. 1505, a partir del texto de Américo Vespucci. Tomado de: Bustamante (2017)



Here a
foret
mes in the
pere of our
Iorde god.
M. CCC.
C. ccvi. 7 so
be we with
shyppes of
Iustboene
sapted oute
of Douryn
Emannel. So haue we had our vpage. For ty

Imagen 3. *Of the newe Landes...* (Amberes), Jan van Doesborch, c.1510-11. Tomado de: Bustamante (2017).



Imagen 4. El Dorado según Theodoro De Bry, *Tabulae & imagines ad septimam et octavam Americae Partem*, Frankfurt, 1599, lámina XV. Tomado de: Bustamante (2017).

¹⁸ Bustamante (2017) usa el término arquetipo entendido en su forma primaria y clásica, es decir, como “idea o concepto subyacente a una serie de tipos concretos, que les dota de una significación común y permite su clasificación” (Párr. 13). En ese sentido, si bien demuestran una estabilidad notable a lo largo del tiempo, son el resultado de situaciones históricas definidas y están sujetos a transformaciones. Pueden demostrar una notable estabilidad a lo largo del tiempo, pero son fruto de un momento histórico y están sujetos a evolución y cambio.

La imagen del indio salvaje siguió apareciendo junto con la del caníbal americano, no solo en los retratos de los artistas, sino también en los mapas elaborados desde Europa. Sáenz-López (2011) señala el caso de la primera representación cartográfica de los indios Tuinambá, en un mapa anónimo portugués denominado *Kunstmann II* o Mapa de los cuatro dedos, que data de 1502-1506, y en el cual se destacan claramente sus prácticas antropofágicas (Imagen 5). La imagen que allí se presenta consiste en un indio arrodillado que hace girar sobre el fuego el cuerpo de otro hombre, que se encuentra atravesado por un palo. Es interesante, señala la autora, la manera como quien elaboró dicho mapa se alejó de la realidad americana y apeló a una imagen más cercana a la forma en que los europeos solían realizar el asado de la carne o a representaciones occidentales del mismo asunto en relación con los tártaros o mongoles, también acusados de canibalismo.

Obras como *True history and description of a country in America, whose inhabitants are savage, naked, very Godless and cruel man-eaters*, de Hans Staden, que alcanzó bastante éxito y fue traducida del alemán a idiomas como el latín, el holandés, el portugués, el inglés y el español, confirmaron también el canibalismo de los habitantes de América con una gran cantidad de detalles y con el plus, en el caso de Staden, de que su autor había sido testigo directo de la vida en dicho continente, al haber pasado un largo período en el Brasil, prisionero de los Tupinambá (Amodio, 1993). Finalmente, es necesario resaltar el papel que a este respecto desempeñaron los espectáculos públicos realizados en territorio europeo con indios reales llevados consigo por los viajeros desde América. Desde los primeros años de la conquista fueron muchos los pobladores americanos que arribaron a Europa. Colón, Vesputio y Cortés, entre otros, trasladaron o enviaron población india al viejo continente. Entre 1493 y 1521 se hizo bastante común el rapto y tráfico de indígenas a Europa como trofeos, curiosidades o potenciales intérpretes (Taladoire, 2017). Estos traslados también se relacionaron con el interés que tuvieron los conquistadores en convertir a los indios en cristianos y en mano de obra esclava.



Imagen 5. Detalle del *Kunstmann II* o el Mapa de los cuatro dedos (1502 - 1506). Tomado de la Biblioteca digital mundial: <https://www.wdl.org/es/item/18177/>

Como lo indica Taladoire (2017), la presencia de indios americanos en países europeos dio lugar a la instauración de una política de divertimento en la que la exhibición ceremonial de los indios era el espectáculo central. Este autor reseña varias puestas en escena de ese tipo: Una de las primeras fue la que organizó Hernán Cortés para su recepción en la corte imperial en 1528. Este conquistador preparó todos los detalles con mucho esmero: obsequios exóticos traídos de América para Carlos V, 36 indios, uno por cada año transcurrido desde el inicio del hallazgo del Nuevo Mundo, y algunos miembros de la familia de Moctezuma. Dentro del personal llegado a Europa habían jugadores de pelota de Tlaxcala, quienes llevaron a cabo una demostración (Imagen 6), saltimbanquis totonacas, enanos, individuos deformes, prestidigitadores mexicas, entre otros, que llamaron la atención de los espectadores.

La presentación de estos jugadores de pelota generó tal admiración, que varios de los indios que se desempeñaron con mucha destreza fueron enviados a Roma para que hicieran una demostración al Papa Clemente VII. Otro espectáculo mencionado por Taladoire es el que se realizó en 1550, en el marco de la fiesta celebrada por la Entrada del Rey de Francia Enrique II y su esposa Catalina de Médicis a la ciudad de Ruán. Cuarenta o cincuenta Tupís traídos de Brasil levantaron en los suburbios de dicho territorio francés una réplica de un pueblo brasileño, incluyendo varios tipos de animales originarios de dicho país. Con la ayuda



Imagen 6. Grabados de Christoph Weiditz (1529): “Estos son los indianos que Hernán Cortés llevó de India; así jugaban con la madera y la pelota delante de su Majestad/ Con los dedos adivinaban, como los italianos”. Fascímil publicado por Ediciones Grial de Valencia. Tomado de la Colección de grabados de la Fundación Joaquín Díaz: <https://fundiaz.net/grab1.php?pag=24>

de más de 200 marinos de la localidad, que se disfrazaron de indios, representaron el desarrollo de un ataque a dicho pueblo y un combate naval. Por su majestuosidad esta presentación llegó a tener bastante éxito. En general:

Los primeros visitantes americanos de Europa se convirtieron en la sensación de fiestas y reuniones de la alta sociedad; se los paseaba en procesión ante una muchedumbre incrédula y boquiabierta (...) La gente se quedaba asombrada sobre todo por los ornamentos de plumas que llevaban los indios, la coloración de su piel y las pinturas que le aplicaban, su pelo negro y liso que recordaba las crines de los caballos y la musculosa agilidad de su cuerpo. (Bitterli como se cita en Amodio, 1993, p. 139 - 140).

El indio llegó a ser percibido entonces como una curiosidad y, de esa manera, indica Amodio (1993), le fue otorgado un lugar junto a personajes como el hombre bala de cañón, el cordero de dos cabezas, el andrógino y el hombre volador. Aunque los habitantes de Europa constataron que los cuerpos de tales hombres no diferían mucho de los suyos, y que de ninguna manera reflejaban las características tan divulgadas hasta ese momento de seres salvajes y bestiales -de esos relatos apenas podían coincidir las vestimentas emplumadas de algunos indios-, acabaron percibiéndolos como monstruos culturales: seres que usan atuendos extraños, que no saben hablar o se expresan en lenguas incomprensibles, que comen seres humanos y que adoran ídolos.

Pero la del salvaje no fue la única imagen preponderante del indio que se configuró tras la conquista de América. El contacto con las gentes que poblaban lo que hoy conocemos como México, dio lugar al surgimiento a mediados del siglo XVI de un segundo prototipo

visual, sustancialmente diferente al ya establecido: el Indio a la Romana, “de vocación claramente clasicista, aspecto “romanizante” y pose retórica” (Bustamante, 2017, Párr. 25). Los conquistadores se encontraron en un territorio lleno de asentamientos urbanos, con formas sociales y políticas bastante complejas, y con individuos que no aparecían desnudos, en un supuesto estado de naturaleza -como se creía era el caso de los habitantes de las primeras islas halladas- sino que usaban trajes hermosos, y demostraban una gran capacidad de autogobierno y de potestas, condujo a los conquistadores a vislumbrar una imagen nueva del indio americano (Bustamante, 2017). Ésta puede percibirse, por ejemplo, en un dibujo incluido en el *Códice Tudela* del Museo de América de Madrid con el título “Trage de yndio de México” (Imagen 7).

Aparece allí un individuo noble del México central, hablante de lengua náhuatl, de cuya vestimenta lo único que hace parte de la verdadera indumentaria tradicional de la época es su calzado y la flor en su mano derecha; el resto del ropaje que lleva puesto es el resultado de una interpretación hecha por el dibujante: Por un lado, el *tilmahtli* o manto anudado al hombro es representado como una de típica toga romana, y por otro, el taparrabos o *maxtlatl*, es sustituido por una túnica corta, para nada utilizada por estos habitantes prehispánicos, pero sí por los romanos clásicos; finalmente, los calzones, prenda fundamental para la época en que fue elaborada la imagen, sin la cual los nobles indígenas no se mostrarían en público, son eliminados (Bustamante, 2017). Como se puede ver, hay una clara inclusión de elementos romanos y republicanos, incluso por los tonos usados: tela blanca con un ribete rojo, y por la postura en la que se presenta el personaje dibujado, que se asemeja a la de los rétores. Bustamante afirma al respecto: “no es un detalle inocente, se trata de una alusión directa a la retórica y la elocuencia como fundamentos de la vida política, como clave de la sociabilidad y del pacto social, según la teoría ciceroniana (hegemónica en Occidente hasta el siglo XIX)” (Párr. 27).



Imagen 7. “Trage de yndio de mexico”, *Códice Tudela* del Museo de América de Madrid, núm. 70400, foja 2, México, ca. 1553-1560. Tomado de: Bustamante (2017).

4. Persistencia del uso del término indio en la mirada Occidental

¿Por qué la persistencia en el uso del término y en la homologación de las poblaciones prehispánicas? Berkhofer (1978) señala que el conocimiento que fueron adquiriendo los Europeos a lo largo del tiempo sobre las gentes halladas en el territorio americano, en lugar de llevarlos a reconocer en ellas diferencias y distinciones realmente existentes, los condujo a construir en contraposición a estas, una visión colectiva de sí mismos, como un conjunto definido frente a otros distintos y supuestamente inferiores. Para Dussel (1912) este fenómeno es el que constituye la subjetividad moderna y lo que hoy conocemos como eurocentrismo. El encuentro frente a frente con la realidad del Nuevo Mundo, permitió el nacimiento de Europa como continente y entidad definida, que se asumió a sí misma como superior al resto del mundo en todos los ámbitos: militar, económico, político, cultural y sobre todo, religioso; y se arrogó desde entonces el derecho a universalizar sus propios parámetros para definir y evaluar al “Otro”. Nace también lo que Dussel (1912) denominó la

falacia desarrollista, posición ontológica por la que se considera que el desarrollo y evolución histórica seguida por Europa debe ser asumido como modelo a seguir unilinealmente por toda la humanidad.

Como hemos podido apreciar a lo largo de este capítulo, fue la imagen de Europa sobre sí misma, y las concepciones previas que ésta había construido sobre el mundo y sobre zonas específicas de él como Asia y África, lo que sirvió como molde para el engendramiento de América y de su hombre genérico americano. No se admitió la existencia en dicho territorio, de unas poblaciones con unas características propias y reales, sino que estas fueron encubiertas, en términos de Dussel, desde el ego Europeo (Dussel, 1992). De ese modo y desde ese momento se configuró y prevaleció una mirada sobre el indio sustentada en tres elementos: (1) la generalización o extrapolación de las características sociales y culturales de una tribu o sociedad específica sobre todas las demás, (2) la concepción de los indios en términos de sus deficiencias en relación con los ideales blancos o europeos y, (3) el uso de la evaluación sustentada en lo moral para su descripción (Berkhofer, 1978). Revisemos cada uno de ellos.

Sobre el primer aspecto, señala Berkhofer (1978), se dio la tendencia tanto a tomar y entender un colectivo indio como una muestra representativa de todos los demás, como a comprender una tribu o comunidad concreta a partir de las características atribuidas a todos los indios en su conjunto. Uno de los criterios que permitió seguir considerando a la totalidad de la población prehispánica como homogénea fue el aspecto religioso. Los europeos identificaron formas organizativas avanzadas entre los aztecas y los incas, claramente distintas de otras tribus, pero siguieron vislumbrando en ellos la práctica de religiones o idolatrías que a los ojos de los españoles eran vistas como la misma adoración del diablo, a través del sacrificio humano (Keen como se referencia en Berkhofer, 1978). Todos los indios eran inmorales, infieles, paganos y seguidores del diablo.

No es extraño entonces, indica el autor, que no se tenga noticia de relatos, llevados a cabo durante el siglo XVI, que informen de manera detallada y sistemática acerca de las costumbres y creencias de una tribu americana en particular, distinguiéndola de las demás. Se

sobreentendía la homogeneidad de las poblaciones nativas. No obstante, aunque en relatos posteriores, de los siglos XVII y XVIII describen tribus específicas, al final también incurren en la generalización de dichas características a todos los indios; incluso, tras el surgimiento de la antropología profesional, un importante número de científicos sociales, siguieron haciendo referencia a las tribus indígenas como si estas y los indígenas en general fueran intercambiables; lo hicieron así en su interés de identificar y describir las dinámicas culturales y organización social fundamental que a ellas subyacen (Berkhofer, 1978).

Acerca del segundo elemento, es persistente la costumbre, desde la perspectiva blanca-europea, de comprender al indio a partir de sus carencias en cuanto a la manera de ser de ese mismo blanco y europeo. Lo indio tendió a definirse desde lo que no era y desde lo que no tenía en relación con los principios y valores primordiales de Europa. Así, como lo hemos indicado en páginas anteriores, los pueblos americanos fueron valorados negativamente, principalmente por no ser cristianos, por supuestamente no ser racionales y no civilizados. Como lo señala Dussel (1992), el juicio negativo de los europeos hacia los Otros americanos, condujo a que los primeros destituyeran a los segundos de su dignidad, de su alteridad, de su libertad y de su humanidad: “Una vez que se destituye al otro de su divina exterioridad (y esto mediante la artimaña de enjuiciarlo como bárbaro, no hombre, animal bestial, el enemigo por excelencia), se le puede manipular, controlar, dominar, torturar, asesinar, y todo esto en nombre del <<Ser>> -diría el viejo Schelling-, o de la <<civilización>> o de la <<cristiandad>>” (Dussel, 1979, p. 500). Esto por supuesto tuvo implicaciones de orden económico y político que beneficiaron el orden colonial europeo en América, pues puso a su disposición a los indios como mano de obra gratuita en un sistema tributario que contribuyó a la acumulación originaria del capitalismo a partir del siglo XVI (Dussel, 1992).

Esta “descripción por deficiencia” del indio condujo al tercer elemento: a la evaluación, de su manera de ser y de sus estilos de vida, sustentada en juicios morales (Berkhofer, 1978). En esta tendencia tuvieron mucho que ver los principios de la doctrina cristiana que los europeos trajeron consigo al Nuevo mundo cuando se radicaron allí. Los blancos definieron lo aceptable e inaceptable, lo moral y lo inmoral en la conducta de los indios, desde su

estrecha mirada religiosa, que condenaba casi todos sus cultos, rituales, ceremonias y costumbres en general, como profano, maligno y hasta diabólico. Esta mirada moralista llegó incluso a incidir en la formas iniciales de descripción etnográfica de las sociedades indias desarrollada por la antropología (Berkhofer, 1978). Fue tan solo durante el siglo XX que la aceptación del pluralismo cultural y del relativismo moral como ideales, que la antropología comenzó a liberarse de juicios morales y por tanto, de presiones ideológicas.

Como podemos observar hasta este punto, desde los tiempos de la Conquista, y más adelante, durante la colonización del territorio americano, se generó una tendencia a apreciar, definir y catalogar a los habitantes del nuevo mundo a partir de patrones preestablecidos; a través de analogías con elementos, realidades y gentes de otros lugares, conocidas por los europeos desde tiempos pretéritos; y desde valores y principios foráneos, que negaron la posibilidad de reconocer en aquellos sus características, particularidades y formas de ser reales. Al indio siempre le fueron asignadas características de otros extraños, extranjeros o bárbaros con los cuales Europa se había encontrado y enfrentado desde tiempos remotos. En el siguiente capítulo revisaremos las principales formas en que se ha definido y construido la alteridad india o indígena en el territorio que hoy conocemos como Colombia, en varios momentos constitutivos de su nacionalidad; y revisaremos la presencia o incidencia, en dicha configuración, de los elementos imaginarios que determinaron la invención colonial del indio americano.

Capítulo 4. Configuración nacional y construcción de lo indio en Colombia

Tras indagar las matrices de sentido desde las cuales los conquistadores, colonizadores y misioneros del Viejo Mundo construyeron las primeras concepciones dominantes acerca del indio americano, presentamos a continuación los aspectos contextuales e imaginarios determinantes que dieron lugar a las formas de alterización y racialización de lo indígena en Colombia. Si bien consideramos que hay relaciones estrechas entre las miradas que sobre dicho actor social se configuraron en tiempos de la conquista y la colonia de América, con las que se desarrollaron en cada una de las naciones latinoamericanas, asumimos que cada una de ellas puso en funcionamiento elementos simbólicos, políticos, económicos y sociales específicos, surgidos de su historia concreta, que dieron lugar a construcciones imaginarias particulares de raza y de lo indígena en su territorio. En otras palabras, entendemos que la forma concreta en que se fue configurando la nación colombiana fue generando una manera peculiar de inventar y construir lo indio.

Para abordar este aspecto nos basamos en tres propuestas conceptuales: la de configuración cultural (Grimson, 2011), la de configuración nacional de alteridad (Segato, 2007), y la de aboriginalidad (Briones, 1998). Tales nociones, que desarrollamos en la primera parte de este capítulo, nos guiaron en la comprensión y establecimiento de vínculos entre: (1) Los principales elementos simbólicos referidos a la construcción del indio y a las formas de clasificación social en el Nuevo Reino de Granada¹⁹, entendidos como los cimientos sobre los que más adelante emergen las definiciones y formas de comprensión de lo indígena que se instituyen durante los siglos XIX y XX; (2) las retóricas que se construyeron en el marco de las guerras y revoluciones anticolonialistas en dicho territorio, las cuales instituyeron unas formas particulares de concebir el orden racial colombiano, aún vigentes en algunos sentidos en el imaginario nacional de dicho país; (3) las ideas que

¹⁹ Denominación que se le dio durante la colonia al territorio que en buena parte corresponde hoy a la República de Colombia.

fundamentaron el proyecto de nación mestiza colombiana y; (4) las visiones del indigenismo que se constituyeron en ese mismo sentido.

1. Construcción de alteridades indígenas en el marco nacional

Para los intereses de nuestro trabajo y por el enfoque teórico metodológico que hemos planteado para su desarrollo, nos resulta de bastante utilidad el concepto operativo de nación propuesto por Anderson (1993): “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (p. 23). *Imaginada*, en el sentido de que su existencia y su forma depende de un conjunto de creencias, símbolos y afectos que articulan a un grupo humano específico, cuyos miembros -aunque no se conocen todos entre sí, no comparten plenamente sus vidas, desarrollan labores distintas y tienen visiones acerca de la vida diferentes- se integran y entrelazan en una misma comunión. *Limitada*, pues aunque sus fronteras son elásticas y pueden ir variando o moviéndose a lo largo del tiempo, en el marco de acuerdos y conflictos entre grupos y colectividades, éstas son finitas y más allá de ellas se encuentran otras naciones: “Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad” (Anderson, 1993, p. 25). Finalmente, *soberana*, pues el origen del concepto nación se ubica en los tiempos en que la Ilustración y la Revolución ponían en jaque la legitimidad de los reinos dinásticos de la antigüedad sustentados en la autoridad y poder divinos (Anderson, 1993).

Considerar las naciones como imaginadas, indica Anderson (1993), no implica acercarnos a ellas en términos de su falsedad o legitimidad, sino por la manera en que son percibidas, definidas, comprendidas, y por ende, instituidas. Cada nación es el resultado de una forma específica y distinta de orquestación histórica de sus símbolos, de sus ideales y sus creencias, de sus fronteras, de sus diferencias internas y de las formas concretas de relacionamiento de su población. Cada una constituye una configuración cultural (Grimson, 2011) particular, es decir, un “marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (p. 172). Retomamos aquí la noción de configuración cultural,

pues ésta posibilita un distanciamiento crítico de dos perspectivas rectoras en el ámbito de las ciencias sociales, que limitan la visión y el alcance de los análisis sobre la cultura y, en el caso de nuestro interés, los abordajes sobre la nación: Por un lado, la objetivista o culturalista clásica, que supone la existencia de culturas esenciales, cuyas fronteras fijas coinciden con las de las identidades y los territorios a los que pertenecen distintos grupos humanos; y por otro, la de ciertas versiones del posmodernismo, subjetivismo y construccionismo, que al criticar la cosificación de las culturas, terminan asumiéndolas como “fragmentos diversos que sólo los investigadores ficcionalizan como totalidades” (Grimson, 2011, p. 28).

La mirada culturalista conduce a la comprensión de la nación como una composición ligada a una forma cultural específica, estable y acotada; cuyos miembros se distinguirían claramente de los de otra nación, por unas determinadas formas de ser y de comportarse, por sus costumbres específicas, por el uso compartido de una lengua oficial y, especialmente, por una identidad fija y común. La visión posmodernista, por su parte, al concentrarse en la idea de que las naciones solo pueden entenderse como una invención impuesta por parte de los sectores que en ellas ejercen la dominación, llegan incluso a desconocer su realidad material y concreta, empíricamente verificable y socialmente determinante. La categoría de configuración cultural, en cambio, nos permite asumir la nación como el resultado de una historicidad concreta y como el producto de prácticas humanas, es decir como algo ontológicamente subjetivo, pero con manifestaciones y funcionamientos objetivamente reales (Grimson, 2011): las fronteras de un país, por más arbitrarias que puedan llegar a ser, son reales y materiales; lo mismo se puede decir de los derechos referidos a la nacionalidad y a la ciudadanía. Así mismo, dicho concepto nos posibilita combatir las posturas esencialistas acerca de las comunidades nacionales, comprendiéndolas como espacios instituidos por conflictos, desigualdades y disputas de poder; y problematizando en ellas las relaciones de correspondencia que pueden establecerse o no entre identidad, cultura, territorio y comunidad.

En esta vía, y siguiendo a Grimson (2011), entenderemos la nación teniendo en cuenta cuatro elementos fundamentales. Primero, que ésta funciona como campo de posibilidad, esto

quiere decir que en su interior pueden identificarse representaciones, prácticas e instituciones posibles, no necesariamente mayoritarias; representaciones, prácticas e instituciones imposibles; y representaciones, prácticas e instituciones hegemónicas. Por ejemplo, en ciertos países es factible que se lleven a cabo genocidios, masacres o cualquier otro crimen de lesa humanidad sin que esto conduzca a amplias manifestaciones públicas de indignación por parte de la ciudadanía; a diferencia de otros, en donde una mínima violación de derechos humanos a un sujeto o colectivo social determinado genera fácilmente expresiones masivas de rechazo o repudio. Las historias concretas, los valores, los principios, la cultura política, los miedos y anhelos concretos de dicha configuración cultural determinan las respuestas posibles e imposibles de los habitantes a determinados sucesos. En otros términos, moldean lo que en un territorio concreto es visto como usual o inusual. Desde esta perspectiva, podemos evidenciar que la manera en que es imaginada y/o configurada una nación se transforma cuando un aspecto de ella, que en un determinado momento se consideraba relevante, admisible o probable, deviene en imposible con el correr del tiempo.

Segundo, que la nación no es homogénea en su interior, por el contrario, constituye una totalidad conformada por partes múltiples y diversas, que funcionan bajo una lógica específica de interrelación. Esta lógica puede manifestarse a través de divisiones dicotómicas entre identificaciones políticas diferentes o entre fracciones espaciales, así mismo como articulaciones o antagonismos que se surgen con distintos grados de intensidad en las instituciones, en la vida cotidiana, así como en las crisis o conflictos (Grimson, 2011). Tercero, que la nación implica una trama simbólica común, una constelación de lenguajes de todo tipo, en los cuales sus miembros se entienden, se enfrentan y se disputan los espacios de poder. Este elemento constitutivo es fundamental, ya que, como lo indica Grimson, donde no hay comprensión o inteligibilidad no es posible la existencia de una configuración. Aunque los actores que interactúan al interior de la nación pueden expresar e interpretar el lenguaje común de maneras distintas e incluso opuestas, hay unos “principios de división del mundo” compartidos que se han sedimentado y se dan por sentado: campo/ciudad, blancos/negros, ricos/pobres, ciudadanos/extranjeros; los cuales a su vez, “habilitan e inhabilitan posiciones de sujeto y lugares de enunciación” (Grimson, 2011, p. 176).

Y cuarto, que la nación se sustenta en un conjunto de aspectos compartidos. La noción de lo compartido se usa en algunos casos para señalar lo que es mayoritariamente común en la población, o para hacer referencia a creencias y formas de actuar que son importantes para los sectores populares y a formas de ser de la élite que se plantean como “cultura nacional”. Aunque una nación no pueda tener una ideología o política unificada entre toda población, se sustenta definitivamente en elementos culturales históricos comunes, que se manifiestan como “sedimentación del transcurrir de los proceso sociales” (Grimson, 2011, p. 177).

Interrelacionada con estos planteos, y también muy oportuna para la consecución de nuestros objetivos, se encuentra la propuesta conceptual de formación nacional de alteridad trabajada por Segato (2007). Esta propuesta teórica, vinculada particularmente al segundo elemento constitutivo de las configuraciones culturales que acabamos de mencionar, el de la lógica específica de interrelación entre sus múltiples y diferentes partes, señala un aspecto crucial: que dichas partes construyen identificaciones de manera localizada y contingente, y en ese sentido, adquieren significados muy distintos, e incluyen a poblaciones también muy distintas en determinados contextos sociales (Grimson, 2011). Esto quiere decir que aunque varias naciones cuenten entre sus habitantes a colectividades indígenas, negras y gitanas, por ejemplo, el tipo de personas incluidas en cada una de dichas categorías difiere en cada país. Así mismo, la manera como dichos grupos sociales se relacionan entre sí y los conflictos que enfrentan se diferencian de un espacio nacional a otro.

Las formaciones nacionales de alteridad hacen referencia al “predominio discursivo de una matriz de nación que no es otra cosa que matriz de alteridades, es decir, de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las élites e incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes, por la cultura de todos los componentes de la nación” (Segato, 2007, p. 29). Para Segato, se hace necesario un abordaje denso de las diferencias culturales de cada país, que las asuma como resultado de los antagonismos y lógicas históricas propias de cada nación y región. Es decir, que se concentre en las características particulares de los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de cada Estado-nacional, y las

comprenda como resultado de una dinámica histórica, geográfica y demográfica específica. Desde este punto de vista categorías como clase, raza, etnia, género, región o localidad, funcionan de manera distinta en cada país, en cada orden particular.

Por su parte, Briones (2005) señala el desafío que tenemos como investigadores de la alteridad, particularmente de las cuestiones indígenas, de ubicarnos en un marco que nos permita explorar y comprender las tensiones que se dan entre los procesos de larga duración y las transformaciones epocales recientes al interior de las naciones; así como las que se presentan entre las dinámicas sociales, políticas y económicas globales, en torno a lo indígena, y los procesos nacionales, regionales y locales. Para ella las formaciones nacionales de alteridad además de producir categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia de las poblaciones, regulan las condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos de cada nación. Por eso, en conjunto con su equipo de trabajo, ha venido desarrollando una serie de conceptos, entre los cuales se encuentran: el de *aboriginalidad*, que ayuda a ubicar la cuestión indígena en una matriz más compleja de alterizaciones y normalizaciones.

Esta noción surge de reflexiones antropológicas realizadas desde el contexto concreto australiano, como forma de explicación y definición de un proceso de confluencia y unificación de grupos sociales diversos en torno a demandas comunes y en la forma de un movimiento pan-aborígen; el cual condujo “a uniformizar en una especie de “identidad común” a todos los nativos por el mero hecho de serlo, desdibujando incluso especificidades históricas y regionales” (Briones, 1998, p. 155). La aboriginalidad, definida por Briones, se refiere a “un tipo de alteridad cuya particularidad ha pasado en todo caso por sublimar las dinámicas y efectos de la relación colonial como distancias culturales, temporales y espaciales respecto de la autoctonía de algunos” (2005, p.15). Al igual que otras alterizaciones, explica la autora siguiendo a Corrigan y Sayer (1985), jerarquiza de manera horizontal y vertical a los ciudadanos concebidos como “normales” o “normalizados” y aquellos definidos como “otros internos” como los indígenas, los aborígenes, los indios, etc., “en base a dispositivos de totalización e individuación que inscriben campos de visión

diferenciados para cada cual”, a partir de estrategias de “especialización, temporalización y substancialización” (Alonso como se referencia en Briones, 2005, p. 25).

Vinculamos este concepto con la manera como Bocarejo (2015) define a los procesos de formaciones de indianidad:

conjunto de prácticas e imaginarios que construyen históricamente quién es un sujeto indígena, qué características se le asignan y cómo se representa dicho sujeto y sus comunidades en diversos contextos de enunciación (en escenarios legales, relaciones cotidianas, instituciones y libros escolares; en el discurso experto de la academia y de las ONG; en la publicidad turística, el cine y las artes, la literatura, los símbolos patrios, etc.). En estos escenarios también interactúan y participan activamente aquellos sujetos denominados indígenas, lo cual evidencia que no solo son simples receptores de estas representaciones, sino agentes que las construyen, reproducen, disputan y reconfiguran. (p. 25).

Entender la nación colombiana desde la perspectiva de el y las autoras mencionadas implica, entre otras cosas: 1. Distinguir los procesos culturales de los identitarios que la constituyen. En ese sentido, abandonar las teleologías de las identidades, 2. Pensarla asumiendo como elementos fundamentales las desigualdades, la historia y el(os) poder(es) que la sustentan, 3. Considerar la incidencia que en su construcción tiene el Estado en términos de jurisdicciones, soberanías y ciudadanías (Grimson, 2011) y 4. Indagar las relaciones de diferencia, oposición, complementariedad y jerarquía que a ella subyacen.

Habiendo reseñado las herramientas conceptuales en que se apoya este capítulo, daremos inicio a la revisión de los elementos más destacados que dieron lugar a la configuración nacional colombiana que se erigió en Colombia entre los siglos XIX y XX, y la manera como en ella se construyó una alterización particular de lo indígena. Como preámbulo a dicha tarea presentaremos algunos antecedentes y elementos fundantes del orden racial que se formó en dicho territorio en tiempos de la colonia y que se constituyó en fuente principal de los símbolos, e imaginarios sociales principales de los cuales emergió la República.

2. El indio y el orden colonial en el Nuevo Reino de Granada

A pesar de la constatación por parte de Américo Vesputio, y de viajeros posteriores, de que el territorio hallado por Colón no tenía nada que ver con las Indias a las que dicho conquistador había creído arribar²⁰, sino con un lugar completamente nuevo desde el punto de vista del viejo mundo, las poblaciones allí encontradas siguieron siendo nombradas con el término de indios. Este vocablo llegó a establecerse en la América hispánica como un estatus institucional, jurídico y fiscal (Poloni-Simard, 2005), asignado a los habitantes nativos de dicho continente que, tras la llegada de los conquistadores españoles, fueron convertidos en los nuevos súbditos del rey de Castilla, así como en los tributarios y prestadores de servicios personales de encomenderos y de la Corona, entre otras obligaciones. El tributo constituyó el principal criterio a partir del cual se definió a los indios (Poloni-Simard, 2005).

Aunque las gentes originarias de América apelaron numerosas veces a dicho estatus y se identificaron explícitamente como indios para defenderse o iniciar pleitos legales por el incumplimiento de algunos derechos reconocidos por la Corona; fuera del papel y de tales procesos, eran otros elementos los que emergían a la hora de configurar identificaciones entre ellos (Rappaport, 2018); por ejemplo, el oficio que desempeñaban: ser artesanos, trabajadores urbanos o parceleros. Los denominados indios no se percibieron a sí mismos como miembros de una misma colectividad y, en ese sentido, no se vieron como partidarios de unos mismos orígenes, creencias, costumbres y tradiciones, que los distinguiera claramente de otros grupos sociales como los negros o los españoles, tal como estamos acostumbrados a entenderlos en la actualidad. Fueron la Corona y las autoridades coloniales las que promovieron la creencia en una “supuesta naturaleza corporativa” (Rappaport, 2018, Introducción, Párr. 15), “unitaria (...) e indiferenciada” (Poloni-Simard, 2005, Párr. 30) de lo indio. A este respecto, Juan Friede observa que en la primera parte del siglo XVI del Nuevo

²⁰ Para Dussel (1992), es Américo Vesputio quien inicia el verdadero descubrimiento de América, como figura posterior a su “invención”, de la cual hablamos párrafos atrás. Este pensador entiende dicho descubrimiento como la experiencia “estética y contemplativa, aventura explorativa y hasta científica del conocer “lo nuevo”, que a partir de una “experiencia” resistente y terca (que se afirma contra toda la tradición) exige romper con la representación del “mundo europeo” como una de las “Tres Partes” de la Tierra” (Dussel, 1992, p. 32).

Reino de Granada, “entre los españoles se originó el concepto tan generalizado como erróneo de la homogeneidad del indio, sin preocuparse de la condición social o de la tribu a la cual pertenecía el aborigen, que se empleaba como simple fuente de trabajo” (Friede como se cita en Hans-Jürgen Prien, 2008, p. 86). Se desconoció entonces lo multifacético del mundo indígena colonial (Poloni-Simard, 2005).

La construcción de dicha concepción de lo indio fue favorecida por varias medidas implementadas por la Corona en el territorio americano. Una de ellas fue la integración forzada de la población nativa en reducciones o pueblos apartados, bajo la jurisdicción de lo que legalmente se llamó Repúblicas de Indios. Estas se situaron fuera de los cascos urbanos de las ciudades recién fundadas, en las que residía la población española bajo los preceptos de la República de Españoles. La legislación que normó estas dos Repúblicas se sustentó jurídicamente en el Antiguo Régimen, y prohibió, entre otras cosas, que los españoles y los negros residieran en los pueblos de indios, y que éstos últimos habitaran los lugares designados para los españoles. Esta división permitió que, por lo menos en los inicios de la Colonia, los españoles que compartían un mismo territorio se percibieran a sí mismos de manera colectiva, como miembros de una misma nación de origen: la española (Baber, 2009) y se empeñaran en mantener una distinción en relación con las demás poblaciones. Aunque las normativas no fueron cumplidas en su totalidad, pues la interacción e integración de los distintos grupos sociales fue notoria en los espacios delimitados, el esfuerzo de las autoridades coloniales por establecer claras separaciones y jerarquizaciones fue contundente.

Otra figura que intervino en la construcción de la imagen oficial de lo indio fue la de las Visitas, llevadas a cabo por funcionarios de la Corona a las distintas reducciones y pueblos de indios. Por medio de éstas la Corona se cercioraba del número y tasa de los tributarios indígenas, se informaba de los sucesos destacados en los lugares más remotos -con el fin de ejercer sobre ellos un “buen gobierno”-, y trataba de incorporar las “costumbres de las naciones” a su sistema de control colonial (Guevara y Salomon, 1996). Durante los primeros años en que fueron ejecutadas las Visitas, los funcionarios hacían presencia en cada una de las casas de los habitantes de los pueblos o reducciones de indios para recolectar la

información requerida. Posteriormente, el protocolo fue modificado y fueron las familias, bajo la guía de sus líderes comunales, quienes debieron hacerse presentes y aglomerarse en un punto definido de cada pueblo en donde se disponían los funcionarios para adelantar las pesquisas.

Como lo señalan Guevara y Salomon (1996), estos procedimientos se constituyeron en verdaderos espectáculos y rituales políticos por medio de los cuales la Corona española exhibía su poder y omnipresencia en los territorios bajo su mando e implantaba su proyecto de orden político y social sustentado en el modelo normativo de la *civitas* colonial. En ellos los indios se esforzaban por presentarse a sí mismos y a sus comunidades siguiendo los criterios y comportamientos definidos como aceptables por los sacerdotes y autoridades coloniales; y contemplando estratégicamente la información que les convenía proporcionar. En otras palabras, se esmeraban por mostrarse de la manera como el mismo orden colonial los concebía y deseaba verlos o entenderlos. Esto fue así pues a través de las Visitas los indios podían adquirir “el status de seres humanos con personería legal y protección comunal frente a la corona” (Guevara y Salomon, 1996, p. 31). Siguiendo a Taussig, los autores Guevara y Salomon afirman que las visitas personales desempeñaron un papel fundamental en “la creación efectiva del ‘indio’ y de la cultura colonial, y en la inculcación de orientaciones valorativas fundamentales”, a través de la promoción y promulgación de “un conocimiento social implícito sobre la normalidad, las identidades, los deberes, la disciplina y la jerarquía” (1996, p. 32).

A pesar de esta tendencia de las autoridades coloniales de impulsar una imagen colegiada de lo indio, fueron reconocidas distinciones legales entre los indios del común o rasos y quienes ostentaban un alto rango en la jerarquía social en los distintos territorios, como fue el caso de los caciques. A estos últimos la Corona los dispensó del pago de tributo y de la mita, les concedió privilegios iguales a los de los hidalgos, les permitió el uso de armas o escudos para la aristocracia (Poloni-Simard, 2005), así como el prestigio de ser llamados con el título de “don” o “doña” (Rappaport, 2018). Estos caciques lograron una participación muy intensa y fructífera en las actividades comerciales y económicas de la época, tanto así que, en no

pocos casos, llegaron a parecerse más a hacendados y negociantes españoles que a sus propios súbditos indios: “si no fuese por las obligaciones que les imponía la administración colonial, hubieran podido dejar de ser indios” (Poloni-Simard , 2005, Párr. 19).

Estas dinámicas de trato y relacionamiento con los denominados indios fueron posibles en el marco de un sistema de clasificación y jerarquización poblacional bastante complejo configurado durante la colonia. Debe aclararse que para dicho período, en el Nuevo Reino de Granada, no puede hablarse de la presencia de la ‘raza’ en su significación moderna, es decir, como marcador y diferenciador social sustentado exclusivamente en el color de la piel o en los rasgos fenotípicos de las personas. La clasificación y jerarquización poblacional estaba fundamentada en una importante variedad de elementos, uno de los más destacados fue el de la limpieza de sangre.

Como lo mencionamos en el primer capítulo de este trabajo, en el siglo XV fueron instaurados en la península Ibérica los Estatutos de limpieza de sangre, como un mecanismo que buscaba resguardar la integridad cristiana de la sociedad frente a la ‘amenaza’ y ‘mácula’ judía y morisca. Para entonces el linaje de un individuo era crucial a la hora de definir sus derechos, pues la participación en ciertos espacios estaba restringida a quienes demostraban ser cristianos puros. Una mínima señal de contaminación de la sangre, identificada a través de un minucioso rastreo de los ancestros, era causal de exclusión, de rechazo, de descrédito o deshonor. Estas prácticas y preceptos de orden europeo, fueron trasladados, reinterpretados y ajustados a la realidad del nuevo continente americano: Así como en la península Ibérica se sobrevaloró el ancestro immaculado de los verdaderos cristianos, en perjuicio de los judíos y neoconvertos, en América se otorgó gran importancia y prestigio al ancestro español puro en relación con la población mezclada: mulata, mestiza y zamba (Frederick, 2011). De ese modo, fueron quienes pudieron demostrar la limpieza de su honor y linaje ibérico, quienes adquirieron el derecho a ocupar ciertos cargos públicos de distinción, usar determinadas prendas de vestir y participar de algunas ceremonias y rituales en los que se resaltaban los valores y cánones cristianos. Los mezclados, por su parte, tenían bastantes restricciones e impedimentos.

La limpieza de sangre se manifestó en la América colonial como una categoría genealógica articulada a la “calidad” de las personas (Böttcher, Hausberger y Hering Torres, 2011). La noción de calidad, explica Rappaport (2018), puede entenderse como una forma de clasificación social, que relacionó lo que en la actualidad conocemos como marcadores raciales (por ejemplo: indio, mestizo, zambo o mulato) con otros modos de diferenciación de las personas, como el lugar de residencia, su forma de vestir, el idioma o lengua, su condición de esclavo o libre, su estatus económico o moral, así como sus derechos y deberes ante las autoridades. Consistía, de ese modo, en “la intersección de múltiples ejes que conformaban el estatus individual de acuerdo con la etnia o la raza, el tipo de agrupación, la moral, los privilegios y el aspecto” (Cap. 1, Párr. 7).

Esta manera de concebir y definir a las poblaciones y sus relaciones entre sí no condujo, como suele creerse, al establecimiento de un sistema de jerarquización racial completamente estable, cerrado y coherente, compuesto por categorías socio raciales claramente diferenciadas entre sí y ubicadas de manera precisa en una escala de estratificación, de acuerdo a su nivel de contaminación o mezcla racial en la sangre (Rappaport, 2018); es decir, no condujo en estricto a lo que la historiografía colonial ha denominado: sistema o sociedad de castas. La idea de la existencia de un sistema de clasificación poblacional con dichas características “parece haber sido más una ilusión de las élites que una realidad” (Zambrano de la Hoz, 2014, p. 84). De hecho, la expresión sistema o sociedad de castas no aparece en los registros escritos de la colonia, sino que constituye una categoría analítica propuesta desde la academia del siglo XX para entender la composición de la sociedad colonial. Su existencia puede ser más bien un reflejo de lo que fue el México colonial tardío²¹, que de lo que fue Hispanoamérica en su conjunto, de ahí que sea equivocado pretender encerrar en dicho calificativo a una multiplicidad de prácticas clasificatorias que en realidad fueron

²¹ Unas de las fuentes que sustentó la idea de la existencia de la sociedad de casta son las llamadas pinturas o cuadros de castas mexicanos.

fluidas, cambiantes y contingentes²² (Rappaport, 2018). Lo que sí puede identificarse en los registros es el uso de la expresión casta en el siglo XVIII, para hacer referencia a quienes no podían catalogarse directamente como indios, españoles, ni esclavos²³.

En el Nuevo Reino de Granada entraron en juego un amplio conjunto de prácticas clasificatorias determinadas más por el “hacer” que por el “ser” (Rappaport, 2018). A los individuos les eran asignadas una gran variedad de etiquetas o rótulos de acuerdo con su estatus y con el entorno en el que estuvieran involucrados. En ese contexto, ser blanco “no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos” (Castro-Gómez, 2005, p. 18). La blancura fue construida socialmente como un ideal social sustentado principalmente en el modo de ser hispano. Castro-Gómez (2005) hace referencia a las insignias culturales que fueron ostentadas por la élite criolla para demostrar sus prerrogativas étnicas; mencionamos cuatro de ellas: la primera, pertenecer a una familia católica legítima, es decir, a una que cumpliera formalmente con los preceptos legales y morales del sacramento religioso del matrimonio, tales como la indisolubilidad, la monogamia, la preserva del honor, la fidelidad sexual por parte de la mujer y la responsabilidad del padre hacia la prole y la legitimidad de los hijos. La segunda, imitar las formas de vestir de la familia hispana y emular el gusto de la alta nobleza española. Para la época fueron institucionalizadas las Leyes Suntuarias, las cuales establecieron el tipo de lujos y el atuendo personal a los que tenía derecho un individuo de acuerdo a su rango social. De acuerdo con ellas “a los nobles se les permitía ostentar costosas joyas y utilizar materiales como el terciopelo y la seda, mientras que a los estamentos más bajos se les prohibía” (Castro-Gómez, 2005, p. 84). La tercera, llevar a cabo un oficio considerado como “noble”, esto es, ocupar un cargo público de gobierno o

²² Desde la década del 60 del siglo XX surge un intenso debate académico e historiográfico en torno al uso de la categoría de Sistema de Castas o Sociedad de Castas “como descriptor de la estratificación social colonial, en la medida que sugiere una rigidez tanto del “sistema” como de las “castas” o categorías socioraciales que le daban sentido; rigidez que a todas luces parece contraria a la evidencia empírica” (Zambrano de la Hoz, 2014, p.1). Para profundizar más sobre este asunto ver los trabajos de Pilar Gonzalbo, Joanne Rappaport y Berta Ares.

²³ En la Nueva Granada era posible, aunque no común, referirse a los indios como castas (Jaramillo y Safford como se referencia en Leal, 2010).

desempeñar un trabajo de índole intelectual: ser alcalde, militar, oidor, notario, o sacerdote. En tiempos de la colonia, el trabajo manual desempeñado por los indios encomendados, por negros y por campesinos mestizos o peones, era considerado como ejercicio de “vileza”. Las labores llevadas a cabo por los agricultores, mazamorreros, cargueros, arrieros, sastres, zapateros, expendedores de chicha, panaderos, entre otros, eran consideradas tareas u oficios “plebeyos” que debían ser ejecutados por los miembros de las castas. Y finalmente, la cuarta, habitar zonas de renombre y viviendas con materiales de mayor elaboración: A principios del siglo XIX, por ejemplo, en la ciudad de Cali, ninguna vivienda construida en guadua y bahareque era habitada por familias blancas. Estas gentes ocuparon en su totalidad las casas más sofisticadas, fabricadas con teja y tapia (Gutierrez de Pineda y Pineda Giraldo como se referencia en Castro-Gómez, 2005). En el caso de Bogotá, la aristocracia blanca se estableció en la zona prestigiosa de La Catedral, hoy conocida como La Candelaria, mientras los indios, mestizos o blancos pobres que se desempeñaban como sirvientes, comerciantes y artesanos, moraban en Las Nieves, Santa Bárbara y San Victorino, lugares conocidos como “arrabales” (Dueñas y Mejía como se referencia en Castro-Gómez, 2005).

Contrario a los preceptos hispanos de blanquitud, los indios -como los negros y los miembros de las castas-, que de por sí ya eran considerados como impuros portadores, en su sangre y en sus cuerpos, de la mácula, la mancha y la tacha “original”; eran señalados además como practicantes de acciones que profundizaban, desde el punto de vista de la élite criolla, su desprestigio: llevaban a cabo uniones maritales de hecho por fuera del sacramento católico, es decir, vivían en amancebamiento; practicaban encuentros amorosos y sexuales temporales o furtivos de manera abierta; procreaban hijos mezclados o naturales, es decir, producto de relaciones ilegítimas con blancos; desempeñaban oficios manuales y habitaban el tipo de vivienda más rústico para entonces. En general el imaginario hispanocéntrico, como eje articulador o directriz a partir del cual se estableció el ser ideal de la sociedad neogranadina blanca, católica y colonial (sus valores, formas culturales y de relacionamiento), ubicó al indio en el lugar de la carencia y del defecto:

si los indios atribuían al trabajo un valor diferente al de la productividad, los españoles interpretaban esto como síntoma de pereza y holgazanería; si adoraban unos dioses diferentes a

los de la Biblia, entonces eran supersticiosos; si tenían una forma diferente de entender la sexualidad, eran tenidos como depravados; si poseían una tecnología diferente para cultivar la tierra, eran tildados de estúpidos o “escasos de luces” (Castro-Gómez, 2005, p. 78).

Entre todas las taras “naturales” que se endilgaron a los indios, la de la pereza, la flojera y la haraganería fueron las que más protagonismo tuvieron. En ese sentido, de acuerdo con Saldarriaga (2009), desde 1570 puede advertirse la aparición, en documentos oficiales de las distintas gobernaciones, de afirmaciones según las cuales “los indios sólo se dedicaban a comer, beber, nacer y morir” (p. 20). Estas cuatro palabras, señala el autor, simplificaron una concepción de los indios como gentes de poco entendimiento e incapaces de prever más allá de sus necesidades. Así mismo, los indios fueron catalogados de manera genérica como borrachos por naturaleza. Esto fue tan así, que cuando negros o miembros de distintas castas se congregaban con los indios a tomar otro tipo de bebidas como el aguardiente, sólo estos últimos eran catalogados como viciosos (Saldarriaga, 2009). Se resaltó de manera despreciativa el lugar central que en muchas comunidades tenía el consumo de la chicha (bebida fermentada a base de maíz): “Son tan viciosos en beber, que se bebe un indio de una sentada una arroba [de chicha] y más, no de un golpe, sino de muchas veces. Y teniendo el vientre lleno de este brebaje, provocan el vómito y lanzan lo que quieren, y muchos tienen con la una mano la vasija con que están bebiendo y con la otra el miembro con que orinan” (Cieza de León como se cita en Saldarriaga, 2009, p.20). Aunque se reconoció a la chicha como alimento fundamental en espacios y momentos rituales y familiares, se hizo bastante énfasis en ella como bebida de la perdición. Los espacios festivos destinados para su consumo fueron señalados como focos de caos propicios para cometer incesto, asesinatos, idolatrías, canibalismo y para perder el respeto hacia Dios.

Finalmente, un destacado elemento usado desde el punto de vista hispano para denigrar a los indios, fue el de sus modales y maneras a la hora de comer, particularmente su “falta de aseo” con sus menajes y en la preparación de las comidas. Fue difundida la creencia según la cual los indios eran “consumidores de porquerías”, y en ese sentido, podían equipararse con los animales; de ahí que en algunos casos fueran enviados a comer piedras, les fueran vendidos productos podridos o se les obligara a consumir tierra (Saldarriaga, 2009).

Se debe señalar que en este proceso de configuración de los imaginarios en torno a lo indio durante la colonia -de manera similar a lo ocurrido con los conquistadores en el marco del ‘descubrimiento’ del continente americano-, los españoles y criollos no desconocían por completo el grado de diversidad que existía entre las poblaciones nativas americanas. La construcción que aquellos realizaron de una concepción negativa y homogénea de tales sujetos se sustentó principalmente en el otorgamiento de protagonismo y centralidad a aquellos aspectos que facilitaban su dominación y sujeción. Del mismo modo, se debe señalar que a pesar de las disposiciones y acciones emprendidas por las autoridades coloniales, por preservar y promover unas distinciones sociales entre las poblaciones y castas en beneficio del sector blanco y criollo, no pudo evitarse la multiplicidad y complejidad de interacciones y redes de relacionamiento entre las diversas poblaciones inmersas en los territorios americanos, y mucho menos el mestizaje que de ellas resultaban. Tampoco pudieron ser contrarrestadas las tácticas y empeños que los sectores subalternos emprendieron para blanquearse u obtener legitimación simbólica. Es así que ya a finales del siglo XVIII, se presenta una ‘flexibilización’ en cuanto a los fueros tradicionales de la nobleza, que posibilita que algunos mestizos enriquecidos transformen su capital económico adquirido en capital cultural (Castro-Gómez, 2005).

3. El mito de la armonía racial y las retóricas en torno al indio en las luchas por la independencia

Durante las guerras de independencia en el territorio que hoy conocemos como Colombia, se generaron una serie de articulaciones sociales, estrategias discursivas y cambios legales que posibilitaron el surgimiento de un potente imaginario social acerca de las relaciones raciales en dicho territorio. Éste tuvo tal arraigo e incidió profundamente en el ideal de nación que se iba construyendo desde ese momento, que incluso en la actualidad sigue operando con efectividad en algunos espacios políticos y sociales. Nos referimos a lo que algunos autores denominaron, a partir de la segunda mitad del siglo XX, como el mito de democracia racial. Esta expresión define la tendencia, que se dio en varios países de América

Latina, a considerar sus relaciones sociales coloniales como más favorables para los negros e indios, que aquellas que se constituyeron en el Norte, en lo que hoy se denomina Estados Unidos. Para el caso de Brasil, por ejemplo, Gilberto Freyre (1959) defendió la idea según la cual la esclavitud había sido más benigna en dicho país, su abolición había generado menos controversia y cuestionamiento, y los colonizadores portugueses habían sido más tolerantes con la mezcla racial (Wade, 2002). Incluso señaló que en Brasil no se dieron linchamientos ni segregaciones en el sentido estricto de la palabra. Todo lo anterior habría dado lugar a una sociedad tolerante y mezclada, que a pesar de estar profundamente dividida por cuestiones de clase, era “con respecto a las relaciones raciales... probablemente lo más cercano al paraíso que podía encontrarse en el mundo” (Freyre como se cita en Wade, 2000, p. 62).

Por su parte, Tannebaum indicó que en las sociedades coloniales hispanoamericanas tanto el papel de la iglesia católica como la ley esclavista ibérica, que posibilitaba la manumisión, habían permitido la integración de los negros de manera radicalmente distinta a como había ocurrido en la América anglosajona (Wade, 2000). Este planteamiento, como el de otros autores, se sustentó en el hecho de que en los Estados Unidos, a diferencia de las colonias del sur, se instauró un sistema legal bastante rígido en el que la libertad para los negros era muy restringida, la mezcla racial demasiado cohibida, y las clasificaciones raciales tan cerradas, que tan solo llegaron a instaurarse dos formas de catalogar a la población: como blancos y como negros. En dicho país no fue reconocida, con nombres o etiquetas particulares, la gran variedad de tipos de gentes que resultaban de las uniones interraciales, como sí sucedió en América del Sur. Por lo que las personas que en el territorio colombiano, y en otras zonas, fueron consideradas como mulatas, zambas o mestizas, en Estados Unidos fueron catalogadas directamente como negras. El identificar en ellas una sola ‘gota de sangre negra’, por la línea de sus ancestros, las convertía automáticamente en parte de la categoría racial: negro.

A pesar de que en las últimas décadas ha sido suficientemente demostrado que para el sistema racial instaurado en la América hispánica durante la colonia, no puede hablarse de ningún tipo de benevolencia, condescendencia, o tolerancia hacia los sectores indios y negros

(éstos fueron víctimas de graves formas de maltrato, marginación, asesinato y explotación); la idea de la existencia de una forma de democracia racial en dicha parte del continente hizo bastante mella y generó importantes consecuencias en la configuración de los imaginarios de orden nacional. Para el caso colombiano, Lasso (2013) refiere la emergencia de un “mito de armonía racial” en el marco de las disputas por la independencia y durante los primeros años de la era republicana. La autora prefiere el uso de dicha expresión, pues considera que se ajusta mejor a la realidad concreta de ese momento histórico, a diferencia del término democracia, que al haber sido acuñado tiempo después, responde más a elementos discursivos y políticos de un orden posterior.

La retórica nacionalista de armonía e igualdad racial que identifica Lasso, fue promovida por la élite criolla en dos escenarios: en el de los debates y discusiones desarrollados por las Cortes de Cádiz en torno al otorgamiento o no de la ciudadanía y derecho de representación política de las castas americanas; y en el de las alianzas que se empiezan a dar en el territorio americano en torno a las luchas por la consecución de la independencia. Siguiendo a la autora revisaremos brevemente los dos casos. El primero comienza a delinearse en 1810 tras la invasión francesa de la península ibérica, el consecuente aprisionamiento del rey Fernando VII y los importantes cambios experimentados en el imaginario político del imperio español, a causa de la inserción paulatina de las ideas modernas de nación, representación y ciudadanía en contra de las instauradas por el Antiguo Régimen. Con la ausencia del monarca comienza a circular la idea de que la soberanía debe retornar al pueblo, como su fuente original de legitimidad; se conforman las Juntas de gobierno en ciudades de América y España; y las Cortes en Cádiz reafirman la abolición del estatus colonial de los territorios de ultramar, declarándolos como parte integral de la nación española (Chust como se referencia en Lasso, 2013). Esta situación generó profundos debates sobre cuál debía ser la participación de la sociedad americana, racialmente heterogénea, en los espacios políticos de decisión: “Si la representación fuera proporcional, ¿lo sería al número de blancos, al de blancos e indígenas o al de todos los súbditos españoles libres, incluyendo a los negros?” (Lasso, 203, p. 39). Como lo indica la autora, la cuestión referida a los indígenas

fue rápidamente resuelta: se les otorgó directamente su ciudadanía. No obstante, el asunto se complicó a la hora de tratar el tema de las poblaciones con ascendencia africana.

En vista de que muy pocas castas podían comprobar que no provenían de una estirpe con orígenes africanos, el permitirles la participación legal a quienes sí la tenían, conllevaría a que los representantes americanos sobrepasaran en número a los diputados españoles. Fue así que la representación española, que no podía manifestar abiertamente su temor por la posibilidad de un total dominio americano de las cortes, arremetió en contra de las cualidades de los pardos. En ese sentido, resaltó, por un lado, “el aterrador ejemplo de Haití” para advertir acerca de los peligros que implicaba el otorgarles su derecho de la ciudadanía (Lasso, 2013, p. 41). Indicó que dicho grupo poblacional podría sublevarse incluso en contra de sus coterráneos americanos, en vista del complejo panorama de disputas raciales propio de dicho territorio, el cual debía ser objeto de estudio y revisión a profundidad. Por otro lado, esgrimió el argumento de que las gentes de ascendencia africana no habían hecho parte del pacto social original -estipulado entre los españoles, criollos e indígenas durante la conquista- y en ese sentido, no habían contribuido a la constitución de la nación (Lasso, 2013).

Frente a esta situación los diputados criollos llevaron a cabo una estrategia innovadora: construyeron una imagen de una sociedad americana racialmente diversa pero no conflictiva, en la que “blancos y negros, ambos criados por nodrizas negras, aprendían a amarse mutuamente desde la infancia”, y en la que, a diferencia de Haití “donde la crueldad de los amos franceses había fomentado la sangrienta revolución” podía hablarse de la presencia de “benignos dueños de esclavos y pacíficos negros” (Lasso, 2013, p. 41- 45). Del mismo modo, comenzaron a otorgar una valoración positiva a las mezclas interraciales, desacreditadas por la imposición de la limpieza de sangre, presentándolas como prueba de la armonía y de la concordia que supuestamente se había arraigado en las tierras americanas. Los diputados criollos se esforzaron por darle un giro a la creencia a partir de la cual las gentes de ascendencia mixta estaban cargadas con la maldición de la ilegitimidad; resaltando que habían sido las leyes coloniales de exclusión, instauradas por la Corona, las que se habían

generado hacia ellas una visión peyorativa. Finalmente, hicieron énfasis en “una idea de la nacionalidad que privilegiaba la cuna, la cultura y el amor a la madre patria sobre los orígenes” (Lasso, 2013, p. 46). De acuerdo con uno de los diputados americanos, los pardos eran “españoles por nacimiento y que han mamado desde la cuna la religión, idioma, costumbres y preocupaciones de España” (Diario de sesiones, 3, 1781 como se cita en Lasso, 2013, p. 46).

Un segundo escenario en el que pudo germinar el mito nacionalista de armonía e igualdad racial, de acuerdo con la autora, fue el de la región de Cartagena de fines del siglo XVIII. Allí los criollos patriotas promovieron una retórica de unidad social y racial americana como herramienta fundamental para atraer a sus filas independentistas a soldados negros y mulatos. Los criollos necesitaban el apoyo de dichas poblaciones en su lucha por desprenderse del dominio colonial, pues solos no conseguirían fácilmente sus objetivos. Fue así que configuraron y pusieron a circular un discurso que exaltó la alianza patriota de las castas frente a la amenaza de una España tirana, única responsable de la opresión, explotación y esclavización de las poblaciones negras e indígenas, y en consecuencia, única causante de las diferencias raciales en el territorio americano (Lasso, 2013). En ese sentido, y en contraste con los españoles que, en las cortes de Cádiz, le habían negado la plena ciudadanía a las gentes de origen africano, los criollos se mostraron a sí mismos como individuos benévolos, respetuosos de sus compatriotas, opositores de la discriminación racial y alejados de cualquier elemento político vinculado al antiguo régimen despótico; asimismo, se presentaron como impulsores de una República en la que “sólo podían reinar la ilustración, la armonía y la unidad” (Lasso, 2013, p.153).

El mito de la armonía racial no fue configurado apenas por los discursos que ponían a circular los patriotas, sino también por acciones que este sector político implementó, como lo fue la abolición de las leyes coloniales de casta y el decreto de la igualdad racial legal de todos los ciudadanos libres. No obstante, ni estas acciones, ni las buenas intenciones condujeron a que la igualdad legal se materializara en la vida cotidiana, o a que se suprimiera la discriminación racial. Lo que sí se instituyó a partir de allí fue una de las características

principales de la ideología racial colombiana, y de buena parte de los países hispanoamericanos: “la ausencia de un racismo abierto y público en las políticas del Estado” (Lasso, 2013, p. 150), así como la consolidación de lo que podría denominarse, un discurso políticamente correcto que disimulaba y encubría las prácticas racistas bastante vigentes. En palabras de Múnera (2010): “un viejo mito de nuestra ideología colectiva, mediante el cual se percibía la historia nacional como una historia de tolerancia racial, despojada de sus características discriminatorias y creadora de un presente cuya condición principal, supuestamente, es su neutralidad racial” (p.135).

Este discurso emergente fue acompañado más adelante por una estrategia de desconocimiento y deslegitimación de las denuncias de discriminación y abusos que los indígenas y la población negra, instauraron ante las autoridades o hicieron públicas de diversas formas tras la independencia. La élite criolla afirmaba, contra toda evidencia, que los indios y los negros inventaban acusaciones en su contra, referidas a injusticias y atropellos ‘inexistentes’, como excusa para llevar a cabo retaliaciones y acciones revanchistas, que ponían en riesgo la armonía racial, y que propendían por lo que denominaron “guerra de razas” o “guerra de colores”. El asunto de la igualdad racial se planteaba como resuelto, como ya alcanzado, por lo que no había motivo para ser tratado o discutido políticamente en ningún escenario.

¿Cuál fue el lugar que ocuparon los indios en este contexto y particularmente en la retórica independentista? De acuerdo con Langebaek (2009), el ganar al indio para los fines militares careció de importancia práctica, no obstante, su presencia y valor simbólico en los discursos patriotas fue fundamental. Los criollos indigenizaron su causa con el fin de “ocupar imaginativamente el papel de víctima, sin renunciar en todo caso a lo que para el realista²⁴ era su capital simbólico, es decir, la posibilidad de civilizar al Nuevo Mundo” (Langebaek, 2009, p. 197). De ese modo, se ubicaron simbólicamente en el lado de los vencidos por la conquista Española y como damnificados de todas las opresiones e injusticias por esta desplegadas. Así mismo, glorificaron y exaltaron las sociedades que los indios habían

²⁴ Individuo que apoyaba la causa de la Corona española.

constituido antes de la llegada de los conquistadores y repudiaron el cruel e injusto accionar que éstos últimos emprendieron contra aquellas. Esto puede evidenciarse en una serie de sermones escritos entre 1819 y 1820, por sacerdotes afines a la causa independentista:

El cura de “Pasca anotó que la Conquista era prueba del cruel comportamiento de los españoles ‘con nuestros antepasados’ y el de Garagoa sostuvo que las crueldades españolas se habían iniciado con la destrucción de las ‘ciudades y reinos’ indígenas (...) El de Capilla llegó incluso a referirse al ‘antiguo esplendor’ de la Nueva Granada antes de 1500, mientras que el de Nuestra Señora del Campo reivindicó para los criollos el ‘hermoso nombre de yndios (...) y el del Cocuy (...) se quejó de que los españoles vieran en los indios seres monstruosos y los exterminaran con sus rayos de fuego; así mismo lamentó la crueldad de Pizarro, de Cortés, de Quesada y del mismo Colón’ (Langebaek, 2009, p. 200).

También puede observarse en obras editadas y publicadas por los rebeldes, como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, escrita originalmente en 1552 por el padre de Las Casas. A ésta le fue agregada una extensa introducción y numerosos pies de páginas en los que se equiparó la empresa criolla con la lucha indígena del siglo XVI. José María Ríos, el editor, presentó a los españoles “como crueles y traidores, y a los criollos, como heroicos vengadores y genuinos nativos” (Langebaek, 2009, p. 200). Así mismo, mostró a los indios como buenos por naturaleza: A Moctezuma como generoso con sus victimarios y a Túpac Amaru como heredero legítimo del imperio de los incas; y como víctimas sufridas de las acciones perversas, propias de los conquistadores: no había un espacio de la patria que no hubiese sido “empapado por sus manos en la sangre inocente de los zipas, de los incas, de los caciques, y de millones de sus vasallos” (Ríos como se cita en Langebaek, 2009, p. 201).

König (1997) señala que esta forma retórica estuvo presente en buena parte del territorio americano, en numerosos textos políticos de la época; y como ejemplo refiere el *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*, escrito en Charcas²⁵ a inicios de 1809, posiblemente por Bernardo de Monteagudo. En el encuentro ficticio, Atahualpa le pide a Fernando VII -después de que éste se quejara de la injusticia de la conquista ilegítima de España por parte de Francia-, que compare dicha situación con la sufrida por América 300 años antes “cuando los españoles cubrieron pueblos indios libres y pacíficos con una guerra

²⁵ Alto Perú, Bolivia.

sangrienta de la que él mismo fue víctima” (Romero y Romero como se referencia en König, 1997, p. 755-756). Así mismo, le resalta, entre otras cosas, las dudas acerca de los títulos legales de España sobre dicho continente y los problemas de la administración colonial frente a las necesidades de los gobernados. Al final, Fernando reconoce las razones de Atahualpa y afirma: “cuanto habéis dicho confieso, y en su virtud, si aún viviera, yo mismo los moviera a la libertad e independencia más bien que a vivir sujetos a una nación extranjera” (Romero y Romero como se citan en König, 1997, p. 755-756).

La manera como los criollos patriotas hicieron un uso político del pasado indígena al configurarlo como justificación de la guerra, como símbolo de libertad y como sustento imaginario para la configuración de un territorio independiente, puede evidenciarse además en las insignias y representaciones de la nueva nación. Por ejemplo, tras la declaración pública de la independencia de Cartagena el 11 de noviembre de 1811, un “regimiento de Patriotas Pardos prestó juramento a la nueva bandera: blanca y verde, su centro ocupado por un hermoso emblema, combinación de la fruta de la granada en alusión al territorio de la Nueva Granada y tres cangrejos en homenaje al antiguo nombre indígena de Cartagena, Calamarí, que significa ‘cangrejo’” (König, 2014, p. 11-12). Así mismo, entre 1811 y 1814, fueron diseñadas y puestas en circulación unas nuevas monedas de cobre, en una de cuyas caras aparecía: “una india con una corona de plumas, sentada a la sombra de una palma de coco. Esta lleva a la espalda una aljaba con flechas y un arco colgado sobre el hombro, en la mano derecha sostiene una granada, que picotea un pájaro, y en la izquierda, una cadena rota” (Barriga Villalba como se cita en König, 2014, p. 12). Dicha imagen, que también apareció en la portada de la Constitución de 1812, así como la que se incluyó en el escudo provisional de Colombia: la de una mujer indígena con un bastón en el que reposaba el gorro frigio, un caimán al fondo y tres estrellas que aludían a Ecuador, Colombia y Venezuela, demuestran una reconfiguración política de la alegoría de América en beneficio de la independencia (Langebaek, 2009). Como lo indicamos en el capítulo 3, tras su ‘descubrimiento’ y conquista, América fue representada por los artistas del Viejo Mundo como una mujer indígena, particularmente con las características otorgadas a las Amazonas: desnudas, con armas y con signos de canibalismo (König, 2014). Esta personificación es

retomada y ajustada por los criollos, para sustentar simbólicamente la causa patriótica. Así se puede ver en el cuadro *Simón Bolívar, Libertador i Padre de la Patria* de 1819, atribuido a Pedro José Figueroa, el cual ilustra a Bolívar “con traje militar abrazando la América India” como “alegoría de la libertad” (König, 2014, p. 14).

Otro caso de empleo de elementos indígenas en los nuevos emblemas patrios, puede identificarse en la Constitución Política redactada para el área correspondiente a la antigua provincia de Santafé. En el primer artículo del Título I se otorgó a dicho territorio su “supuesto nombre indígena original”: Cundinamarca (König, 2014). Como lo señala el autor, aunque los criollos incurrieron en error al asumir que dicho término había sido usado por los habitantes indígenas para nominar dicho lugar, lo escogieron de manera muy consciente “para simbolizar la libertad recuperada y afirmar la justificación del movimiento independentista” (2014, p. 15). Finalmente, señalamos el caso de las monedas de Santa Fé de Bogotá, mandadas a acuñar desde 1813 por Antonio Nariño: “En lugar del busto del rey español, que representaba la antigua dependencia, las monedas debían llevar en el anverso un busto femenino, una india coronada de plumas como símbolo de la libertad, con la leyenda libertad americana, y en el reverso una granada con la inscripción Nueva Granada Cundinamarca” (Barriga y Villalba como se reverencian en König, 2014, 16).

Debe señalarse que los discursos de enaltecimiento de lo indio, y la aparición de su figura en las insignias nacionales que iban emergiendo, estuvieron acompañadas de otros discursos y acciones completamente opuestos, sin necesidad de que se resaltara abiertamente en ellos alguna contradicción. Langebaek (2009) menciona algunos ejemplos, entre otros: Juan Francisco Berbeo evocó y exaltó, en sus luchas como comandante comunero, al líder indio Túpac Amaru, pero eludió su experiencia anterior “combatiendo indios bravos”; Camilo Torres, por su parte, quien promovió la supuesta recuperación del nombre Cundinamarca, sostuvo también que “los criollos eran descendientes de los conquistadores y que gracias a ellos los indios eran pocos” (p. 211); a su vez, el mismo Simón Bolívar, para quien la imagen del indio iba tomando forma de acuerdo a la evolución de sus intereses políticos: en su Carta de Jamaica de 1815, reconoció que los líderes indígenas habían sido víctimas de hechos

horrendos y brutales por parte de los conquistadores, “superiores a cualquier perversidad humana” (p. 205); no obstante en su correspondencia privada, manifestó que los nativos eran “todos truchimanes, todos ladrones, todos embusteros, todos falsos, sin ningún principio moral que los guíe” (Favre como es citado en Langebaek, 2009, p. 206).

En general, la puesta en juego de todo el simbolismo indígena fue promovida únicamente para legitimar la ambición de poder de los criollos patriotas y para exaltar la importancia del movimiento libertador como garante de la superación de la esclavitud, pero no con el interés de incluir valores indígenas en la definición de los nuevos Estados; esto fue así pues aspectos como la propiedad colectiva de la tierra, característica ligada a dichas poblaciones, era considerada impedimento para alcanzar los objetivos nacionales (König, 2014). Las promesas referidas a la concesión de derechos reales a los indios no fueron cumplidas y poco a poco, a medida en que iba tomando forma la construcción de la Gran Colombia como un territorio autónomo e independiente, la imagen de la india como representación de la libertad fue suprimida de las monedas oficiales y otros emblemas, para reemplazarse por “un busto femenino en traje romano con una franja ceñida a la cabeza en que se ve grabada la palabra *libertad*” (König, 2014, p. 17).

4. La élite criolla: sus ideas de nación y perspectivas sobre lo indio después de la independencia

Como lo indica Arias (2007), en las décadas que siguieron a la Independencia “la narración temporal de la naciente república se concentró más en el futuro que en un pasado lejano y ancestral” (p. 5). Esta proyectó como meta última la consecución de una verdadera revolución y con ella, el alcance de los tan anhelados parámetros ilustrados de la civilización. En ese marco, la retórica sobre el pasado funesto de la Conquista y la Colonia, ya usufructuada por los criollos patriotas, siguió cumpliendo un rol sustancial. De acuerdo con el autor mencionado, hasta la década de 1860 las historias que sobre Colombia empezaron a escribirse explicaron las revueltas ocurridas entre 1810 y 1854 como el reajuste de una

sociedad que se liberaba de un pasado “de barbarie, opresión y oscuridad”, propio de la Conquista, así como del “oscurantismo, fanatismo y feudalismo” vinculado con la Colonia (p. 6)²⁶; y daba paso a una nueva época de progreso y libertad, en la que los criollos tomaban el liderazgo y las riendas de la nación.

No obstante, el discurso de unión de las razas que sustentó la lucha independentista no prosperó y la promesa de igualdad proferida por los patriotas no fue cumplida. Por el contrario, la nueva élite criolla puso en marcha una estrategia de distinción que le permitió ocupar un lugar privilegiado en relación con los demás sectores poblacionales. Ésta se posicionó como principal actor emancipador y agente fundamental del cambio, frente al autoritarismo y despotismo de España; pero al mismo tiempo, como continuadora de las importantes acciones civilizatorias iniciadas durante la conquista, y como única portadora de los verdaderos valores morales y culturales hispanos, entre los que se destacaron la profesión de la religión católica, el conocimiento y uso apropiado de la lengua castellana, así como de la cortesanía, de las bellas artes, entre otros. Es decir, construyó un discurso ambivalente sobre el pasado que le permitió distanciarse de las desacreditadas figuras de los conquistadores y colonizadores, a la vez que establecer con la Madre Patria fuertes vínculos culturales y familiares (Arias, 2007), o en términos de Langebaek (2009), adoptar cierta españolidad. Los criollos tuvieron que proceder de ese modo, pues no les convenía restringir su pasado al suelo y ancestros americanos, y de ese modo presentarse a sí mismos únicamente como “hijos y herederos de los pueblos indígenas” (Arias, 2007, p. 8).

Los criollos plantearon la idea de que “a pesar de la devastación, la Hispanoamérica republicana no hubiese existido sin la Conquista” (Arias, 2007, p. 8). Desde ese punto de vista, gracias a dicha empresa, la civilización y el cristianismo pudieron tocar suelo americano; así mismo, pudo comenzarse la domesticación de lo bárbaro y el sometimiento de las poblaciones incultas y salvajes (Arias, 2007). Quienes serían entonces los encargados de dar continuidad a dicho cometido serían las élites criollas; es así que éstas se plantean como

²⁶ Arias llega a esta conclusión al revisar los textos de autores de la época como Uricoechea (1854), Pérez (1865) y Acosta (1848), entre otros.

las únicas capaces de conducir los destinos de la patria, es decir las únicas aptas para gobernar. Como lo explica Arias (2007), la nación colombiana comienza a tomar forma entonces a partir de la diferenciación entre la élite y el pueblo. A este último se le entiende de manera ambigua: retóricamente se presenta como el sustento de la nación, quien poseería la soberanía, y aparecería como el beneficiario de una nueva sociedad igualitaria y democrática; no obstante, en la realidad es entendido y tratado como tosco, caótico, ignorante, pobre, bárbaro y peligroso. Ésta última característica hace referencia principalmente al temor que los dirigentes y gobernantes tenían de la capacidad del pueblo por resistir y provocar levantamientos o rebeliones.

¿Hacia parte el indio de ese pueblo? ¿Cómo era comprendido en dicho contexto? ¿De qué manera se proyectaba su existencia con respecto al ideal civilizador? A lo largo del siglo XIX la concepción y definición de este sujeto social mantuvo de alguna manera la ambigüedad de los imaginarios y representaciones que en torno a él fueron construidos durante el descubrimiento, la conquista y la colonia del territorio americano; los cuales, en ciertos momentos clave, combinaron y/o alternaron, elementos peyorativos y despectivos con discursos de enaltecimiento y glorificación. Como lo mencionamos en el capítulo 3, el mismo Colón relató el encuentro con seres salvajes y diabólicos, pero también con seres de gran hermosura que causaban mucha admiración; y los misioneros de los primeros años de la conquista también expusieron posturas que iban desde desconocer la existencia del alma en el indio a considerar a éste como poseedor de una serie de virtudes que lo hacían apto para la cristianización.

Las ideas, creencias y discursos que sobre el indio se formaron en el proceso de constitución de la República también preservaron la tónica de su definición a partir de las herramientas conceptuales e imaginarias de quien miró, examinó y conceptualizó. Es decir quien ‘descubrió’, quien conquistó, quien evangelizó y quien colonizó. Para el período que abordamos en este apartado, como bien lo ha estudiado y explicado Langebaek (2009), es el pensamiento del criollo sobre sí mismo, como sujeto, y sus intereses políticos acerca de la configuración de la nación colombiana, los que al final dan forma a una idea de indio útil.

Mencionamos a continuación algunas ideas cruciales que este autor identifica en dicho sentido.

En términos generales la élite criolla comprendió a los distintos grupos indígenas en una escala que partía de un estado de salvajismo primitivo y que culminaba en uno de civilización. En este último extremo fue situado “el aborígen ilustrado muerto a manos de la crueldad española” (Langebaek, 2009, p. 246); es decir, el indígena del pasado, que llegó a construir sociedades avanzadas, en las tierras altas y al cual le fueron reconocidas bastantes cualidades y virtudes por haber podido fundar sistemas sólidos de gobierno y complejas estructuras arquitectónicas, entre otros aspectos. Los indígenas civilizados de antaño fueron entendidos como grupos humanos que alcanzaron un grado de sofisticación importante, frustrado por la llegada y accionar de los europeos a finales del siglo XV. Entre aquellos fueron reconocidos los muisca, considerados como grandes aliados en el proyecto de unión nacional (Langebaek, 2009), en la medida en que proporcionaron elementos simbólicos suficientes para la construcción de un pasado común que vinculaba a todos los miembros de la nueva patria que emergía.

En el otro punto, el de los salvajes, fueron ubicadas las poblaciones indígenas vivas, contemporáneas de los criollos, especialmente las ubicadas en las tierras bajas, propias de la selva y del trópico; es decir en los márgenes o lugares inaccesibles de la nación. De acuerdo a la manera como fue imaginado el territorio colombiano en la primera mitad del siglo XIX, tales tierras -entre las que se incluían el Chocó, Caquetá y Casanare- a pesar de su exuberancia natural fueron vistas como desiertas -por la supuesta inexistencia de vida civilizada en ellas- malsanas y con condiciones climáticas perjudiciales (Arias, 2007). La distancia que había entre dichos territorios y los centros urbanos desde donde se ejercía el gobierno, impedía su efectiva sujeción al control policial, eclesiástico y económico por parte de las autoridades criollas, de ahí que las poblaciones allí inmersas fueron vistas como tribus salvajes, indios errantes y negros perezosos e indolentes (Arias, 2007). Llama la atención, en todo caso, que a pesar del gran interés por liberar a estos indios nómadas y “primitivos” del “atraso”, por el bien de la nación, fueran considerados por los criollos como los indios

tradicionales y verdaderamente auténticos (Langebaek, 2009). Finalmente, en la escala mencionada, fueron posicionados los indios degenerados, es decir, aquellos que en su momento contaron con un grado considerable de adelanto y civilización pero que, a causa de la brutalidad española, perdieron sus destacadas cualidades primitivas (Langebaek, 2009).

En vista de que, desde la mirada de los criollos, los prototipos indios que sobrevivían en el siglo XIX correspondían en su mayoría a los bárbaros y degenerados, se hacía necesario poner en marcha una estrategia encaminada a su civilización. Esta medida que no era nueva, pues ya había sido implementada como política principal de la iglesia Católica en el Nuevo Mundo, se replanteaba en un nuevo contexto nacional y en el marco de las disputas por las dos corrientes políticas hegemónicas que dieron forma a los únicos dos partidos que existieron en Colombia por décadas: el liberal y el conservador. Si bien los dos estaban de acuerdo con la importancia de la incorporación efectiva del indio a la vida nacional, así como de la colonización de los territorios por ellos habitados para su inserción en la explotación económica del país, habían entre ellos importantes desacuerdos sobre cómo y quién debía hacerse cargo de dicho proceso. Para el primero -que se asumía civilista y laico-, a diferencia del segundo, la iglesia no podía conservar su privilegio de presidir y direccionar la instrucción de los indios; debía implementarse en cambio una instrucción que posibilitara la transformación de los indios en ciudadanos con igualdad de derechos en relación con los demás sectores de la sociedad, y en todo caso, su asimilación “en términos aceptables para la nueva nación” (Langebaek, 2009, p. 265). Para el segundo, defensor de los intereses de la Iglesia Católica, era esta institución la única idónea para hacerse cargo de las labores de educación.

Las decisiones que a este respecto fueron tomadas y la normativa que fue formulada, dependieron de cuál de las dos fuerzas estuviera en el poder. Fue así que, por ejemplo, a fines del siglo al que hacemos referencia, en el marco del gobierno conservador regeneracionista²⁷, se expide la Ley 89 de 1890 “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados

²⁷ Fue llamado así en vista de que sucedió a un período en el que las fuerzas liberales ejercieron el gobierno, que para los conservadores constituyó un momento de extravío para el país.

los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, por medio de las misiones. Esta norma indica la existencia de una especie de posición intermedia que ocuparon algunos sectores indios, que ya no eran considerados salvajes -pues habían sido objeto de instrucción civil y católica-, pero que tampoco cumplían con todas las condiciones para ser incluidos de forma eficaz y completa como ciudadanos corrientes de la nación. Décadas más tarde, el director del Departamento de Tierras del Departamento del Tesoro de Colombia, Justo Díaz Rodríguez afirmó:

...en nuestro país hay los INDIOS SALVAJES o no reducidos a la civilización que son el objeto de la actividad catequizadora (...); los INDÍGENAS SEMICIVILIZADOS, como por ejemplo los de la región de Sibundoy, con los cuales precisamente el Gobierno ha tomado medidas perfectamente distintas para estabilizarlos (...); y existen los indígenas CIVILIZADOS, reducidos a la vida de comunidad y ya considerados como hombres civilizados no de ahora sino desde 1.890 (Díaz Rodríguez como se cita en Perry, 2016, p. 373).

Es preciso señalar que las intenciones civilizatorias y asimilacionistas del indio a las que hacemos referencia, implicaron un cambio considerable en la manera como la élite asumía las mezclas raciales en relación con el período colonial. Aquél comienza a reflejarse con mayor claridad sobre todo a partir de la década de 1850, tiempo en que se conforma y pone en marcha la Comisión Corográfica, un proyecto científico de exploración y descripción exhaustiva del territorio colombiano, así como de sus habitantes, dirigido por Agustín Codazzi (Arias, 2007). El acceso que los científicos comienzan a tener, en el marco de los recorridos, a los territorios ‘inhóspitos’ anteriormente mencionados, les posibilita construir una imagen de un indio que, a pesar de mostrar supuestamente atraso y algún grado de barbarie o salvajismo, cuenta con una superioridad biológica frente al blanco, la cual le permitiría tolerar sin problema alguno las hostiles condiciones climáticas, naturales y ambientales de la selva y el trópico (Langebaek, 2009). Esta percepción también fue aplicada a las poblaciones negras, a quienes se les considera como poseedoras de una corporalidad recia y vigorosa, apta no solo para manejarse en tales atmósferas, sino para desempeñarse con eficacia en trabajos pesados.

Sobre las dificultades que el hombre blanco afrontaba en las tierras bajas, Codazzi señaló que éste “estaba destinado a tener [en ellas] una vida más infeliz y corta que la del negro,

‘acostumbrado ya a estos climas’, o incluso que la del nativo, que desde tiempo inmemorial vivía en esas tierras insalubres. Las fiebres no atacaban a los negros ni a los indios y ‘respetaban algo a los zambos y mulatos una vez que están aclimatados’, mientras diezmaban a la población europea” (Codazzi como se referencia en Langebaek, 2009, p. 273). La combinación de la fortaleza y vigor físico de las poblaciones negras e indígenas, con la inteligencia y virtudes de los blancos civilizados permitiría entonces, desde el punto de vista de los criollos, alcanzar un tipo de población apta para habitar la naturaleza del trópico, la cual aparecía bastante prometedora en términos productivos. La mezcla comienza a ser vista como un elemento positivo para el futuro: “En Vélez la Comisión encontró que la combinación entre blancos e indios producía una población homogénea y bien conformada, cuyo carácter sería intermedio entre el ímpetu excesivo del español y la calma y la paciencia exageradas del nativo, es decir, una raza adecuada para la agricultura y la minería” (Codazzi como se referencia en Langebaek, 2009, p. 273); así como una “poderosa herramienta para la regeneración de los pueblos” y una gran oportunidad para resaltar “lo nuevo, lo diferente y lo propio del carácter nacional” (Arias, 2007, p. 45).

No obstante, ciertas mezclas no estaban legitimadas, pues conducirían a la degeneración²⁸ poblacional. Entre ellas se encontraban las que se daban entre los negros y los indios. Así mismo, la alabanza de la capacidad del indio para adaptarse al medio colombiano, que se articuló a la retórica de glorificación de ciertas poblaciones nativas del pasado, no dio lugar a su incorporación como un sujeto político activo y legitimado en el orden nacional; por el contrario su participación en el proceso de mezcla racial tuvo por mucho tiempo el único propósito de la asimilación. El mismo Director de Tierras, mencionado anteriormente, afirmó posteriormente que los indígenas: “ya considerados como hombres civilizados (...) realmente lo son en tal grado que no se distinguen ni en sus hábitos, en sus costumbres, en sus tradiciones, en su cultura, en sus sistemas de explotación de la tierra” (Díaz Rodríguez como se cita en Perry, 2016, p. 373). Como se puede apreciar, la meta final era conseguir que

²⁸ Sobre la instalación de esta idea a comienzos del siglo XIX nos referiremos en el siguiente apartado.

el indio ya no fuera indio, sino que adoptara todas las maneras de ser y de pensar del ciudadano promedio nacional.

5. El discurso del mestizaje y el interés por la disolución de lo indio

El discurso y proyecto del mestizaje llegó a tener tanto arraigo en Colombia como ideología nacional -incluso hoy en día lo sigue teniendo con fuerza-, que sus postulados favorecieron la supervivencia de las retóricas acerca de la supuesta superación de las formas de desigualdad racial propias de los tiempos de la colonia. Como bien lo indica Múnera (2010) es de resaltar que buena parte de los historiadores que han abordado el período de fines del siglo XVIII en el territorio que hoy conocemos como Colombia, han adoptado sin cuestionar la tesis de que el mestizaje ya era una realidad dominante para ese momento. Investigadores destacados como Jaramillo Uribe (1965), por ejemplo, indicaron que en la Nueva Granada el proceso de mestizaje había sido “particularmente rápido y completo”, lo cual fue facilitado por “la relativa poca densidad demográfica y cultural de sus poblaciones prehispánicas, o si se quiere, por la rapidez con que fueron destruidas o dominadas” (p. 23-25). Por su parte, el antropólogo Peter Wade, a quien seguimos en otros aspectos en esta tesis, sigue esa línea al afirmar que la Nueva Granada “obtuvo su independencia con una sociedad altamente mezclada” y que la población indígena “había sido severamente reducida, mientras que muchas personas alguna vez clasificadas como indígenas se habían mezclado con la mayoría mestiza” (1997, p.39). Así mismo, Pineda (1997) afirma que “a diferencia de otros países de América Latina, el Virreinato de la Nueva Granada (...) se caracterizó por un proceso de mestizaje acelerado” (p. 110). Múnera problematiza esta postura al poner énfasis en algunos elementos claves de fines de la colonia que posibilitan identificar un panorama diferente, o que indican que dicha creencia fue promovida por los intereses de ciertos sectores. Uno de ellos fue el que tuvo la burocracia virreinal por demostrar a la Corona el declive de la población indígena, con fines económicos y administrativos. Revisamos brevemente este punto a continuación.

Hacia 1596 surgió en la Nueva Granada una institución jurídica y agraria que con el tiempo llegó a suplantar a la de los pueblos o repúblicas de indios: el resguardo. Esta figura territorial nació como mecanismo de protección para los indios, por un lado, y como posibilidad de continuación de la política de tributación para la Corona, por otro (González como se referencia en Morales, 1979). Como protección, pues este sector de la población seguía siendo bastante vulnerable ante las formas descontroladas de explotación a la que fueron sometidos desde la llegada de los conquistadores al continente americano, y particularmente desde la instauración de las formas de gobierno y administración colonial, entre las que se encontraban, la encomienda. Así mismo como facilitadora de recolección de los tributos, pues garantizaba la concentración en un mismo lugar de de quienes los aportaban.

Los resguardos²⁹ consistieron en asignaciones de tierras comunales que no podían ser comercializadas, vendidas, intercambiadas, ni habitadas por pobladores no indígenas, mestizos o de otras castas. Dieron continuidad a la línea emprendida por las autoridades coloniales en el sentido de intentar segregar a la población india, pero esta vez en lugares menos apartados de las ciudades y aptos para la agricultura, pues lo importante en este caso era contar con su mano de obra, continuar la misión de adoctrinamiento cristiano y alejar a dichas poblaciones de la gentilidad (Bonnet, 2001). Su tamaño dependía del número de integrantes indios: “en ningún caso podía exceder de 1.5 hectáreas por tributario” (Germán Colmenares como se cita en Bonnett, 2001, p.10). Si en algún caso la extensión de tierra asignada era insuficiente en relación a la cantidad de sus miembros, podían llevarse a cabo expropiaciones de terrenos colindantes, otorgando la respectiva indemnización a sus dueños (Bonnet, 2001). La existencia de los resguardos llegó a convertirse en un obstáculo para los intereses de la élite criolla, quien quería convertirse en dueña de las zonas por éstos ocupadas y resolver problemas de las finanzas de la administración colonial. La única forma que tenía dicho sector para conseguir su objetivo era demostrar la disminución de la población india, y en algunos casos, declarar incluso su desaparición por causa del mestizaje. En ese sentido, el

²⁹ Esta institución aún existe en Colombia, y muchas de sus características siguen vigentes, no obstante en este apartado nos referimos exclusivamente a aquellas que correspondían al tiempo de su nacimiento en la Colonia.

censo de 1778-1880 cumplió una destacada función. La interpretación dominante de sus datos, en la que se sostienen las posturas de los historiadores mencionados, dio a entender que para entonces ya se contaba con una población predominantemente mestiza.

Múnera (2010) explica los motivos por los cuales pudo darse dicha lectura: el primero, que la categoría denominada 'libres de todos los colores', la que contaba con mayor cantidad de población, fue comprendida como sinónimo de mestizo y no como una construcción sociorracial mucho más amplia que integraba otros sectores; y la categoría 'esclavos', con una población bastante pequeña, como única integradora de personas negras. Esta mirada, señala, aumenta de manera errónea la cantidad real de mestizos y "borra de la sociedad de aquel entonces a los negros libres, es decir, a los exesclavos y a los hijos de estos, que por otros documentos sabemos que constituían un grupo significativo a finales del XVIII" (2010, p. 143). Así mismo, desconoce la existencia de los indios que no estaban sujetos al pago de tributo y que no aparecen contabilizados dentro de la categoría 'indios'. El estudio minucioso que Múnera hace de los resultados del censo de 1778-1880 para la zona de la costa caribe, identifica que en la expresión 'libres de todos los colores' se incluían no sólo a los mestizos sino también a los indios y negros que no estaban sujetos a ningún tipo de servidumbre o contribución especial.

Otro elemento que se debe tener en cuenta es que la preocupación que movió a la Corona española a llevar a cabo el censo en mención fue la de determinar, no la población total de la Colonia sino específicamente aquella sometida a su dominio, por lo que conglomerados de indios rebeldes y negros cimarrones, sobre todo en una zona de frontera como la costa caribe, no eran tenidos en cuenta por quienes llevaban a cabo el registro y el conteo: "en el solo caso de los indígenas [se refiere a la costa caribe], la población que se muestra en el censo es, por lo menos, dos veces inferior al real. Si a los 30.000 indios guajiros se añaden, siendo conservadores (...) unos 20.000 entre cunas, chocoes, chimilas y motilones, tendríamos cerca de 50.000 nativos rebeldes no registrados por el censo" (Múnera, 2010, p. 143). De modo que, a diferencia de lo que se ha solido creer, la población indígena, por lo menos para la

zona abordada por el autor, ocupaba un lugar mucho más destacado de lo que a primera vista podrían indicar el padrón oficial de fines del siglo XVIII.

Con estos planteos, Múnera busca llamar la atención sobre el hecho de que en la Nueva Granada de finales de la Colonia y en la república del XIX “había menos mestizos de lo que los censos insinúan, y más indios y negros de lo que registran” (2010, p. 43); así mismo busca resaltar que el mestizaje completo o acabado, más que una realidad verdaderamente existente, fue un proyecto del pensamiento criollo de la época, vinculado a un tipo concreto de nación que se proponía construir: uno de carácter universalista en el que desapareciera el problema de los conflictos raciales, a causa de la mezcla y disolución de las castas en una sola. Un prospecto de nación que sólo podía ser posible a partir de un “descomunal esfuerzo por someter y suprimir las razas negra e indígena del territorio patrio” (Múnera, 1997, p. 45).

En todo caso, la retórica del mestizaje tuvo tanta incidencia que llegó a convertirse en sustento primordial de la identidad nacional. Y es durante el período de gobierno liberal, iniciado en la década de 1930, en el que la narrativa celebrada de la mezcla racial adquiere mayor importancia y visibilidad. Esto puede evidenciarse en un texto publicado en 1942 en un periódico de la época que describe a Colombia como una: “Nación que es el más completo resumen de las razas del planeta, crisol en el que se han fundido y se funden a diario el negro, el blanco, el indio y las diversas variedades de mestizos y mulatos entre sí” (El liberal como se cita en Flórez, 2019, p. 98). Esta forma de entender la realidad racial colombiana se alimentó de los planteos que el intelectual mexicano José Vasconcelos divulgó en su obra *La raza cósmica*, quien rechazaba la idea de que la hibridez fuera un signo del atraso y declive de las sociedades latinoamericanas. Por el contrario, para este pensador, aquella se constituía en la posibilidad de alcanzar una verdadera raza superior: “La raza nueva será la síntesis o raza íntegra, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y visión realmente universal” (Vasconcelos como se cita en Flórez, 2019, p. 99). Con su postura, Vasconcelos hizo frente a los postulados del racismo científico, que desarrollamos a profundidad en el

primer capítulo de esta tesis, los cuales incidieron en la construcción de un sentimiento generalizado acerca de una supuesta inferioridad de lo mestizo.

Es en este contexto que el indigenismo, entendido como una perspectiva política y de pensamiento a favor de los indios, construida por sectores no indios, aparece como una posición consolidada en Colombia en la primera mitad del siglo XX. Nace tomando como guía la experiencia mexicana y tras la realización del Congreso Indigenista de Pátzcuaro, en 1940. Sus promotores, un grupo de intelectuales entre los que se destaca Antonio García Nossa, se preocuparon por el despojo de tierras que venían sufriendo los indígenas, así como los graves problemas económicos, políticos y de salud que afrontaban. En ese sentido, crearon el Instituto Indigenista Colombiano³⁰ -IIC-, primero como organismo privado financiado por sus propios integrantes y años más tarde, ligado a la Universidad Nacional de Colombia como ente estatal. Los gestores de esta iniciativa fueron influenciados en gran medida por el indigenista mexicano Manuel Gamio, quien consideraba que para ayudar a los grupos autóctonos a incorporarse efectivamente al proceso de civilización, era esencial educarlos y la cultura dominante estaba llamada a orientar y guiar dicho proceso (Perry, 2016). De ahí que, a pesar de su intención reivindicativa de los derechos del indio, pueda evidenciarse en su desarrollo y a través de sus documentos producidos, un fuerte espíritu asimilacionista. Entre los miembros del IIC se encontró Hernández de Alba, integrante también del movimiento Bachué, una generación de escritores y pintores, muchos seguidores del indigenista peruano José Mariátegui, que desde 1930 exaltaron lo indígena y lo popular en el arte colombiano (Flórez, 2019).

En sus comienzos, dicho instituto tuvo que llevar a cabo importantes esfuerzos para justificar su existencia. Sus impulsores tuvieron que convencer primero a las élites blancas y a los políticos de la presencia de un grave problema indígena en el país, que requería de estudio y atención (Perry, 2016). Esto fue así, pues para la época, por lo menos desde el punto de vista oficial, en Colombia ya no quedaban indios. Por ejemplo, políticos como Juan

³⁰ En 1960 este instituto se convirtió en la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y hoy en día funciona como la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías.

Lozano y Lozano y Rafael Maya, declararon: “Lo que fue una cultura indígena ya no existe. La Conquista no dejó ninguna huella de ella ni nada sobre ella que influya en la organización social del país. No queda un código, ni un templo, ni una idea” (Hernández de Alba como se cita en Perry, 2016, p. 371). Para el gobierno y otros sectores en las zonas rurales del país sólo habitaban campesinos. Como lo indica Perry (2016), esta visión fue controvertida por los indigenistas, quienes a su vez promovieron la idea de diversidad cultural. En ese sentido, plantearon la importancia de integrar los pueblos indígenas al Estado, pero respetando y preservando sus particularidades culturales.

6. Formaciones nacionales de aboriginalidad o indianidad en Colombia

A partir de la revisión anteriormente realizada, podemos identificar dos relatos o discursos dominantes fundamentales: el referido al anhelo patriótico por la instauración de una nación homogénea, blanca, castellana y católica -en la que la población negra e indígena tenía poca o nula cabida-; y el vinculado con el ideal de nación mestiza que, aunque entendida como el resultado de la mezcla de todas las razas, siguió el rumbo del blanqueamiento biológico y cultural, y de la asimilación de lo indio.

Así mismo, podemos colegir que no es posible hablar para el período abordado en este capítulo, de la existencia de una formación de indianidad estable, fija y precisa, que indique un tipo de racialización definitiva, sustentada únicamente en cuestiones fenotípicas o de rasgos físicos. No solo el color de la piel, el aspecto del cabello, la estatura o las características faciales intervinieron en la configuración de las diferencias entre dicha población y el resto de la sociedad colombiana. Como lo señaló Rappaport para el caso de la Nueva Granada colonial, en las clasificaciones que para entonces se instauraron tuvo mayor protagonismo el ‘hacer’ que el ‘ser’. De ahí que la cuestión del territorio y la vivienda habitada, el oficio ejercido, la forma de vestir y el idioma hablado, jugaran un rol destacado en la categorización racial de lo indígena. La distinción se estableció en la medida en que su

forma de ser y de vivir se alejara claramente de los principios y valores de la blanca hispana.

Otro elemento a destacar en este sentido es la incidencia que tuvieron en la construcción de la noción de lo indio, las retóricas y discursos de igualdad y armonía racial, manifestadas con mayor o menor claridad y contundencia en cada época, de acuerdo a la conveniencia política, económica y cultural de los sectores dominantes. Conveniencia que mezclaba, por un lado, el interés que tuvieron los sectores criollos de posicionarse como élite dirigente de la nación y de distinguirse del resto de la población mezclada y, por otro, la necesidad de contar con el apoyo o respaldo de sectores indígenas en el desarrollo de empresas determinadas o de usufructuar elementos simbólicos de dichas poblaciones para alcanzar fines políticos específicos. La tensión originada por la confluencia estos requerimientos totalmente opuestos, dio lugar a concepciones ambivalentes y ambiguas de lo indio: al tiempo que se erigía una imagen de éste sustentada en las ‘carencias’ que presentaba en relación con lo hispano, se llevaba a cabo también el enaltecimiento de sus virtudes.

En todo caso, se debe aclarar que el elogio de cualidades indígenas fue puramente retórico y no incidió en cambios contundentes que garantizaran su participación real y efectiva en las cuestiones políticas del país o algún cambio notorio en sus condiciones de vida al interior de la nación. Tampoco no opacó del todo las manifestaciones racistas explícitas que consideraron al indio como uno de los causantes de la degeneración nacional. Así mismo se debe mencionar la participación de los mismos sectores indígenas en la configuración de dichos imaginarios, al incorporar y apropiarse en algunos escenarios de la denominación y definición colonial de lo indio, así como las formas de ser conexas a éste con el fin de acceder a derechos y a prerrogativas.

Finalmente, subrayamos la permanencia o persistencia reconfigurada y actualizada a las condiciones cambiantes del entorno nacional, de formas de diferenciación de lo indígena originadas en tiempos de la Colonia y de la Conquista. Entre ellas mencionamos:

- Una comprensión de lo indio como un sujeto colectivo, homogéneo o internamente indiferenciado, a pesar del pleno conocimiento de las autoridades y sectores dominantes de su gran diversidad interna.

- Una estrecha vinculación de lo indígena con un territorio particular: en tiempos de la colonia a lo que se entendió como reducciones o pueblos de indios y posteriormente a lo que recibió el nombre de resguardos. Esta ubicación espacial permitió el establecimiento de una separación entre dichos pueblos y el resto de la población nacional que, si bien no implicó la anulación de diversas formas de interacción y mezcla, sí operó de forma efectiva a la hora de establecer distinciones raciales y de determinar quién era o no indígena. Este elemento territorial se articuló también a otros aspectos relacionados con el oficio, el tipo de vivienda, y la forma de vestir.

- La caracterización de lo indio a partir de una escala temporal que va desde un estado de pureza salvaje, auténtica desde el punto de las élites políticas e intelectuales, hasta uno cada vez más cercano a la civilización.

Capítulo 5. Multiculturalismo y colonialismo interno. Reconfiguración de los discursos en torno a lo indio y la diversidad

En el capítulo anterior presentamos las significaciones sociales y los elementos simbólicos más destacados del complejo proceso de constitución de la nación colombiana entre los siglos XIX y XX, que incidieron en la configuración de los imaginarios sociales predominantes acerca de lo indio en dicho territorio. A continuación abordaremos el proceso de sustitución en la normatividad de discursos nacionales explícitamente excluyentes y racistas, por unos que reconocen y exaltan la diversidad cultural y los derechos de los sujetos étnicos o racializados. Discursos que surgen y comienzan a circular ampliamente por la instauración a nivel global del paradigma político y teórico del multiculturalismo, y que modifican sustancialmente la concepción y el tratamiento de la cuestión de lo indígena -por lo menos desde la oficialidad, la normatividad e institucionalidad-. Para aproximarnos a tales cambios, reseñamos en un primer momento, el giro normativo multiculturalista que a finales del siglo XX da buena parte del continente americano, rastreamos sus orígenes y presentamos sus manifestaciones.

Seguidamente señalamos los problemas que dicho paradigma representa en términos del encubrimiento que lleva a cabo de los problemas estructurales de desigualdad social y del racismo que se mantienen vigentes en las sociedades contemporáneas. En este sentido establecemos los vínculos que esta perspectiva política y teórica tiene con elementos del colonialismo interno en los países de América Latina. Posteriormente nos concentramos en identificar las significaciones imaginarias centrales que el discurso multiculturalista pone en juego, para la exaltación de las bondades de la diversidad y la etnicidad en las naciones del continente y la manera como éstas dan forma a una renovada noción de lo indígena.

1. El giro al multiculturalismo en América Latina: ¿nuevas formas de entender la diversidad?

Entre finales del siglo XX y comienzos del XXI fueron llevados a cabo, en América Latina, una serie de cambios normativos que reconocieron el carácter pluriétnico o multicultural de buena parte de las naciones y otorgaron derechos especiales a sus minorías étnicas. Países como Brasil (1988), Colombia (1991), Ecuador (1998) y Venezuela (1999) promulgaron nuevas cartas políticas y otros, como México (1992), las reformaron siguiendo tales disposiciones. Los cambios instaurados implicaron una ruptura, por lo menos en el papel, con lo que por décadas había sido entendido como proyecto de construcción nacional en la región: un ideal de comunidad sustentada en una única lengua, una única cultura y una sola religión; y en ese sentido, con la manera como hasta el momento se había asumido lo indígena, como destinado a desaparecer a través de su absorción por parte de la cultura dominante (Gros, 2012).

La normatividad emergente promovió el respeto de la diversidad cultural y, en algunos casos, la implementación de una forma de derecho positivo que les permitiera a los pueblos negros e indígenas acceder de forma prioritaria a derechos históricamente negados. Gros (2012) reseña algunos de los más importantes que fueron otorgados en ciertos países a los pueblos indígenas: la posesión de territorios comunales inalienables (los cuales correspondieron, en el caso de Colombia a 27 millones de hectáreas, es decir, una cuarta parte del territorio nacional, para lo que en ese momento eran 600 mil personas; y en el caso de Brasil, aproximadamente 100 millones de hectáreas para una población indígena que no llegaba al 0, 2%); el acceso a una educación bilingüe y bicultural; el reconocimiento de sus autoridades tradicionales como parte legítima de la organización político- administrativa; la validación y aplicabilidad de sus leyes consuetudinarias en los territorios bajo su jurisdicción; y finalmente, la potestad especial para la protección del medio ambiente y sus recursos naturales.

Junto a las reformas internas y cambios constitucionales nacionales, algunos países americanos suscribieron el Convenio 169 de 1989³¹ de la Organización Internacional del Trabajo, el cual reemplazó al primer tratado internacional sobre los pueblos indígenas, el Convenio 107 de 1957. Este último, al igual que las cartas políticas nacionales derogadas, fomentaba la asimilación y disolución de los pueblos indígenas y tribales en el conjunto de la sociedad mayoritaria en cada país, y les negaba el poder decisivo en los asuntos relativos a su futuro y desarrollo³². El Convenio de 1989 por el contrario, y en medio de sus límites, abrió las puertas a la promoción del respeto de las culturas de dichos pueblos, a su preservación y al otorgamiento de derechos en cuanto a la definición autónoma de sus prioridades e intereses. Así mismo, al reconocimiento de sus derechos colectivos referentes al territorio y recursos naturales. Como lo indica Anaya (2006) tal instrumento jurídico dio paso a un cambio de paradigma en términos del Derecho Internacional sobre derechos humanos, el cual había estado articulado, casi exclusivamente, en términos de derechos individuales; y se convirtió en una herramienta bastante útil para las luchas jurídicas emprendidas por sectores indígenas en los casos de invasión y explotación de recursos naturales en sus territorios.

Cabe mencionar también una serie de acciones emprendidas desde la Organización de las Naciones Unidas, que aportaron al giro que se dio en el tratamiento y comprensión de los asuntos indígenas a nivel mundial: la elaboración del estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas, conocido como Estudio Martínez Cobo³³, el cual recopiló amplia información acerca de los pueblos indígenas y planteó una serie de recomendaciones que, apoyaban en términos generales los reclamos que estos planteaban para el momento. El establecimiento en 1982 del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, el cual permitió a tales pueblos compartir sus experiencias y plantear sus

³¹ A finales de la década de 1990 diez Estados latinoamericanos habían firmado dicho convenio. Para el 2020 habían ratificado 23.

³² Actualmente este Convenio se encuentra cerrado para ratificación, no obstante continúa siendo vinculante para países que lo ratificaron y que no ratificaron aún el de 1989. Es el caso de Bangladesh, India y Pakistan.

³³ Elaborado por José R. Martínez Cobo, para entonces Relator Especial de la Sub-Comisión sobre la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, hoy denominada Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos. Este estudio sustentó en buena medida la elaboración del Convenio 169 de la OIT.

problemas ante la ONU³⁴; la declaración, en 1993, por solicitud de las organizaciones indígenas, del Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo y en 1994 del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1995 - 2004), que promovieron e incentivaron el compromiso de la ONU con la promoción y protección de los derechos de dichas poblaciones. Del mismo modo, la creación del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en el año 2000; la instauración de la figura de Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas a partir de 2001; la declaración, en 2005, del Segundo Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (2005 - 2015); el establecimiento del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (EMRIP) en el 2007 y finalmente, ese mismo año, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP). Es importante resaltar que esta declaración comenzó a ser impulsada en su espíritu desde 1982 por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas; por lo que tuvieron que pasar 25 años, de discusiones entre países miembros, para que por fin pudiera ver la luz.

Todos los instrumentos jurídicos, leyes y disposiciones que surgieron en torno a la diversidad y los pueblos indígenas, en el período del que hacemos mención, tuvieron aplicaciones y alcances distintos en cada país. Hubo estados en los que se generaron transformaciones de gran calado, como es el caso de Bolivia y Ecuador; otros en donde las reformas fueron más moderadas, como Argentina y Chile y; otros en donde no hubo mayor repercusión como ocurrió con el Salvador (Zapata, 2019). Esto tuvo que ver, entre otras cosas, con el tipo de configuración histórica y económica de cada nación. Recordemos, por ejemplo, que en el caso de Argentina la eliminación física de los pueblos originarios -así suelen denominarse a los indígenas en dicho territorio- fue política principal en el marco de la construcción de la República. De modo que el reconocimiento reciente de dichas poblaciones como sujetos de derechos se ha enmarcado en el debate acerca de si existe o no población aborígen hoy en día en dicho país. Sigue estando muy extendida la creencia de que

³⁴ Debe señalarse que este grupo, al constituirse en órgano subsidiario de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, estaba ubicado en el nivel más bajo de la jerarquía de los órganos de derechos humanos de la ONU. Esto quiere decir que sus recomendaciones debían recorrer un largo camino antes de poder llegar a la Asamblea General. Este grupo se reunió por última vez en julio de 2017.

en la Argentina todos los indios fueron exterminados y de que la presencia de negros en el territorio fue ínfima y remota, de ahí que las personas que se identifican como originarias y afroargentinas hayan debido emprender una lucha frontal para alcanzar pleno reconocimiento. Caso diferente al de Bolivia en donde a pesar del proceso de campesinización que sufrió buena parte de la población indígena, debido a las políticas implementadas tras la Revolución del 52, se reconoce ampliamente la presencia de una alta tasa de habitantes indígenas y se logra, en tiempos más recientes, un proceso de ampliación de derechos para dicho sector en el marco del gobierno del primer indígena presidente: Evo Morales Ayma.

A pesar de las particularidades y diferencias manifiestas en cada país es posible hablar de la existencia de un proceso general o macro, en el que las normativas y políticas multiculturalistas han tomado forma en América Latina (Zapata, 2019). Un proceso fuertemente sustentado en un discurso de reconocimiento formal de la diversidad cultural y del ‘otro’ ‘diferente’ como elemento positivo en las sociedades, profesado por los líderes políticos, los agentes estatales, los representantes de las agencias multilaterales e incluso, por los mismos sujetos de dichas políticas. En este capítulo nos concentramos en las características de dicho discurso y en sus implicaciones en la ‘renovación’ de la concepción de lo indio en occidente. Pero antes de hacerlo consideramos necesario detenernos un poco en las siguientes cuestiones: ¿De dónde resulta el cambio normativo en el que los protagonistas y/o favorecidos son una serie de sujetos históricamente silenciados y discriminados? ¿por qué y cómo se origina este cambio de perspectiva?

Para responder de manera acertada es necesario hacer una distinción previa entre dos vocablos que pueden dar lugar a confusión: lo multicultural y el multiculturalismo. Lo multicultural hace referencia a las particularidades y a los problemas de gobernabilidad que enfrentan sociedades compuestas por comunidades o grupos culturales distintos, los cuales se interesan por conseguir desarrollar una vida en común y al mismo tiempo por preservar sus identidades específicas “originales” (Hall, 2010). Países como Estados Unidos, Gran Bretaña, Sudáfrica o Canadá, por mencionar solo unos pocos, son multiculturales en plural y cada uno

de una manera distinta, de acuerdo a su heterogeneidad cultural particular. La característica multicultural de muchas de nuestras sociedades es de vieja data: es lo que las constituye históricamente. La diversidad cultural ha sido una constante desde los mismos orígenes de los conglomerados humanos (Díaz-Polanco, 2006) y ha sido preservada por los permanentes movimientos migratorios generados por desastres naturales, guerras, conquistas, hambrunas, pobreza, entre otros factores. En los últimos dos siglos de modernidad su ámbito privilegiado de manifestación ha sido la estructura de lo nacional (Díaz-Polanco, 2006) y en el caso de América Latina, durante el período republicano, fue objeto de discusión central sobre el que se manifestaron los sectores dominantes, como lo vimos en el capítulo anterior, “casi siempre como una dificultad que debía ser sorteada” (Zapata, 2019, p. 18).

El multiculturalismo, por su parte, tiene que ver con las “estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales” (Hall, 2010, p. 583). Estrategias y procesos, resalta Hall (2010) inconclusos, sujetos a permanentes debates y en muchos casos objetados. Así como lo multicultural tiene múltiples manifestaciones en distintas sociedades, el multiculturalismo también se plantea de diversas formas. En otras palabras, existen variados tipos o propuestas de multiculturalismos con orientaciones políticas, incluso, ideológicas específicas. Siguiendo a autores como Goldberg (1994) y McLaren (1997) Hall identifica seis tipos: uno *conservador*, que se centra en la asimilación de la diferencia cultural a las tradiciones y formas de vida de la mayoría o de la sociedad dominante de un país; uno *liberal*, que se plantea integrar a los grupos culturales diversos en lo que puede denominarse ciudadanía universal, la cual solo acepta y tolera el ejercicio de costumbres o formas culturales peculiares, distintas a la hegemónica, en el espacio restringido de lo privado. Así mismo, destaca uno *pluralista*, que avala y favorece formalmente las diferencias “a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos grupales a distintas comunidades dentro de un orden político más comunitario o comunitarista” (p.584); uno *comercial*, que considera que las dificultades propias de la diversidad cultural pueden ser superadas por medio del reconocimiento de la misma por el mercado y por el consumo privado sin llevar a cabo redistribución de poder y de recursos materiales; uno *corporativo*, ya sea de índole pública o

privada, administra las diferencias propias de los sectores minoritarios buscando beneficiar únicamente a quienes se ubican en el centro; y finalmente, uno *crítico* o “*revolucionario*” que busca señalar las relaciones jerárquicas y de poder, así como los lugares de privilegio dentro de sociedades culturalmente diversas.

Como podemos ver, la cuestión radica entonces en establecer cuál es el tratamiento particular que la forma de multiculturalismo dominante, que se ha venido consolidando en las últimas décadas, hace de la diversidad contemporánea. En otras palabras, cuál es la orientación y el sustento de este tipo específico de pensamiento. Para responder a dicha cuestión, así como a las preguntas que planteamos en párrafos anteriores, explicamos a continuación por qué y cómo este multiculturalismo se originó e instaló en nuestras realidades. Hall (2010) subraya tres transformaciones de las fuerzas y relaciones sociales a nivel planetario, que ocurren desde la Segunda Guerra Mundial y dan lugar a que la cuestión de lo multi-cultural cambie de forma, se intensifique y se torne más notoria, al ubicarse en el centro de la confrontación política de las sociedades. La primera tiene que ver con el fin del sistema imperial europeo y el de las luchas anticolonialistas por la independencia nacional, que conllevaron a la creación de unos nuevos Estados-nacionales multiétnicos y multiculturales, establecidos en buena parte bajo las mismas lógicas del sistema colonial. Desde la perspectiva del autor, habría una estrecha relación entre la reaparición de la cuestión multicultural y el fenómeno de lo postcolonial, entendido no como una fase que sucede a otra cronológicamente hablando y la supera en términos de resolución de los conflictos previamente instalados, sino como el tránsito de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra. En palabras de Briones (2007) como el “reordenamiento de las relaciones de colonialismo ultramarino -por los procesos de descolonización de Asia y África- y del colonialismo interno -por la migración de contingentes de las excolonias a las metrópolis”.

La segunda se relaciona con el fin de la Guerra Fría, la ruptura de la Unión Soviética como formación transétnica y transnacional y el debilitamiento de su influencia a nivel internacional. Tras esos cambios las sociedades europeas orientales fueron forzadas por Occidente a insertarse en una entidad abstracta y rasa llamada mercado, esto condujo a que

sus problemas de desarrollo social de larga data se combinaran con los elementos re emergentes de sus nacionalismos étnicos y religiosos, y que sus tensiones re emergieran de una forma multicultural. Ejemplo de ello son los casos de Serbia y Bosnia. En este punto, el autor aclara que no se trata de “una simple resurrección de etnicidades arcaicas” (2010, p. 588), sino de una especie de rearticulación de sus elementos característicos del pasado -entre ellos sus discursos- con etnicidades emergentes.

Finalmente, la tercera transformación se vincula con la instauración de una desigual globalización de carácter neoliberal, cuya tendencia cultural dominante es una homogeneización con efectos notoriamente diferenciadores tanto entre sociedades como al interior de cada una de ellas. Hall resalta la paradoja según la cual la globalización contemporánea se revela como una especie de “norteamericanización” de la cultura a nivel global, que en realidad opera a partir de la proliferación de “diferencias” internas (2010, p. 589). En este sentido, Díaz-Polanco (2006) afirma: “la globalización no sólo no provoca la uniformidad cultural esperada o anunciada, sino que complica el hecho cultural y en su seno se registra un fuerte renacimiento de las identidades, acompañado de luchas reivindicatorias en crecimiento” (p. 10).

Junto a los tres elementos de cambio subrayados por Hall, aparecen dos fenómenos fundamentales que dispararon el proceso de emergencia del multiculturalismo como paradigma teórico. Las migraciones masivas que comienzan a registrarse a partir de la década del 60 del siglo XX hacia los países del norte o hacia los mal llamados países del primer mundo, que ocasionaron fuertes tensiones poblacionales al interior de dichos territorios y, en esa vía, una serie de debates académicos y políticos acerca de la diversidad, la nacionalidad, la etnicidad y las relaciones del Estado con las formas sociales emergentes. Así mismo, la emergencia al interior de dichos países centrales de movimientos feministas, indianistas y por los derechos civiles, que problematizaron dos cuestiones centrales: el hecho de que la modernización en marcha no había conducido a una efectiva disolución de las identidades étnicas, supuestamente peligrosas y anacrónicas (Geertz en Briones, 2007) y que las medidas implementadas para garantizar la conformación de una ciudadanía homogénea dentro de los

Estados-nación modernos sólo conllevaron a la profundización de las diferencias y desigualdades sociales (Glazer y Moynihan en Briones, 2007).

A finales de los años 80 un número considerable de estudiosos se centraron en el análisis de tales fenómenos y llamaron la atención sobre la necesidad de aceptar y comprender la situación de pluralismo cultural o multiculturalidad de las naciones y de implementar políticas de reconocimiento de dicha diversidad (Svampa, 2016). Entre ellos pueden identificarse varias posturas, por ejemplo, la de los que abogaban por una ciudadanía multicultural sustentada en los derechos de las minorías, como es el caso de Kymlicka, y la de los que invocaban la configuración de un régimen de reconocimiento entre iguales, como Taylor (Svampa, 2016).

La exigencia de reconocimiento se convirtió en algo indispensable y urgente, al señalarse sus vínculos con la cuestión de la identidad, entendida esta como “la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2009, p. 53). Desde este punto de vista, explica Taylor (2009), la identidad se moldea en cierta medida por el reconocimiento o por la falta de él, así como por la configuración de un falso reconocimiento. Así, la falta de reconocimiento o el reconocimiento falso y deformado que la sociedad mayoritaria, particularmente blanca y masculina, ha hecho históricamente de ciertos grupos étnicos o racializados, de las mujeres o de las disidencias sexuales, ha causado un daño profundo en dichas poblaciones: distorsionó su identidad, las condujo a su auto desprecio, a la internalización de una autoimagen inferior, y en esa medida a forjar su propia opresión.

En ese contexto sobresalen dos retos, el de los mismos sectores sociales afectados, de iniciar un proceso de liberación de esa “identidad impuesta y destructiva” (Taylor, 2009, p. 54), y el de los Estados por implementar un sistema político que resarza la discriminación, la exclusión de larga data y la deformación de las identidades. Así mismo, que garantice la igualdad de acceso a derechos a toda la población, sin distinción. ¿Cómo conseguir estos objetivos dentro del esquema del pensamiento político liberal hegemónico? La discusión entre los autores reavivó el debate que entre los siglos XVIII y XIX se dio entre el postulado

universalista de la civilización, defendido por los filósofos racionalistas franceses, y el del particularismo cultural, promovido por la tradición alemana, específicamente por el historicismo romántico (Svampa, 2016). Asimismo impulsó serios debates y críticas en torno al papel desempeñado por instituciones públicas, entes gubernamentales e instituciones educativas a la hora de excluir y desconocer las identidades culturales particulares de los ciudadanos (Gutmann, 2009).

Gutmann (2009) formula algunas preguntas que reflejan las inquietudes del momento:

¿Pueden representarse como iguales los ciudadanos con diversa identidad, si las instituciones públicas no reconocen ésta en su particularidad sino tan sólo nuestros intereses más universalmente compartidos en las libertades civiles y políticas, en el ingreso, la salubridad y la educación? (...) ¿En qué sentido importa públicamente nuestra identidad como hombres y mujeres, como afroamericanos, asiáticoamericanos o aborígenes americanos, como cristianos, judíos o musulmanes, como canadienses de habla inglesa o francesa? (p. 23).

Como lo señala la autora, la corriente más destacada del liberalismo plantea que la impersonalidad o neutralidad de las instituciones que sirven a propósitos públicos y la falta de identificación de los ciudadanos con ellas, es un precio que se debe pagar para poder vivir en una sociedad que dé un trato igualitario a todos sus integrantes, independientemente de su identidad étnica, religiosa, racial o sexual. En esta línea, tales instituciones y demás órganos públicos sólo deberían preocuparse por proteger la libertad e igualdad de sus ciudadanos, en términos de sus intereses compartidos o de sus necesidades universales, como son: la educación, el ingreso, la salud, la libertad de cultos y de expresión, el debido proceso, el derecho al voto, entre muchos otros; para lo cual no se requeriría reconocer las identidades culturales particulares (Gutmann, 2009). Esta perspectiva se sustenta en una concepción procedimental de los derechos según la cual una verdadera sociedad liberal solo lleva a cabo acuerdos que garanticen “un trato recíproco equitativo e igualitario, con independencia de las preferencias sustantivas (sobre la “vida buena”) de cada cual” (Díaz-Polanco, 2006, p. 46). De ese modo, “no tolera la diferencia porque *a*) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y *b*) desconfía de las metas colectivas” (Taylor, 2009, p. 100).

No obstante, el panorama se presenta distinto cuando el ideal por un contexto cultural seguro se convierte en elemento primario, primordial y básico para llevar o garantizar una vida digna y buena al interior de la sociedad. Desde este punto de vista, los Estados democráticos liberales, indica Gutmann, adquieren el deber de promover acciones que faciliten a los grupos sociales en desventaja preservar su cultura “contra las intrusiones de las culturas mayoritarias o “de masas”” (2009, p. 26). El reconocer como iguales en derechos a los integrantes de colectividades humanas largamente discriminadas y marginadas, implica entonces que las instituciones y organismos públicos asuman sus particularidades culturales como elemento fundamental (Gutmann, 2009).

Estos planteamientos y debates se introdujeron y adquirieron su propia dinámica en América Latina en un contexto complejo articulado por la confluencia de dos elementos fundamentales. El primero de ellos se refiere a los impactos generados por el destacado movimiento social indígena que surgió en este continente en la década del 70 del siglo XX, como respuesta y rechazo al modelo indigenista integracionista que se consolidó en la región, a sus promesas incumplidas, sus vacíos, sus inconvenientes y su “pretensión de aculturación y disolución de lo indígena en lo campesino” (Svampa, 2016, p. 82). Dicho movimiento interpeló a los Estados nacionales y a su visión homogeneizadora, a la que consideraba excluyente y obsoleta (Zapata, 2019).

Como lo señala Svampa (2016) en esta década se constituye un ciclo político social que de manera gradual ubicó en el centro la reinvenición de la indianidad y posibilitó una transición respecto de la interrogación acerca de lo indígena: de un pensamiento indigenista estatal, producido por las élites blancas y mestizas, a uno propio de las comunidades involucradas. De acuerdo con la autora, este despertar indígena es posible en un contexto alimentado por varios elementos, entre los que se pueden resaltar: el creciente descontento popular con el fracaso de las políticas de ciudadanía implementadas por el primer populismo entre los años 40 y 50, que sólo consiguieron acrecentar la brecha de desigualdad, incluida la étnica; y los aires de revolución en el continente tras la victoria de la Revolución cubana que fomentaron el entusiasmo de la lucha por un cambio social radical.

Estas luchas indígenas nacionales trascendieron en la década del 80 al nivel de movimiento indígena internacional, el cual, con el apoyo de académicos y ONG internacionales, emprendió con éxito una intensa tarea de presión y discusión para que los pueblos indígenas de América fueran introducidos y reconocidos en la agenda global como pueblos colonizados (Svampa, 2016). Después de la Segunda Guerra Mundial la ONU asumió la responsabilidad de contribuir a los procesos de descolonización y a la tarea de garantizar el derecho de autodeterminación de los pueblos. No obstante, dentro su visión y de la doctrina surgida a ese respecto, los pueblos indígenas no cabían en la categoría de colonizados para entonces pues estos habitaban en repúblicas que habían dejado de ser colonias, y habían conseguido su independencia desde el siglo XIX (Svampa, 2016). Las organizaciones indígenas llamaron la atención sobre la permanencia de la dominación colonial al interior de las sociedades, ya no desde una perspectiva imperial sino ejecutada por los propios Estados pos-coloniales, y más recientemente por actores no estatales como las empresas transnacionales (Stavenhagen, 2006). Autores como González Casanova y Stavenhagen, quienes junto con otra serie de intelectuales de la época integraron una corriente crítica de pensamiento sociológico y antropológico sobre lo indígena, denominarán a este fenómeno colonialismo interno.

El movimiento indígena en Latinoamérica se fortaleció aún más en los años 90 en el marco de la conmemoración del quinto centenario del ‘Descubrimiento de América’. Las élites nacionales pretendieron otorgar a dicha fecha un estatus de celebración y efemérides, usando el eufemismo de conmemoración de un encuentro de dos mundos. Los líderes indígenas se negaron a aceptar dicha postura, alegando el carácter de genocidio del suceso histórico ocurrido en 1492, por lo que lo asumieron como un símbolo de resistencia y reconstrucción de sus identidades étnicas (Bengoa, 2009). Como lo señala Bengoa (2009), el comienzo de esta década estuvo marcada por cuantiosas movilizaciones: en Ecuador se desarrolla, en 1991, un “Levantamiento indígena” promovido por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), el cual impactó sustancialmente el panorama sociopolítico de dicho país; en México se lleva a cabo, a comienzos de 1994, el levantamiento de Chiapas bajo el liderazgo del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación

Nacional), el cual ubica como elemento central de discusión las reivindicaciones de las sociedades indígenas y; en Guatemala, la implementación de los acuerdos de Paz y la nominación de la indígena Maya Rigoberta Menchú al Premio Nobel de la Paz, entre otras.

En general, esta emergencia indígena estuvo caracterizada por una demanda de autonomía, entendida como la posibilidad de ejercer los derechos de autogobierno y autodeterminación política, económica y cultural, sin necesidad de generar una ruptura con el Estado nacional (Bengoa, 2009). Los movimientos indígenas no promovían ideas separatistas con respecto a las naciones a las que pertenecían, sino un reconocimiento como actores históricamente discriminados y violentados, que requerían la restitución de sus derechos durante mucho tiempo negados.

Un segundo aspecto que intervino en la dinamización del multiculturalismo en América Latina, está vinculado con el giro neoliberal al que se enfrentaron sus países a comienzos de los años 90. Es decir, con el conjunto de postulados y reformas que fueron implementadas e impulsadas por la lógica del capitalismo transnacional: desregulación de mercados de bienes y capitales a nivel mundial, disminución de las responsabilidades de los Estados en lo referido a garantizar bienestar social a sus ciudadanos; resistencia al reconocimiento de derechos laborales y resolución de las problemáticas sociales a partir de principios sustentados en la primacía del individuo, entre otros (Hale, 2007). ¿De qué manera estos ajustes tan lesivos para la democracia de los países y para el bienestar social de sus habitantes, tuvieron que ver con la instalación de un multiculturalismo, que promovió y habilitó derechos culturales y políticos a los sectores étnicos hasta entonces discriminados y marginados?

Como lo indican Assies, Vander Haar y Hoekema (2002) el neoliberalismo no es únicamente una doctrina económica, también abarca un proyecto cultural que sustenta una visión específica de las relaciones entre el Estado, el mercado y la sociedad civil. En esta línea, el interés por la implementación del libre mercado va de la mano con una concepción bastante minimalista y procesal de la democracia, en la cual son los administradores tecnócratas quienes asumen el protagonismo y la toma de decisiones a nivel general. Así mismo, va vinculado a la reformulación y limitación del papel político de los sectores

sociales al interior de los países, quienes son configurados progresivamente cada vez menos como ciudadanos y más como consumidores.

Siguiendo a Roche (1995) y Schild (1998), los autores anteriormente mencionados explican que las dinámicas políticas de los países pudieron modificarse en base a dichos postulados a través del aprovechamiento de recursos culturales y materiales relevantes con los que ya contaba la sociedad civil. Por ejemplo, términos como participación o *empowerment*, usados ampliamente por los movimientos y organizaciones sociales o por ONGs, en el marco de sus reclamos y exigencias de transformación social, fueron incorporados y resignificados por el discurso gubernamental, en el marco de la retirada del Estado de sus compromisos de política social. Los Estados comenzaron a resaltar la importancia de la autonomía y la participación de las comunidades y movimientos en el ámbito de la política pública, con el fin de promover que sean ellos mismos quienes, de manera paulatina, se hagan cargo de la solución de sus problemas a través de las nuevas dinámicas de financiación de organismos multilaterales, con la mediación de las ONGs.

En esa misma línea, los actores de la economía, entre ellos los dueños de grandes capitales, comenzaron a tolerar, y en algunos casos incentivar, activismos que reclaman justicia social, igualdad y reconocimiento de derechos a las minorías étnicas históricamente excluidas. Esto no lo hicieron de manera genuina, porque reconocieran la necesidad de promover cambios políticos sustanciales en beneficio de dichas poblaciones, sino como un mecanismo que les posibilitara a los agentes del mercado mayor capacidad de acción. Como lo indica De la Cadena (2008), de acuerdo con las reglas impuestas por el nuevo liberalismo y sus dinámicas globalizadoras del capital, es necesario que todas las personas tengan las mismas posibilidades, libertades y condiciones para desenvolverse satisfactoriamente como consumidoras en el juego del mercado. Para ello se hace indispensable que se mantenga la libre competencia y se eliminen todos los obstáculos que impidan o dificulten que los ciudadanos se conviertan en consumidores.

En vista de que ciertas formas de discriminación étnica y racial se identifican como un estorbo que limita la extensión del mercado a través de razas y credos, la nueva cultura

económica acepta la valorización positiva de la inclusión social y de las diversidades culturales al interior de las naciones. En este punto, la definición del multiculturalismo propuesta por Zapata (2019), nos parece bastante clarificadora: “modelo político caracterizado por políticas de reconocimiento de la diversidad cultural, inscritas en una perspectiva hegemónica que pone en sintonía a un número importante de nuestros Estados nacionales con las lógicas actuales de acumulación del capital” (p. 18).

Revisamos a continuación las significaciones sociales más importantes que sustentan el discurso del multiculturalismo y los insumos centrales que éstas aportan para la construcción de una renovada noción de lo indio: que lo exalta y enaltece en la superficie, pero a la vez lo esencializa, disminuye y margina como actor político, cultural y económico de la sociedad.

2. Matrices de sentido del multiculturalismo: Exaltación y promoción de la diversidad cultural

Como lo hemos mencionado, la narrativa que promueve el paradigma del multiculturalismo dominante constituye un cambio fundamental, por lo menos en teoría, de las ideas que por décadas se habían afianzado en América Latina en torno a la diversidad cultural. Buena parte de las naciones de dicho continente asumieron, desde su constitución como repúblicas hasta fines del siglo XX, la multiculturalidad como un problema que debía ser eliminado y no como una realidad constitutiva de las sociedades, que requería ser gestionada y administrada para el bienestar común de sus habitantes. En general, en el caso de la teoría política liberal que ha predominado en buena parte de lo que consideramos Occidente “la relación con la diversidad ha sido francamente desastrosa: una historia de negación y menosprecio de la primera hacia la segunda” (Díaz-Polanco, 2006, p. 17). La perspectiva que comienza a instaurarse, deja atrás dicha postura e incentiva no sólo el reconocimiento, sino también la valorización positiva de la diversidad.

¿Sobre qué fundamentos se sustenta este nuevo discurso? ¿qué conjunto de significaciones pone en juego? ¿Realmente se constituye una transformación radical en la

manera de entender la multiculturalidad? Revisemos en un primer momento la manera como este enfoque político se define y se presenta a sí mismo. Como lo indica Díaz-Polanco “el multiculturalismo se ha beneficiado de su propia polisemia, de sus múltiples máscaras. (...) Lo que hoy se designa con ese término oculta diversos significados, entremezclados en un conveniente coctel ideológico” (2006, p. 172). Es así que, explica el autor, en algunos planos el concepto multiculturalismo opera en un sentido descriptivo, remitiendo a la diversidad sociocultural que puede existir en un determinado lugar; es decir, haciendo referencia a lo que páginas atrás definimos como lo multicultural o la multiculturalidad. Esta confusión de términos y definiciones no es en todos los casos ingenua o casual. La mayoría de las veces se promueve deliberadamente con el fin de “cargar el multiculturalismo con resonancias positivas, identificándolo en el imaginario con la diversidad misma” (Díaz-Polanco, 2006, p. 172).

En otro plano el multiculturalismo va más adelante y busca mostrarse como categoría política que abarca incluso a los movimientos, las luchas y los planteos promovidos por los sectores diversos, minoritarios o étnicos, que reclaman para sí el reconocimiento de derechos plenos y la transformación de las condiciones sociales de exclusión y desigualdad (Díaz-Polanco, 2006). Este horizonte sugiere que las propuestas y visiones de dichos actores sociales coinciden completamente con los principios rectores de un multiculturalismo hegemónico; y en ese sentido, disuelve y encubre la multiplicidad de conflictos y discordancias que realmente existen entre ellos. Se fomenta así la creencia de que los lineamientos del multiculturalismo no provienen tanto de instancias centrales con gran poder político y económico, sino de las propias reivindicaciones de los sectores más vulnerables.

Finalmente, el multiculturalismo también se muestra como una serie de lineamientos políticos y directrices, producidas desde los países del primer mundo -principalmente anglosajones-, que buscan administrar y gestionar de manera pertinente, incluyente y democrática, la cuestión pública de la diversidad cultural en su vínculo con el desarrollo de los pueblos, a través de instancias y políticas públicas que orientan a los gobiernos de las respectivas naciones en la toma de decisiones en cuanto a sus minorías étnicas se refiere.

Como se puede ver, los dos primeros modos de presentación del multiculturalismo, usurpan “realidades que deberían designarse con otros términos, por ejemplo: multiculturalidad y resistencia” (Díaz-Polanco, 2006, p. 173); y el último, aunque aparenta mostrarse de una forma transparente y franca, sigue ocultando elementos fundamentales de su interior que revisaremos en las páginas que siguen. De todos modos, en los tres casos mencionados actúa una destacada valoración de la diversidad cultural -y de su riqueza-. Ésta funciona como significación central que sustenta los cambios de sentido que se producen en torno a cómo se debe gestionar la convivencia de los seres humanos en el mundo, cómo se deben tramitar los conflictos entre las sociedades, en medio de la diferencia, y de qué manera deben definirse las estrategias y políticas para el desarrollo global. En torno a dicha significación giran y se articulan otras subsidiarias, a las que también se les resalta con vigor su valor positivo. Entre ellas se encuentran: el patrimonio cultural, los derechos de las minorías, la pluralidad, la tolerancia, el diálogo intercultural, la riqueza cultural, el reconocimiento, las identidades, las acciones afirmativas, las tradiciones, la participación, la equidad, la inclusión, la cooperación y el desarrollo.

Sobre este punto podemos mencionar la manera como la Declaración de Principios sobre la Tolerancia, adoptada por la Unesco en 1995, subraya en su artículo 1 la importancia del “respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad, de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos”; y señala en el artículo 2, la aceptación y el respeto del “carácter multicultural de la familia humana” por parte de los individuos, las comunidades y las naciones, como condición “para que reine la armonía internacional” (Unesco, 1995). Por su parte, la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural, aprobada por unanimidad en el 2001, otorga a este último elemento el estatus de “patrimonio común de la humanidad”, tal como se establece en su primer artículo (Unesco, 2011). En este la define también como “Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad (...) para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos” (Unesco, 2011). En el preámbulo del documento en mención, se posiciona a la diversidad cultural como un aspecto fundamental para el buen relacionamiento de los pueblos: “el respeto de la diversidad de las culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación,

en un clima de confianza y de entendimiento mutuos, están entre los mejores garantes de la paz y de la seguridad internacionales” (Unesco, 2011).

Así mismo, en el artículo 4 se afirma que: “La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos”. En general, este documento promueve acciones que garanticen, entre otras cosas, la salvaguarda y la promoción de la diversidad lingüística de la humanidad; la toma de conciencia -en la población- del valor positivo de la diversidad cultural; la preservación y valorización del patrimonio cultural y natural (oral e inmaterial), así como los conocimientos tradicionales de las “poblaciones autóctonas” y; la inclusión de sectores sociales procedentes de “horizontes culturales variados” (Unesco, 2011).

Debe resaltarse que este instrumento jurídico internacional, fue construido en el marco del Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones (2001), meses antes del desarrollo de la Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban (Sudáfrica) -la tercera en su tipo-, la cual se manifestó en el preámbulo de su Declaración y Programa de acción con respecto a la diversidad, también en términos de realce y exaltación: “es un valioso elemento para el adelanto y bienestar de la humanidad en general, y que debe valorarse, disfrutarse, aceptarse auténticamente y adoptarse como característica permanente que enriquece nuestras sociedades”. Igualmente señaló, en su numeral 5: “Afirmamos también la gran importancia que atribuimos a los valores de solidaridad, respeto, tolerancia y multiculturalismo, que constituyen el fundamento moral y la inspiración de nuestra lucha mundial contra el racismo”.

Este sentido de la diversidad que instalan los discursos de las organizaciones multilaterales, como aspecto fundamental defendido y protegido por las estrategias y políticas del multiculturalismo, posiciona a este paradigma político como un planteo que: otorgaría bastante provecho y múltiples beneficios a los grupos humanos o sectores sociales históricamente discriminados; resolvería de manera práctica y efectiva las dificultades

relativas a la exclusión y marginación -étnica y racial-; y en ese sentido, no comportaría mayores conflictos ni disputas, más allá de las incomodidades que pueda provocar en ciertos sectores ultraconservadores, que no están dispuestos a ceder espacios y derechos a las minorías políticas y culturales. No obstante, enmascara una serie de elementos sustantivos de su estructura interna, de las raíces que lo sostienen y de las estrechas relaciones que éstas mantienen con las históricas formas de desigualdad social y racismo que dice combatir.

Veámoslo con detalle. El multiculturalismo neoliberal pone en evidencia que la diversidad cultural no puede seguir siendo valorada como un atributo del pasado, condenado a desaparecer por los avances del progreso y de la modernidad, sino que debe ser asumida como un factor determinante a la hora de configurar los proyectos de nación (Gros, 1999). Esto implica, por un lado, descartar la comprensión del desarrollo como un camino único, uniforme y lineal -definido desde el sistema de valores de Occidente- que debe ser recorrido de la misma manera por todas las sociedades sin distinción. Como lo expresó el presidente de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo³⁵ en su informe de 1995³⁶, intitulado “Nuestra diversidad creativa”, el seguir apoyando dicha postura “eliminaría inevitablemente la diversidad y la experimentación culturales, y limitaría gravemente la capacidad creativa de la humanidad con su valioso pasado y un futuro impredecible” (Pérez de Cuellar, 1996, p.7). El desarrollo, indica Pérez de Cuellar, “debe considerarse en términos que incluyan el crecimiento cultural, el respeto de todas las culturas, así como el principio de la libertad cultural” (1996, p. 15).

Por otro lado, implica otorgar un conjunto de derechos, largamente desconocidos, a los grupos sociales y culturales entendidos como diversos. Esto puede ser considerado como un avance sustancial en términos de la ampliación del alcance de los sistemas democráticos y de las acciones institucionales en pro de la disminución de la discriminación y marginación de las minorías étnicas y culturales en los países latinoamericanos. Sin embargo, veremos que el

³⁵ Esta comisión fue conformada con el fin de abordar y debatir las relaciones entre la cultura y el desarrollo, con miras a incorporar el primer elemento en las políticas y estrategias referidas al segundo a nivel mundial. Puede considerarse como un documento pionero a lo que a dichos asuntos se refiere.

³⁶ Su traducción al español, que es la que usamos aquí fue publicada en 1996.

reconocimiento de derechos al que se hace referencia es bastante limitado y no resuelve problemas de gran calado que siguen afectando profundamente la realidad de las sociedades negras, afrodescendientes e indígenas contemporáneas. El multiculturalismo solo acepta y defiende los derechos referidos a hablar lenguas distintas de las oficiales (en cada nación), a contar con sistemas de creencias particulares y a poner en práctica una variedad de tradiciones -también distintas a las de la sociedad mayoritaria- entre las que se encuentran formas de vestir, de relacionarse e incluso, de impartir justicia.

En otras palabras, tolera, elogia y promueve con sus políticas la preservación de las vestimentas llamativas y coloridas de las etnias, sus músicas, sus bailes, sus rituales y sus historias; la traducción de los textos nacionales a sus distintas lenguas; la entonación de los himnos nacionales en dichos dialectos; la comercialización de sus artesanías y productos autóctonos y; la promoción en sus territorios de emprendimientos culturales -denominados en varios países: etnoturismo-, entre otros. No obstante, no toma en cuenta elementos más profundos y estructurales de la multiculturalidad, como las “formas peculiares de resolver los problemas de la convivencia social, las concepciones específicas del bien y de lo que constituye la “vida buena” que desarrollan estos conglomerados humanos” (Díaz-Polanco, 2006, p. 18). Tampoco reconoce y otorga el lugar que merece la diversidad en términos de modos de producción, de sistemas económicos y de formas organizativas de los distintos grupos sociales y culturales; es decir, desconoce lo multisocietal (Tapia, 2002).

Siguiendo a Tapia (2002), lo multicultural en los territorios ha sido generalmente el resultado de guerras, y especialmente, de los colonialismos que dieron lugar a una articulación del mundo sustentada en una profunda desigualdad política, económica y social, así como en relaciones asimétricas de dominación de unas culturas sobre otras. No ha sido, de ninguna manera, producto de decisiones y convivencia democráticas. El multiculturalismo neoliberal omite y encubre tales conflictos y desigualdades, y en esa medida, lleva a cabo un reconocimiento desigual y subalterno de las sociedades o grupos poblacionales culturales históricamente excluidos. Es decir, aunque proclama la igualdad entre todos los sectores sociales que componen las naciones, mantiene los privilegios de la cultura dominante.

De acuerdo con Zapata (2019), en el relato instalado por el multiculturalismo “la desigualdad no es central, a lo más se reconocen injusticias como resabio de épocas pasadas, pero no la desigualdad como forma de articulación que define la totalidad del presente” (p. 25). Esto es así, pues dicho discurso toma en cuenta únicamente una esfera cultural, entendida como estática y cerrada, sin ningún vínculo con otros elementos estructurales de la sociedad como la política, la historia y la economía. En otros términos, lleva a cabo una politización de la cultura y una despolitización de la economía (Díaz-Polanco, 2006). El reconocimiento que se hace de los sectores minoritarios se lleva a cabo desde esta óptica restringida y superficial, centralizada en el Estado, como único organismo capaz de definir la diversidad y las formas de administrarla (Zapata, 2019), y como único ente con la facultad de establecer cuáles derechos culturales son aceptables -por ser realmente coherentes con el ideal del pluralismo democrático y liberal, centrado en el individuo- y cuales no (Hale, 2007).

Así como Taylor indicó que el no reconocimiento conlleva a la distorsión de la identidad de los sectores desconocidos, Tapia considera que en este marco del multiculturalismo el Estado lleva a cabo una forma de reconocimiento “vertical, selectivo y reordenador” que “realiza también una forma de desconocimiento y distorsión” (Tapia, 2002, p. 52). Esto se debe a que su sentido no depende ni proviene de la misma identidad de los sujetos reconocidos, de sus expectativas, ni de sus genuinas necesidades, sino de la visión predominante e los intereses de dicho Estado, subsumido en las lógicas del capital trasnacional. El multiculturalismo responde a “una ética universalista que constituye una defensa del mismo orden capitalista neoliberal” (Hale, 2007, p. 295). En este sentido, reconoce positivamente a los grupos culturales minoritarios que no constituyen ninguna amenaza a dicho sistema, pero descarta a quienes desafían las inequidades producidas por el capitalismo neoliberal, en el marco de su activismo de defensa de los derechos culturales. A ellos los cataloga, no como “anticapitalistas”, sino como “radicales” y “culturalmente intolerantes, extremistas” (Hale, 2007, p. 295).

Así mismo, en lo que se refiere al reconocimiento de los derechos políticos de las minorías étnicas y culturales al interior de los países, y a su articulación como sociedades en la estructura de gobierno y dirección de dichas naciones, los Estados ofrecen reconocimiento y legalización apenas de una parte de las diferencias político-culturales de los grupos en cuestión, a cambio de una alteración de la dirección y función de sus instituciones o formas organizativas locales, de sus formas de autogobierno y regulación (Tapia, 2002). Las formas organizativas, económicas y culturales de los grupos étnicos son articuladas de manera subsidiaria en la estructura organizativa y jerárquica de los Estados, ocupando un papel secundario o accesorio en el funcionamiento y desarrollo de un país. En esta dirección, el multiculturalismo se configura como un ejercicio de colonialismo interno, pues mantiene y reproduce la jerarquía entre distintos tipos de sociedades en el marco del espacio del Estado-nación (Tapia, 2002). Mantiene la superioridad del sistema económico capitalista y la forma política-jurídica del Estado-nación sobre las demás.

Aquí entendemos el colonialismo interno, siguiendo a Casanova (2003) como una estructura de dominación “ligada a fenómenos de conquista, en los que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y después del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo, o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal” (p.3). Las minorías étnicas, pueblos o naciones sujetas a dicha colonización por parte del Estado-Nación, son sometidas a una serie de condiciones similares a las propias del colonialismo convencional y el neocolonialismo internacional; las cuales en buena parte, se mantienen vigentes en el marco del funcionamiento del multiculturalismo contemporáneo:

Se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran (...) Su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central (...) Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados” (...) Los derechos de sus habitantes, su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central (...) Pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada “inferior”, o a lo sumo convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal (...) La mayoría de los

colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional” (Casanova, 2003, p. 3).

También retomamos algunos planteos que Rivera Cusicanqui desarrolla a la hora de abordar la heterogeneidad de la formación social boliviana. En su trabajo, la autora define al colonialismo interno como un “conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera Cusicanqui, 2010, p.36). Esto quiere decir, la existencia e interacción simultánea en la superficie del tiempo presente, de una serie de “horizontes o ciclos históricos”: el colonial, el liberal y el populista; cuyos elementos sustanciales surgidos en momentos históricos pretéritos, y que creemos ya superados, continúan operando superpuestos entre sí, ejerciendo un papel crucial en la institución de nuestras sociedades actuales y, particularmente en la definición de las identidades que de ellas emergen. El primer horizonte al que se refiere la autora, el colonial, se instituye a partir de la matriz de significaciones imaginarias sociales que abordamos en el capítulo 3, las cuales determinaron en gran medida la noción occidental de lo indio o indígena, y dieron forma a la manera como se constituyeron nuestras sociedades en términos raciales. Estas significaciones perviven hoy en día, como “un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad (...) estructurando en especial aquellos conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 39).

Sobre este horizonte colonial se instala un segundo ciclo: el del liberalismo. Éste comprende el acervo de cambios sustantivos que fueron implementados en los países de América Latina en el marco de su configuración como Repúblicas. Estos ajustes se asocian en general, con la configuración de las naciones a partir de la imagen ilustrada del *ciudadano* (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 40), sustentada en los principios de la declaración de los derechos del hombre. En apariencia, esta etapa encierra elementos que podrían catalogarse como positivos, pues es cuando se reconoce el derecho de ciudadanía a los miembros de grupos indígenas y se inicia el proceso de su integración como miembros constitutivos de las

naciones. En términos de Hale (2005), es cuando se instala una ideología que se ha considerado “progresista” pues “al extender la promesa de igualdad a todos, disiente de la tesis principal del siglo XIX de degeneración racial” (p. 54). No obstante, las sociedades indígenas terminan convertidos en objeto de un “conjunto de acciones culturales civilizatorias”, que busca eliminarlas culturalmente y disolverlas en un proyecto de homogeneización cultural. El horizonte liberal se articula entonces al colonial “convirtiéndose así en un paradójico y renovado esfuerzo de exclusión basado en la negación de la humanidad de los indios” (Rivera Cusicanqui, 2020, p. 40). Sobre este aspecto hicimos referencia en el capítulo 4 para la situación específica colombiano.

Finalmente, tenemos el tercer ciclo, el populista, que para el caso boliviano iniciaría en 1952, y que sobrepuesto a los dos anteriores, concluye el curso de la individuación iniciado por el liberalismo a través de la escuela rural, la implementación del voto universal, la reforma agraria, entre otros. En vista de que Colombia, como otros países de América Latina, no enfrentó una etapa propiamente populista, no hacemos referencia a esta fase en el análisis. Para el caso de nuestro interés, señalamos que las estructuras racistas, excluyentes y etnocidas, tanto del horizonte colonial como del liberal -o republicano- han logrado insertarse de manera efectiva, remozada y actualizada en el momento contemporáneo del multiculturalismo, en parte, a través de la puesta en juego del mecanismo estratégico de la etnofagia universal. Díaz-Polanco (2006) plantea esta categoría analítica que indica “el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir los grupos étnicos y, en cambio, la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema” (p. 160). Este mecanismo de absorción se diferencia de las políticas asimilacionistas puestas en marcha en los tiempos republicanos, particularmente en el tiempo de la hegemonía del proyecto por el mestizaje³⁷, en varios sentidos: primero, porque funciona en el espacio global, en el contexto y dinámica de la transnacionalización del capital y, en esa vía, en el marco de un neo-colonialismo también de carácter transnacional, en el que se articulan las naciones

³⁷ Aspecto desarrollado en el capítulo 4.

latinoamericanas y del cual depende en buena parte su funcionamiento interno. Segundo, porque este proyecto etnófago se lleva adelante mientras el Estado se presenta como “el garante o ‘defensor’ de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje” (Díaz-Polanco, 2006, p. 161). Y tercero, porque alienta la participación de de los sujetos étnicos, propendiendo por que un número cada vez más elevado de ellos se conviertan “en promotores de la integración ‘por propia voluntad’” (p. 161).

El multiculturalismo pone en juego una dinámica en la que, a la vez que se promueve todo tipo de identificaciones -entendidas en el sentido que les otorga Bauman: como identidades” individualizadas, que emergen en tiempos de la globalización, que no implican el establecimiento de lazos sociales colectivos, sino experiencias que se diluyen rápidamente-, ataca de manera contundente las bases comunitarias de las identidades construidas a partir de procesos de largo aliento (Díaz-Polanco, 2006), como es el caso de las sociedades indígenas. A continuación revisaremos la manera concreta como este nuevo horizonte histórico impulsa y encuadra imaginarios sociales concretos sobre lo indígena, que los exalta y a la vez los subordina y margina; y que los incluye pero a la vez los condiciona y limita.

3. El indio permitido del multiculturalismo

“...o se es indígena de acuerdo con lo que la narrativa multicultural declara admisible, o se está al margen, en condición de enemigo” (Zapata, 2019).

Como lo señalamos en el apartado anterior, el discurso multiculturalista ha conducido a que las organizaciones multilaterales y demás entes internacionales exalten en sus políticas y directrices la diversidad cultural a nivel global y promuevan el reconocimiento de los derechos culturales de las minorías étnicas. No obstante, como lo señala Hale (2005) desde la perspectiva de dichos organismos, particularmente la del Banco Mundial, “no todas las formas de pluralidad cultural merecen ser aprobadas” (p.55). Solo serían aceptadas las que

hicieran parte de una supuesta ‘etnicidad buena’, entendida como aquella que posibilita el fomento del capital social e impulsa la capacidad de sus miembros para “participar y competir en la economía del mercado, según los parámetros establecidos”. Por el contrario, serían rechazadas las que se insertan dentro de una ‘etnicidad disfuncional’, es decir, una que cuestiona los parámetros del sistema neoliberal predominante, y que en ese sentido funciona como “propiciadora de conflictos” (Hale, 2005, p. 55).

Es desde ese marco que el multiculturalismo ha configurado lo que se entiende como el “indio permitido” (Rivera Cusicanqui 2005, Hale 2005). Una categoría que engloba a los sectores de las sociedades indígenas que cumplen con los parámetros de una supuesta ‘etnicidad buena’ y, en esa medida, con los requisitos para ser considerados como beneficiarios reales de las políticas de reconocimiento y de inclusión social. Es decir, hace referencia a aquellos indígenas que se conforman con los derechos que se enmarcan en el estricto ámbito de lo cultural y no exigen reivindicaciones que impliquen transformaciones de fondo de las condiciones sociales y económicas de desigualdad. Como lo indica Hale (2005), el sistema de poder y el proyecto cultural del neoliberalismo establece ciertos límites para que los Derechos Indígenas no “violen la integridad del régimen productivo, especialmente esos sectores que están articulados a la economía globalizada” (p. 59). En esa vía, por ejemplo, reconoce el derecho de las comunidades indígenas a la posesión de tierras colectivas y a su manejo o administración de manera autónoma, pues sabe que en algún momento aquellas tendrán que incorporarse, de manera negociada a las dinámicas amplias del mercado. Pero activa las alarmas y pone a funcionar las armas discursivas de ataque y estigmatización, cuando éstas comunidades emprenden acciones contundentes en sus territorios que impiden el desarrollo de libre comercio, la ejecución de proyectos extractivistas, la implementación de maquilas, entre otros (Hale, 2005).

Junto a la idea de indio permitido también opera la del “nativo ecológico” (Ulloa, 2004), una representación de lo indígena que surge en el marco de las relaciones que se dan entre el ambientalismo y los pueblos indígenas, y en el contexto de su interacción con las políticas

ambientales globales; la cual destaca el papel de sus comunidades en la protección y preservación de los entornos naturales, los ecosistemas y las formas de relacionamiento con el ambiente propios de la ancestralidad. Esta forma de percibir lo indígena es bastante recurrente en la documentación oficial e institucional de los Estados.

Rivera Cusicanqui también hace referencia a la configuración del ‘indio del Banco Mundial’. Es aquel que busca ser incorporado al mercado como comercializador "de su propio patrimonio cultural, incluso de sus propias deidades tutelares" (Rivera Cusicanqui, 2015, p.34). La autora lo encontró revelado con bastante claridad en una imagen de una revista de viajes que vio en la silla de un avión y que correspondía a una propaganda de Hewlett-Packard, con la cual dicha compañía divulgaba su programa de donaciones de equipos a poblaciones con emprendimientos comunitarios. Transcribimos su relato porque lo consideramos un ejemplo contundente de lo que en este apartado queremos explicar:

...había un dibujo a color de un indio de los Andes, con lluch'u³⁸ y poncho, atendiendo un negocio ‘moderno’ de agua embotellada de los glaciares de la Cordillera que, al fondo, completaba el cuadro. Era él solo, como individuo-empresario, quien protagonizaba la acción. Además de aparecer desligado de su comunidad, y aún de su familia, él embotellaba nada menos que agua de la más sagrada posesión colectiva: el Achachila, la montaña protectora a la que la comunidad honra con ofrendas y rituales. (2015, p. 33).

En términos generales, indica Zapata (2019), este imaginario de lo indio se alimenta de la fascinación que en el contexto del multiculturalismo ha surgido en torno a los ‘otros’, no como contingentes humanos susceptibles de ser esclavizados, como en los tiempos de la colonia, sino como elementos de consumo en el mercado de la diversidad. Igualmente, de los discursos optimistas que exacerban el contenido cultural de dicha otredad y que identifican en ella, “formas de disidencia con respecto a la cultura hegemónica, no presididas por el paradigma moderno que estas mismas corrientes anunciaron como fracasado” (Zapata, 2019, p. 61). La autora señala la emergencia de una sensibilidad de época que ve a los indígenas contemporáneos como los depositarios de una forma alternativa u optativa de vida distinta a la modernidad. En esta línea el Banco Mundial emitió en 1991 la Directiva operacional OD.

³⁸ Término aymara que significa: Gorro tejido de lana. Prenda de abrigo por la cabeza.

420 sobre los pueblos indígenas en la cual los define como pueblos que “tienen una identidad social y cultural diferente de la sociedad dominante, lo que los vuelve susceptibles de no recibir su justa parte” (Beaucage, 2007, p. 55).

Esta visión ha llegado a calar incluso en ámbitos académicos que, toman abiertamente una postura política a favor de los sectores indígenas solidarizándose con sus reivindicaciones; pero incurriendo en una posición bastante cuestionable que entiende las luchas indígenas como expresiones auténticas de lo no occidental, portadoras de conocimientos ancestrales y prístinos, practicantes de tradiciones y costumbres genuinamente autóctonas, y con intereses completamente ajenos a la posibilidad de incursionar en los espacios políticos de la modernidad y, en ese sentido, en la disputa del poder político estatal. Esta manera de entender lo indígena, bastante primitivista, aunque resalta valores positivos de dichas poblaciones, las sigue ubicando temporalmente en el pasado, desconoce su trasegar histórico y les niega agencia política en el presente.

El interés por “afirmar la continuidad inmemorial” de dichos pueblos terminó constriñendo y configurando una definición de lo indígena que acentúa su “carácter minoritario, estático e incambiante, que se expresa en formas externas: vestimenta, bailes, rituales, todos ellos asociados a la ruralidad y anclados en un espacio productivo (ciclo agrícola-ganadero-ritual)” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 33). Se instituyó la imagen de un indio que asume un papel estrictamente ornamental, que consiente recluirse en “reservas étnicas” en donde representa el rol de elemento exótico en el marco de los nuevos emprendimientos de turismo ecológico o etnoturismo (Rivera Cusicanqui, 2015).

Buena parte de los movimientos, activistas e intelectuales indígenas que adoptan o “asumen” el papel del indio permitido, pocas veces acatan por completo las condiciones que dicho rol exige (Hale, 2005). Éstos ponen en marcha estrategias y maniobras de presentación de sí mismos, que les permiten conseguir objetivos específicos, adquirir recursos para sus comunidades y ocupar espacios institucionales decisivos. No obstante, esto conlleva riesgos de rupturas y divisiones al interior de las organizaciones y comunidades, con quienes

consideran estas tácticas perjudiciales. Así mismo, coadyuva a profundizar y arraigar, en cierta medida, las representaciones sociales estereotipadas de lo indígena en las respectivas naciones. Se debe resaltar que el comportarse de acuerdo a estos parámetros, no exime a las autoridades y representantes indígenas de formas de racismo, más o menos sutiles en su contra, en el ámbito de la institucionalidad política, en la vida cotidiana y en los medios de comunicación.

Finalmente, junto al indio avalado por las élites nacionales y por los empresarios y capitalistas, surge su contrario, que se define como “un sujeto disfuncional, ‘descartable’, sin mérito”, “-el desautorizado- (...) rebelde, vengativo y conflictivo” (Hale, 2005, p. 61). Es el indio que genera inquietud y preocupación a las élites políticas de los países, las cuales temen la posibilidad de que por sus acciones de protesta desestabilice el orden social e incluso llegue a tomarse el poder. Este imaginario, instalado en las sociedades contemporáneas, de lo que también se ha dado en llamar “indio peligroso” (Becaue, 2007) y en algunos casos, indio comunista o terrorista.

Parte 3. Interpretación como imaginario social: lo indígena en las políticas educativas

A continuación presentamos la fase final del proceso de interpretación planteado en esta tesis: el abordaje de las políticas educativas formuladas en Colombia entre los años 2006 y 2016, y la búsqueda en ellas de posibles vínculos o conexiones con los elementos imaginarios dominantes en torno a lo indio, identificados en el momento interpretativo anterior (capítulos 3, 4 y 5). En otras palabras, las huellas, marcas, indicios o vestigios que en tales documentos pudieron dejar las matrices imaginarias raciales de lo indio y los trasfondos u horizontes históricos de las cuales surgieron: el del ‘descubrimiento’, la conquista y la colonización del continente americano y el del proceso de independencia y construcción de la nación colombiana.

En vista de que las políticas educativas objeto de nuestro estudio surgieron en un contexto de consolidación del discurso multiculturalista a nivel internacional, podríamos suponer que su contenido y espíritu estarían en completa consonancia con el interés por destacar ampliamente la diversidad cultural y étnica de las naciones latinoamericanas, por garantizar plenamente los derechos de los pueblos afros, negros e indígenas colombianos, y en ese sentido, por dar al traste de manera definitiva con cualquier elemento discriminatorio, excluyente, segregacionista o despreciativo hacia dichas comunidades. No obstante, los cambios en las mentalidades y los imaginarios sociales en las sociedades son más lentos y complejos, y como lo indica Herrera (2013):

no bastan los decretos ni las simples formulaciones para modificar las actitudes mentales y las prácticas sociales. Así, cuando nuevas representaciones sociales pugnan por legitimar reordenamientos en el campo social y cultural, la mayoría de las veces se entrelazan con representaciones anteriores, de manera abigarrada, dando lugar a redes simbólicas complejas, que hacen parte de los imaginarios y de las múltiples negociaciones que tienen lugar, en el plano de lo consciente y de lo inconsciente, en torno a su existencia y legitimidad (p. 23-24).

Capítulo 6. Lo indígena y la nación colombiana en las políticas educativas formuladas entre 2006 y 2016

En este capítulo exploramos los imaginarios sociales que sobre la nación colombiana y las sociedades indígenas se configuran en una serie de documentos de política educativa formulados en Colombia entre el 2006 y el 2016, y en dos normativas que no corresponden a dicho período, pero que fungen como directrices centrales para la definición de lineamientos en el campo de la educación a nivel nacional: La Constitución Política de 1991 y La Ley General de Educación (115 de 1994). Como lo indicamos al comienzo de esta tesis, escogimos este período concreto por coincidir con: (1) un momento de álgida movilización y debate público en el que tuvo protagonismo el movimiento indígena, especialmente el del suroccidente colombiano, cuyo inicio puede ubicarse en el 2008; (2) con el comienzo de las negociaciones entre la guerrilla de las FARC y la firma del acuerdo de paz entre estos dos actores; (3) con la transición de un gobierno abiertamente guerrillero (Uribe: 2002 - 2010) a uno más interesado por conseguir la paz (Santos 2010 – 2018); y (4) con el tiempo definido para la ejecución del Plan Decenal de Educación aún vigente (2006 - 2016).

Para el caso de los imaginarios de la nación indagamos las imágenes, los afectos, los deseos, las creencias y los anhelos de sociedad colombiana que los textos/documentos abordados reflejan y promueven; así como la manera en la que muestran, imaginan y definen un nosotros (como nación colombiana) concreto y particular. Así mismo, interrogamos sobre el tipo de ciudadano ideal que se propone educar para dicha nación, los valores principales que fomentan y los ideales que se propone conseguir. Para lo referido a lo indígena, como lo señalamos en el capítulo 2, nos planteamos las siguientes preguntas conductoras: ¿con qué palabras, símbolos e imágenes se presenta? ¿qué significa para la sociedad mayoritaria? ¿qué sentimientos despierta? ¿qué decisiones y acciones se realizan en su nombre? ¿con relación a qué conjunto de significados y de valores se le nombra? ¿qué se estimula a pensar, imaginar, desear sobre éste?

Finalmente, en los imaginarios sociales identificados revisamos los aspectos memoriales e institucionales que posibilitan y dinamizan su existencia. Así mismo, escudriñamos en ellos los elementos dominantes, arcaicos, residuales y emergentes (Williams, 2009) en relación con los horizontes históricos abordados en los capítulos 3, 4 y 5 de esta tesis, con el fin de establecer la permanencia o no de formas racistas de comprender y abordar a las poblaciones indígenas, ya sea de forma explícita o de manera encubierta, disimulada o soterrada.

1. Configuración de la nación colombiana en las políticas educativas: entre la homogeneidad y la diversidad

La Constitución Política de Colombia de 1991, principal sustento jurídico y normativo de la política educativa colombiana, reconoce y protege por primera vez en la historia del país, la diversidad étnica y cultural de la nación (art. 7); así como la igualdad de todas las personas ante la ley

sin ninguna discriminación por razones de sexo, *raza*, origen nacional o familiar, *lengua*, religión, opinión política y filosófica. (Const., 1991, art. 13)³⁹.

En su artículo 70 expresa que:

La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y la dignidad de todas las que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la Nación.

En ese sentido, erige un cambio fundamental en relación con la carta política a la que sustituyó, la de 1886, la cual propendió por la construcción de un Estado centralista y una nación homogénea -con una única lengua, la castellana, y con una sola religión: la católica, apostólica y romana-, y garantizó un estrecho vínculo entre la iglesia, el Estado y el Partido Conservador.

³⁹ El resaltado y cursiva de aquí en adelante es nuestro.

El enfoque renovado de la nueva carta de 1991 fue posible en vista de que aquella fue el resultado de una Asamblea Nacional Constituyente que contó, también por primera vez en la historia de Colombia, con la participación de una variedad importante de actores que hasta entonces habían sido excluidos de los espacios de decisión política fundamentales, y que ahora tenían voz para pensar, debatir y definir una nueva apuesta de nación, en el marco de un contexto de violencia política y social exacerbada. “Evangélicos, exguerrilleros, costeños, pastusos⁴⁰, simpatizantes de izquierda, indígenas⁴¹ y poetas”, entre otros, tuvieron cabida en dicho proceso y plasmaron su voz en las innumerables discusiones que se dieron en torno a la redacción del articulado (Bocarejo, 2015. p. 65). En su conjunto, los representantes de dichos sectores denunciaron el abandono, la marginación y la discriminación de la que habían sido víctimas, en un país en el que la participación política formal había estado restringida a los dos partidos políticos tradicionales: liberal y conservador; así mismo reclamaron un cambio institucional que garantizara el derecho a la vida de los ciudadanos colombianos, en medio de un contexto de permanente y profundizada confrontación armada. Si bien la ampliación de la participación ciudadana en dicha asamblea se concretó gracias a la presión ejercida por la lucha política de diversos sectores sociales, entre los que se encontraba la del movimiento indígena, debe resaltarse que aquella tuvo lugar en el marco del ambiente de apertura que propiciaron los discursos multiculturalistas emergentes, exaltadores de la diversidad, a los que hicimos referencia en el capítulo anterior.

En su estudio de las negociaciones y discusiones dados entre los representantes en su trabajo por “definir el futuro ‘contrato legal’ de la nación” (2015, p. 65), las cuales quedaron registradas en los archivos de la Asamblea Nacional Constituyente, Bocarejo (2015) destaca un elemento que consideramos relevante: la discusión que se desarrolló acerca de si debía usarse en el texto normativo el concepto de nación, entendido como concepto homogeneizante, o el de pueblo, comprendido como categoría plural. En otras palabras, la

⁴⁰ Gentilicio de las personas nacidas en la ciudad de Pasto, Nariño.

⁴¹ Participaron con voz y voto dos representantes indígenas, uno del Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (MAIC) y uno de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Con voz y sin posibilidad de voto un integrante del Movimiento Armado Quintín Lame.

disputa en torno a con cuál de las dos figuras debería asociarse la idea de soberanía, que en la carta política de 1886 residía en Dios. La autora referencia dos posturas al respecto: la de Raimundo Emiliani, miembro de la élite política del Partido Conservador y la del representante indígena Francisco Rojas Birry. El primero señalaba que no era adecuado decidirse por la noción de pueblo pues “la soberanía es *una*, no pueden haber dos soberanías, o varias soberanías [...] si la soberanía reside en el pueblo no podemos cometer el profundo error político de que pueda ser ejercida por cualquier grupo de personas”; el segundo, resaltaba en cambio la importancia de asumir el concepto de pueblo, pues éste aparecía palpable a diferencia del de nación a la que definió como “abstracta e intocable” (ANC, C1, abril 10 de 1991 como se cita en Bocarejo, 2015, p. 70 - 71).

Al final, en la Asamblea Constituyente venció la posición a favor del concepto de *pueblo*, vinculado con el adjetivo *plural* para subrayar la heterogeneidad de la nación colombiana (Bocarejo, 2015). La pluralidad se planteó así como el sustento principal de la nueva carta política, entendida como la inclusión en el escenario político formal de numerosos asuntos: el género, los nuevos partidos políticos, las divergentes corrientes políticas, las regiones marginadas, las religiones distintas a la católica, las minorías étnicas y la diversidad cultural. Las discusiones en ese sentido, dieron como resultado la redacción de un número considerable de artículos, entre los que se encuentran el de la libertad de conciencia (art. 18), el de la libertad de cultos (art. 19), el de la libertad de expresar y difundir los propios pensamientos y opiniones (art. 20) y el de la igualdad de derechos y oportunidades para el hombre y la mujer (art. 43)⁴². No obstante, la interpretación del articulado de la Constitución del 91 que aún predomina es la que considera que dicha pluralidad se sustenta única, o por lo menos, principalmente en la cuestión de la diversidad étnica. Bocarejo (2015) resalta el hecho de que, por ejemplo, en escenarios académicos y políticos, las nociones *multiétnico* y *pluricultural* sean permanentemente referenciados, incluso en documentos oficiales, como si estos aparecieran registrados en la Constitución y como si su desarrollo en la práctica

⁴² Debe recalarse dos de las principales expectativas que convocaron la asamblea para la construcción de la nueva Constitución: la consecución de la paz o de la efectiva reconciliación nacional, y por medio de ella, la garantía del derecho a la vida de todos los ciudadanos; y la búsqueda de una real democracia participativa (Mejía, 2013).

estuviera vinculado solamente a los derechos recientemente reconocidos a grupos indígenas o afrocolombianos. Como lo señala la autora, si bien tales conceptos estuvieron incluidos en la propuesta inicial de redacción del artículo 7 en los siguientes términos: “Colombia es un Estado multiétnico y pluricultural”, el interés de los representantes por descentrar la cuestión étnica conllevó a su exclusión final.

Otra de las discusiones álgidas en torno a la definición de la nación colombiana y de los principios que sustentarían la Constitución fue la cuestión del papel de la Iglesia y de Dios, predominantes y centrales en la carta de 1886. Aunque éste sigue siendo nombrado en el preámbulo de la norma, su incidencia en los elementos centrales del país fue casi que eliminada, así como la potestad de la iglesia sobre el tema de la educación. Este fue un cambio fundamental pues desde los tiempos de la conquista y de la colonia del territorio americano, dicha institución tuvo una autoridad casi que ilimitada en el adoctrinamiento e instrucción de las poblaciones, primero aborígenes y negras, y luego en general de todos los habitantes del territorio colombiano. La educación que se fomenta a partir de 1991 es laica y el tipo de ciudadano que se promueve formar se vincula más a elementos referidos al

respeto a los derechos humanos, a la paz y a la democracia (...) al trabajo y la recreación (...) al mejoramiento cultural, científico, tecnológico y a la protección del ambiente (Const., 1991, art. 67),

que a cuestiones de orden religioso.

Finalmente, cabe mencionar algunas prerrogativas que se incorporan en la nueva carta política a favor de los pueblos indígenas, en el espíritu por hacer de Colombia una nación incluyente. Una de ellas es el reconocimiento de una jurisdicción especial indígena, válida para los territorios propios de dicho grupo étnico, los cuales, a su vez fueron definidos como entidades territoriales. Esto quiere decir, que dentro de la visión de nación unificada, se le otorgó a los pueblos indígenas

autonomía para la gestión de sus intereses”, para “governarse por autoridades propias (...) administrar los recursos (...) y participar en las rentas nacionales. (Const., 1991, art. 287).

Esta concesión supone una apertura importante en cuanto al otorgamiento de derechos especiales y la implementación de acciones afirmativas que benefician a la población indígena, la cual se enmarca en la tendencia multiculturalista en boga en dicho momento en el contexto latinoamericano.

Otros elementos a destacar en esta línea son, por un lado, el reconocimiento que se hace de “las lenguas y dialectos de los grupos étnicos”, a los que les otorga el estatus de “oficiales en sus territorios”; así mismo, la prescripción según la cual

la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias [sea] bilingüe. (Const., 1991, art. 10)⁴³.

En este aspecto hay un avance fundamental en cuanto a que la lengua castellana deja de ser la única oficial en el territorio colombiano. Por otro lado, la catalogación de las tierras comunales de los grupos étnicos y tierras de resguardo como

inalienables, imprescriptibles e inembargables. (Const., 1991, art. 63).

Disposición que cierra las puertas a la posibilidad de apropiarse, por la vía legal, de los predios indígenas con fines lucrativos o de comercialización.

A pesar de los preceptos anteriormente mencionados y de lo establecido en el artículo 70, según el cual

el Estado reconoce la igualdad de todas las [culturas] que conviven en el país (...) [y, en ese sentido] promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la Nación,

se entrevé en la Constitución de 1991 la idea de nación en la que una sociedad mayoritaria dominante abre un poco de espacio a otros grupos sociales, los históricamente racializados, y les otorga posibilidades de desarrollo de cierta autonomía y ejercicio de sus derechos sin que se establezca una articulación o vinculación real entre todos los actores. En otras palabras, una nación que acepta la existencia en su interior de grupos ‘culturales’ distintos al dominante, blanco-mestizo, pero que en muchos aspectos limita el ejercicio de sus derechos

⁴³ Este aspecto es complementado con lo establecido en el artículo 68: “Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”.

y desenvolvimiento a unos territorios específicos, en su mayoría alejados de la centralidad urbana y política del país.

Predomina una tendencia a distinguir, deslindar y separar lo étnico, y dentro de este lo indígena, del ‘resto’ de la sociedad colombiana a partir de su definición desde unos elementos culturales particulares así como por su circunscripción a unos territorios concretos. Citamos a continuación algunas frases que dan cuenta de ello:

Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales *en sus territorios*. (Const., 1991, art. 10).

...Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle *su identidad cultural*. (Const., 1991, art. 68).

La conformación de *las entidades territoriales indígenas* se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial... (Const., 1991, art. 329).

Como veremos más adelante, este elemento de diferenciación persistirá en buena parte de los documentos de política pública objeto de nuestra interpretación e incidirá en el imaginario que sobre lo indígena estas instituyan. En todo caso, es importante destacar que el cambio de visión que se plantea en cuanto a la manera de entender y definir a Colombia como comunidad nacional, complejiza, por lo menos en el papel, el imaginario hasta entonces instalado de un país completamente mestizo.

El segundo documento normativo de nuestro interés es la Ley General de Educación, la 115 de 1994⁴⁴, que nació como resultado de la concertación entre el Gobierno nacional y el magisterio, el cual operó en el marco del movimiento pedagógico nacional e impulsó la discusión en torno a la educación con un enfoque de derechos, a la pedagogía y al rol central de los maestros (Pulido Chávez, 2014). La ley, que reemplazó a la que se había proferido en 1903, recibió el influjo de las reformas de orden neoliberal que comenzaron a implementarse con fuerza a nivel internacional a fines de los noventa y cuyos principios, en el orden educativo colombiano, aparecen de forma explícita en el PAE: Plan de Apertura Educativa (1990-1994). No obstante lo anterior, incorporó en su articulado algunos principios

⁴⁴ Esta ley no cubre lo referente a la educación superior.

democráticos y pluralistas en la misma línea que la Constitución Política de 1991, al promover la formación de los educandos

en el respeto a la vida y a los demás derechos humanos, a la paz, a los principios de (...) convivencia, pluralismo, justicia, solidaridad y equidad, así como en el ejercicio de la tolerancia y la libertad” (art. 5, numeral 2); y “para facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación. (art. 5, numeral 3)⁴⁵.

Sobre la manera como esta norma alude a la cuestión nacional, citamos dos fragmentos de su artículo 5 que consideramos muy reveladores de su orientación: se promueve la educación

en el respeto a (...) la cultura nacional [en singular], a la historia colombiana y a los símbolos patrios. (Ley 115, 1994, art. 5),

y más adelante:

el estudio y la comprensión crítica de la cultura nacional [otra vez en singular] y de la **diversidad étnica y cultural** del país, como fundamento de la **unidad nacional** y de su identidad. (Ley 115, 1994, art. 5).

En la redacción se evidencia una tensión entre los conceptos de unidad, unicidad y diversidad cultural en relación con la nación. Se menciona la existencia en el país de una diversidad cultural y étnica, pero se mantiene la idea de una unidad o cohesión cultural nacional⁴⁶. Esta contradicción se va resolviendo más adelante a favor de la unicidad, cuando artículos posteriores le otorgan preponderancia a elementos que históricamente han estado vinculados a la idea de una nación homogénea o uniforme.

Uno de ellos es la lengua castellana, reconocida en esta ley como idioma oficial nacional y cuyo aprendizaje y desarrollo de habilidades en cuanto a su uso correcto se fomenta para todos los educandos (Ley 115, 1994, art. 21, 22 y 23), a diferencia de las lenguas maternas propias de

los grupos étnicos con tradición lingüística propia (art. 21),

⁴⁵ Esta perspectiva también se evidencia en el literal d del artículo 20 y en el literal a del artículo 21.

⁴⁶ La discusión sobre este aspecto problemático también fue bastante recurrente en los debates que se dieron en torno a la construcción de la Constitución Política (Bocarejo, 2015).

cuya enseñanza se restringe a dichas minorías. Es así que el artículo 57 preceptúa que:

En sus respectivos territorios, la enseñanza de los grupos étnicos con tradición lingüística, propia será bilingüe, tomado(sic) como fundamento escolar la lengua materna del respectivo grupo, sin detrimento de lo dispuesto en el literal c del artículo 21 de la presente Ley.

En este sentido, solo a la lengua castellana se le valora como

medio de expresión literaria (Ley 115, 1994, art. 22).

y solo son promovidas en el marco de la enseñanza general, los idiomas extranjeros. Como se puede ver, no se abre la posibilidad de que educandos que no se asumen o identifican como miembros de grupos étnicos, accedan por vía formal y oficial -por lo menos de manera opcional- al aprendizaje de idiomas de pueblos indígenas colombianos; mucho menos al conocimiento particular generado por estas sociedades en múltiples áreas. Son éstas últimas las que han debido adoptar el bilingüismo como mecanismo de acceso a derechos y privilegios restringidos a la sociedad dominante. No aparece en absoluto, en términos lingüísticos, ningún elemento a favor o promotor de algún tipo de interculturalidad.

Otro elemento favorecido por la ley 115 es el de la religión. Aunque en 1991 el Estado colombiano es declarado como laico y pluralista, en el artículo 23 se estipula como una de las “áreas obligatorias y fundamentales” para el logro de los objetivos de la educación básica, la “educación religiosa”; en el 92 se incluyen los valores religiosos como parte de los que debe fomentar la educación y en los artículos 166 y 167 , se otorga el derecho a la participación en los Foros Educativos Departamentales y en el Foro Educativo Nacional, con asiento propio, a un representante de la iglesia. Aunque se aclara que ésta se debe orientar

sin perjuicio de las garantías constitucionales de libertad de conciencia, libertad de cultos (...) así como del precepto constitucional según el cual en los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir[la]. (Ley 115, 1994, art. 24).

Aunque no se menciona de manera explícita que dicha religión hace referencia al catolicismo, es esta corriente la única que se beneficia de tales prerrogativas.

Finalmente, la norma muestra un interés por promover la formación de un educando que tenga acceso a

la cultura, al logro del conocimiento científico y técnico y a la formación de valores éticos, estéticos, morales, ciudadanos y religiosos”, que le posibilite realizar “una actividad útil para el desarrollo socioeconómico del país” (...), administrar de forma eficiente su tiempo (Ley 115, 1994, art. 92),

y adquirir

una conciencia educativa para el esfuerzo y el trabajo. (Ley 115, 1994, art. 13, literal g).

Hasta aquí la revisión de los documentos rectores de la política educativa que fueron formulados previamente al período de estudio escogido. A continuación nos concentramos en los producidos entre los años 2006 y 2016. Uno de ellos es Plan Decenal de Educación: Pacto social por el derecho a la educación⁴⁷, formulado en Colombia para el lapso anteriormente mencionado. Su principal función es la de orientar e indicar la planeación que los gobiernos de turno deben llevar a cabo en el campo de la educación a nivel nacional “sin pretender condicionar sus decisiones pero enmarcándolas en el horizonte propuesto por un pacto social” (PDE 2006-2016, p. 4). Este plan fue construido con amplia participación de diversos sectores a través de una metodología que posibilitó la discusión y el debate público: mesas de trabajo presenciales, foros virtuales, correos electrónicos y llamadas telefónicas, y se constituyó como una guía que compendia los desafíos de la educación en Colombia para el siglo XXI.

El PDE 2006 - 2016⁴⁸ plantea la educación como un derecho que debe ser garantizado a toda la población “en condiciones de equidad e inclusión social” y como un elemento fundamental para “la transformación de la realidad social, política y económica de Colombia”, para el “logro de la paz, (...) la superación de la pobreza y la exclusión (...), la reconstrucción del tejido social y [el] fomento de los valores democráticos” (PDE 2006 - 2016a, p.14). Al igual que la Carta Política de 1991 fue definido en el marco de un espíritu colectivo por contrarrestar la pesada carga de la violencia en la historia reciente del país y por

⁴⁷ Para este apartado revisamos los documentos: “Plan Nacional Decenal de Educación 2006 - 2016. Compendio General. Pacto social por la educación” y la versión de divulgación en Cartilla.

⁴⁸ Para la construcción de este Plan fue conformado un grupo de personalidades destacadas que se encargó de definir la agenda de temas y prioridades a partir de las cuales definir y organizar el debate público. De dicho grupo hizo parte Abadio Green Stocel, uno de los primeros indígenas con título de Doctor en Colombia.

el interés de fomentar una cultura de convivencia pacífica, de respeto hacia el otro, de cooperación hacia los demás y a favor de la resolución concertada de los conflictos entre los habitantes; de ahí que a lo largo del documento sea bastante frecuente la referencia a dichos aspectos.

El Plan Educativo proyecta el alcance de sus propósitos en el contexto del reconocimiento constitucional de Colombia como “un país multicultural, pluriétnico, diverso y biodiverso” (MEN, 2006a, p. 14). Destaca la importancia de garantizar para los grupos étnicos la definición de una educación que respete sus necesidades, concepciones y particularidades e incluye como uno de los aspectos relevantes la formación del ciudadano/ educando en el respeto de la diversidad cultural. También incorpora una serie de preceptos encaminados al posible desarrollo de una educación intercultural en Colombia, por ejemplo, que los lineamientos curriculares, pedagógicos y didácticos sean producidos de modo que permitan

fomentar procesos para una educación intercultural (MEN, 2006a, p. 24)

que se garantice

el cumplimiento dentro de los programas de formación de las instituciones educativas del país, de la *cátedra etnoeducativa* como elemento que fortalece el sentido de la identidad colombiana” (MEN, 2006a, p. 24),

así como de una cátedra de estudios interculturales; que se formen a los docentes

en estrategias pedagógicas que les permita manejar la diversidad, la inclusión y las necesidades educativas especiales (MEN, 2006a, p. 19)

y para ello se fomente la creación de un instituto de Formación Docente en Etnoeducación; que se reconozcan

como procesos de investigación, creación e innovación a los saberes ancestrales (MEN, 2006a, p. 61);

que se construyan

comunidades de investigación científica, tecnológica y de innovación, a partir de los saberes y la cosmovisión afrocolombiana e indígena (MEN, 2006a, p. 56);

y se reconozcan y valoren

los *saberes ancestrales de los grupos étnicos, para ser tenidos en cuenta en la construcción e implementación de las políticas educativas* (MEN, 2006a, p. 127).

Lo anterior constituye un avance crucial, por lo menos en términos retóricos, en cuanto al tratamiento y concepción de la diversidad étnica y cultural de la nación. Este documento de política educativa es el que más avanza en dicho sentido. No obstante, sobre las cátedras etnoeducativa y de estudios interculturales, no aparecen en desarrollos posteriores al PNDE 2006 - 2016 que pudiera dar lugar a su efectiva implementación. Ocurre lo mismo con la fundación del instituto de formación docente anteriormente mencionado. Sólo hay algunos avances en la configuración de una Cátedra de Estudios Afrocolombianos, cuya puesta en marcha ha sido bastante limitada, como también sucede con la conformación de las comunidades de investigación anteriormente mencionadas y la capacitación de docentes en términos específicos de diversidad étnica y conocimientos de los pueblos indígenas. Así mismo, en ningún apartado se incluye una definición de lo que se comprendería por intercultural o interculturalidad.

También es necesario mencionar que, a pesar de la inclusión en el texto de frases que avalan el “reconocimiento de la diversidad étnica, cultural y ambiental” se combinan con expresiones en las que se alude al fomento y aprendizaje de la cultura en singular. Como lo identificamos también en la Ley 115, se presenta una tensión o contradicción entre una intención por valorar la variedad de culturas existentes -las cuales en algunos casos no hacen referencia de manera explícita a los grupos étnicos- y la persistencia de una comprensión de lo cultural o lo nacional como algo unificado. En otras palabras, se respeta y reconoce la diversidad cultural, con tal de que ésta no afecte la unidad ‘lo nacional’. Se plantea entonces:

construir, en concertación con las diferentes etnias, un sistema de educación propio que integre distintos modelos, que responda a sus concepciones y particularidades, y que se articule a *un propósito común de nación* (PDE 2006 - 2016, p. 15).

Finalmente señalamos que aunque el documento reconoce la existencia al interior de la nación de problemas referidos a

desigualdades económicas, regionales, *étnicas*, de género y de las condiciones de vulnerabilidad (MEN, 2006a, p. 18),

no aparece una referencia explícita y específica a la desigualdad racial o a las formas de racismo que los pueblos indígenas y los grupos étnicos en general han debido afrontar a lo largo de la historia del país. Mucho menos se delinea alguna medida dirigida de forma concreta a resarcir las consecuencias actuales de dicho problema histórico-social. Apenas aparecen disposiciones genéricas como:

Incluir en el currículo de todas las áreas del saber el enfoque de derechos y el respeto a todas las diferencias de clase, edad, *etnia*, género, orientación sexual, discapacidad, origen regional rural, desplazamiento y otras. (MEN, 2006a, p. 24);

O

Incorporar las perspectivas de género, *diversidad étnica* y sexual en los PEI. (MEN, 2006a, p. 24).

En general, lo que se vislumbra en el PNDE 2006 - 2016 es un empeño por demostrar que se cumplirá con lo establecido en los preceptos constitucionales en relación con los pueblos étnicos, al incorporar en la redacción la combinación de significantes como: diversidad étnica y cultural, inclusión, interculturalidad, comprensión de todas las culturas, valoración de diferencias de género, etnia y religión, cátedra etnoeducativa, pluralismo, entre otros. Sin embargo, no aparece una clara intención de articular de manera real los saberes, idiomas y realidades indígenas a un programa educativo que alcance a toda la población nacional. El abordaje o estudio de “particularidades” y “concepciones” de los grupos étnicos, se garantizaría solamente en los planes de estudio o currículos dirigidos exclusivamente a dichas poblaciones. Se evidencia entonces que el modelo de nación que subyace, sigue siendo excluyente.

Otro documento central de la política educativa de nuestro interés es el plan sectorial de educación 2006 - 2010: Revolución Educativa, formulado en el segundo período de gobierno consecutivo del presidente Álvaro Uribe Vélez. Este texto se constituye en la concreción, para el lapso de cuatro años (2006 - 2010), de los lineamientos generales establecidos por el

Plan Decenal 2006 - 2016. Uno de los elementos centrales a destacar en él es su interés por garantizar una educación de calidad

más pertinente frente a las demandas de los sectores productivos en una economía globalizada (MEN, 2008, p. 7),

que proporcione a los educandos las herramientas indispensables para su buen desempeño en el mundo del trabajo. En ese sentido, Colombia es proyectada hacia el futuro como un país que ha aumentado su competitividad y su productividad, y sus ciudadanos como personas con las competencias y valores necesarios para

vivir, convivir, ser productivos y seguir aprendiendo a lo largo de la vida (MEN, 2008, p. 29);

entre ellas, las habilidades para el manejo del idioma inglés y para el uso de las nuevas tecnologías de la información.

Para conseguir lo anterior se plantea la formación de los educandos a partir del desarrollo de competencias básicas y ciudadanas, desde la educación inicial y como núcleo común de los currículos en todos los niveles (MEN, 2008). Éstas son evaluadas de acuerdo a una serie de estándares⁴⁹ que indican lo que los estudiantes deben ‘saber’ y ‘saber hacer’ en cada etapa del proceso de aprendizaje. Teniendo en cuenta estos elementos, las instituciones educativas definen sus planes de estudio, sus estrategias pedagógicas, los criterios de evaluación de los aprendizajes, los textos escolares, materiales y demás apoyos educativos, entre otros (MEN, 2006, 2008). Por el interés de nuestra investigación, nos concentramos a continuación en la revisión de los estándares básicos de competencias ciudadanas, del lenguaje y de ciencias sociales.

Los estándares referidos al área del lenguaje, son presentados con el eslogan:

formar en lenguaje: apertura de caminos para la interlocución (MEN, 2006b, p. 18).

⁴⁹ “Un estándar es un criterio claro y público que permite juzgar si un estudiante, una institución o el sistema educativo en su conjunto cumplen con unas expectativas comunes de calidad; expresa una situación deseada en cuanto a lo que se espera que todos los estudiantes aprendan en cada una de las áreas a lo largo de su paso por la Educación Básica y Media” (MEN, 2006, p. 11).

Destacan el lenguaje como sustento primordial de las relaciones sociales y de la vida en comunidad. En esa vía plantean la formación del educando con miras al enriquecimiento de seis dimensiones: la comunicación, la transmisión de información, la representación de la realidad, la expresión de los sentimientos y las potencialidades estéticas, el ejercicio de una ciudadanía responsable y el sentido de la propia existencia (MEN, 2006b). En la misma senda de los documentos anteriormente mencionados, se evidencia el interés por proporcionar a los estudiantes elementos que les permitan construir y hacer parte de un país en el que sea posible el respeto a la diferencia, la comunicación, la discusión y el debate de ideas en un ambiente de paz. Es así que pueden encontrarse afirmaciones como la siguiente:

Es apremiante que los estudiantes, desde una perspectiva ética de la comunicación, desarrollen su capacidad de emplear el lenguaje para construir nuevos acuerdos, a partir de dar a todos los involucrados en la actividad comunicativa la posibilidad de expresar sus opiniones, sus posturas, sus argumentos (MEN, 2006b, p. 23).

Así mismo, se resalta la necesidad de que dicha ética de la comunicación propicie

la *diversidad*, el *encuentro* y el *diálogo de culturas* (MEN, 2006b, p. 23)

a la vez que se constituya

en cimiento de la convivencia y del respeto, pilares de la formación ciudadana (MEN, 2006b, p. 23);

y que posibilite la formación de educandos capaces de

comunicarse e interactuar con sus congéneres y de participar en la construcción de un país solidario, tolerante y diverso en el que quepan todos, sin distinciones y exclusiones (MEN, 2006b, p. 23).

No obstante, como se aclara en el documento, cuando en estos estándares se habla de lenguaje, específicamente de la lengua, únicamente se hace referencia a la *lengua castellana*; por lo que todas las acciones y estrategias están encaminadas a fortalecer el desempeño social de los y las estudiantes mediante el empleo de dicha lengua en diferentes contextos. En ninguna parte del texto se menciona de manera explícita la existencia y uso de otros idiomas o lenguas distintas a la castellana por parte de comunidades indígenas o grupos étnicos al interior de la nación colombiana. La referencia más cercana a este respecto, aparece en el

apartado referido a los estándares de grado sexto a séptimo, en los subprocesos del factor ‘Ética de la comunicación’:

Reconozco, en situaciones comunicativas auténticas, la *diversidad* y el *encuentro de culturas*, con el fin de afianzar mis actitudes de respeto y tolerancia. Para lo cual: (...) Identifico en situaciones comunicativas auténticas algunas *variantes lingüísticas* de mi entorno, generadas por ubicación geográfica, diferencia social o generacional, profesión, oficio, entre otras. Evidencio que las variantes lingüísticas encierran una visión particular del mundo. Reconozco que las *variantes lingüísticas* y *culturales* no impiden respetar al otro como interlocutor válido (MEN, 2006b, p. 37).

En general, se alude a la presencia de variantes que pueden estar presentes en el uso de la lengua castellana de acuerdo a factores regionales y poblacionales, más no a la diversidad lingüística concreta, que existe en el país y que es reconocida por la Constitución Política de 1991. En esa línea, ningún enunciado identificador o subproceso de los estándares básicos de competencias del lenguaje impulsa a que los educandos conozcan la existencia de los idiomas de los pueblos indígenas, aprendan elementos socioculturales a los que están ligados, y mucho menos que se motiven por aprender alguno de ellos. Queda sobreentendido que el único idioma vinculado a la nación colombiana es el castellano y que éste es el único con el cual es posible construir procesos de interrelación social, cultural y política entre sus habitantes. Como lo vimos en los textos anteriores, los planteos se quedan en invitaciones al

“respeto por la *diversidad cultural* y social del mundo contemporáneo” (MEN, 2006b, p. 41),

así como al respeto e igualdad en la relación intercultural con las comunidades indígenas y afrocolombianas, pero desde la preponderancia de los valores culturales de la sociedad mayoritaria, en este caso, del idioma históricamente oficial. De manera implícita se establece que son los indígenas quienes deben asumir el aprendizaje y la idoneidad del manejo de la lengua castellana para poder hacer parte de los procesos nacionales.

Aunque se presentan unos ajustes a la hora de fomentar el aprendizaje de la lengua castellana, pues ya no se restringe al estudio y profundización de sus características formales y gramaticales, sino que se amplía la mirada para entender sus particularidades como sistema simbólico y en el desarrollo de competencias comunicativas; su centralidad y protagonismo

en el escenario educativo conlleva a la exclusión y borramiento de los idiomas propios de los grupos étnicos. La inclusión y/o tratamiento de éstos en los proyectos educativos institucionales, en las cartillas de estudio y en los planes de curso quedan a disposición de las iniciativas docentes individuales, aisladas y desarticuladas. Finalmente, es importante destacar que hay un enunciado que indica de manera implícita la existencia en la nación colombiana de prácticas sociales de intolerancia, segregación y señalamientos, aspectos sobre los cuales se conduce al educando a problematizar. No obstante el planteamiento queda en términos genéricos, sin aludir en modo alguno a la experiencia concreta del racismo hacia las poblaciones étnicas y particularmente, hacia las indígenas.

2. Lo indígena en las políticas educativas: el sujeto étnico colectivo de la diversidad colombiana

Después de haber presentado los imaginarios que sobre la nación colombiana aparecen en las políticas educativas estudiadas, pasamos a revisar en ellas los imaginarios sociales configurados en relación con las sociedades indígenas. Comenzamos con la Constitución Política de Colombia de 1991. Lo primero que debemos señalar es que aunque los términos ‘indígena’, ‘comunidades indígenas’ y ‘pueblos indígenas’ son mencionados en el articulado, prevalece el uso de la categoría ‘grupos étnicos’, la cual cobija también a las comunidades negras y a los raizales de San Andrés Islas, poblaciones todas históricamente racializadas. De entrada, esta cuestión aparece problemática, pues en muchos de los enunciados el uso de dicho significante conlleva a comprender de manera homogénea la diversidad de actores y colectividades que integra, desconociendo “la distinta posición de los negros y los indígenas en el espacio político e imaginario de la nación” (Wade, 2000, p. 46).

Bocarejo (2015) analizó cómo fue definida dicha noción de ‘grupos étnicos’ en el marco de los debates en la Asamblea Nacional Constituyente. Al respecto concluyó que ésta fue sustentada en una noción de etnicidad estrechamente vinculada a la cultura y al medio ambiente, pero fundamentalmente a la idea de la existencia de una correlación directa entre el

grupo étnico y un territorio específico. Revisaremos esta cuestión por partes. Como lo indica la autora, en las discusiones acerca del término que debía ser usado para designar a las minorías étnicas en Colombia, el representante indígena Rojas Birry abogó por el empleo del significativo ‘grupos étnicos’, posición que sustentó al afirmar que: “es un concepto antropológico que designa una comunidad humana que tienen(sic) una identidad cultural particular derivada de características sociológicas precisas” (Birry como se cita en Bocarejo, 2015, p. 76). El representante enumeró siete:

1. Poseer un legado cultural tradicional.
2. Tener sentido de pertenencia.
3. Tener sus propias formas de organización social independientes de las de la sociedad nacional.
4. Tener sus propias formas de control que garanticen la cohesión social del grupo.
5. Ocupar un territorio tradicional al que se hayan adaptado formas de producción que no rompan el equilibrio ecológico y que les permite explotar permanentemente los recursos naturales y adaptar los espacios sociales del grupo al ambiente.
6. Tener una lengua a través de la cual los legados culturales puedan ser preservados (esta característica, se argumentó, tuvo que ser minimizada porque en algunos casos la identidad cultural existe aunque ya no se use un lenguaje específico debido a los procesos de dominación y aculturación).
7. Haber contribuido históricamente a la identidad de la sociedad nacional con elementos culturales. (Birry como se cita en Bocarejo, 2015, p. 76 - 77).

Algunas de las características mencionadas son similares a las que se incluyen en la noción de pueblos indígenas y tribales que se instituyó a nivel internacional a través del Convenio 169 de 1989 de la OIT, instrumento legal que, como señalamos en el capítulo anterior, fue de bastante utilidad para los pueblos indígenas en Colombia para el reclamo de sus derechos. A continuación presentamos la definición que aparece en dicho documento, resaltando con *negrilla* y *cursiva* las expresiones que, identificamos, se vinculan a los elementos referidos por Birry. Del mismo modo añadimos la definición establecida por el Convenio anterior, el 107 de 1957 con fines de comparación:

<p>Convenio 107 de 1957 OIT. Sobre poblaciones indígenas y tribales (Adoptado por Colombia el 4 de marzo de 1969. No está en vigor)</p>	<p>Convenio 169 de 1989 OIT Sobre pueblos indígenas y Tribales en Países Independientes (Adoptada por Colombia el 7 de Agosto de 1991. En vigor)</p>
<p>1. El presente convenio se aplica:</p> <p>a. A los miembros de las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;</p> <p>b. A los miembros de las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, consideradas indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a la que pertenecen.</p> <p>2. (...) el término semitribal comprende los grupos y personas que, aunque próximos a perder sus características tribales, no están aún integrados en la colectividad nacional.</p>	<p>1. El presente convenio se aplica:</p> <p>a. A los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;</p> <p>b. A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.</p> <p>2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente convenio.</p>

Los elementos comunes de las definiciones mencionadas comparten una visión inveterada de los pueblos indígenas, originada en el ámbito de la antropología y problematizada desde la década de 1970 por Bonfil Batalla (1972), según la cual éstos hacen parte de culturas que son distintas a la dominante en América, es decir, a la heredada de la Europa occidental. “No se intenta definir cuál es la cultura indígena; se la establece por contraste con la cultura dominante; a lo sumo, se indica que aquélla tiene su punto de partida en las culturas precolombinas” (Bonfil Batalla, p. 107). Esta tendencia puede identificarse también en la definición adoptada por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística -DANE- en 1985, la cual orientó en gran medida las acciones y decisiones del Estado colombiano en lo

referido a las comunidades indígenas: “Para efectos censales, se entiende por indígena la persona: que se identifica o se reconoce a sí misma como perteneciente a un grupo étnico determinado, con tradición cultural anterior a la conquista española, y que vive en Comunidad, es decir, en el territorio que ocupa su comunidad o grupo” (DANE como se cita en Correa, 2006, p. 22).

Aunque en el texto final de la Constitución Política no quedaron consignadas las características de un grupo étnico planteadas por Rojas Birry en forma explícita, sí se establece una configuración de lo indígena que profundiza las particularidades mencionadas en el recuadro y en el párrafo anterior, especialmente lo relacionado con la cuestión territorial. Opera allí fundamentalmente lo que Bocarejo (2015) denomina espacialización de la indianidad y espacialización de sus derechos: “ser indígena implica vivir en un lugar reconocido por otros como indígena y muchos derechos solo son efectivos cuando operan dentro de la delimitación espacial de la que han sido objeto” (p. 29). Esto se evidencia, por ejemplo, en el artículo 286:

Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los *territorios indígenas*,

o en el 63:

...las *tierras comunales de grupos étnicos*, las tierras de resguardo (...) son inalienables, imprescriptibles e inembargables,

en el 246:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales *dentro de su ámbito territorial*, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República;

y en el 330:

los *territorios indígenas* estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados *según los usos y costumbres de sus comunidades*.

Otro elemento a señalar es el uso de la expresión “dialecto” en la Constitución a la hora de referirse a los idiomas indígenas. En el artículo 10, ya mencionado, se afirma:

Las lenguas y *dialectos* de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios (Const. 1991, art. 10).

La acepción de dicho término que más ha predominado en Colombia es el primero que aparece en el diccionario de la RAE: “Variedad de un idioma que no alcanza la categoría social de lengua”. De ahí que pueda inferirse el estatus que tales idiomas adquieren al interior de la nación, los cuales tradicionalmente han sido subvalorados por el escaso o nulo registro escrito con el que cuentan.

Finalmente, es de destacar la vinculación que aparece entre territorio indígena, reservas naturales y la cuestión de la protección del medio ambiente. En las discusiones llevadas a cabo en la Asamblea Constituyente, indica Bocarejo, la articulación que se dio entre los derechos y los territorios indígenas fue resultado, en alguna medida, de los debates referidos al medio ambiente. Fue así que “los indígenas aparecieron con especial insistencia, ya que varios representantes argumentaron la estrecha relación entre conservación ambiental y las culturas indígenas” (2015, p. 81). En la redacción final de algunos artículos se puede apreciar esta tendencia por la yuxtaposición de términos referidos al ambiente, al patrimonio natural o arqueológico y la expresión ‘grupos étnicos’, por ejemplo:

Los bienes de uso público, *los parques naturales*, las *tierras comunales de grupos étnicos*, las *tierras de resguardo*, el *patrimonio arqueológico* de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables. (Const., 1991, art. 63)

y,

El *patrimonio arqueológico* y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la Nación y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. La ley (...) reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los *grupos étnicos* asentados en territorios de riqueza arqueológica. (Const., 1991, art. 72).

La Ley General de Educación (115 de 1994) define de forma más precisa a los grupos étnicos como

grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que *poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos* (Ley 115, 1994, art. 55)

y establece que la educación que se les provea

debe estar ligada *al ambiente*, al proceso productivo, al proceso social y cultural, con el debido respeto de sus creencias y tradiciones (Ley 115, 1994, art. 55).

Es decir, da continuidad de una forma más explícita, al tratamiento que la Constitución venía dando a dichos actores como agrupaciones diferenciadas y separadas de una mayoría poblacional colombiana por cuestiones de índole ‘cultural’. Los pueblos indígenas aparecen entonces como unos actores que merecen una atención especial en términos educativos, en el contexto específico de su territorialidad. Si bien esta separación, en el marco de una ley educativa, de alguna manera responde a los requerimientos que desde finales del siglo XX plasmaron los grupos indígenas por contar con una educación propia y acorde a sus necesidades poblacionales e históricas -y que antes de la formulación de esta normativa se concretó en lo que hoy conocemos como etnoeducación-, llega al punto de desvincular completamente a dichas poblaciones étnicas de un proceso articulado de construcción nacional. Esto lo verificamos más adelante en la revisión hecha a la documentación de política pública que aterriza los lineamientos de esta ley para períodos específicos.

Otro aspecto por destacar en la Ley General de Educación es que algunos de sus artículos demuestran un descuido a la hora de llevar a cabo determinaciones en relación con los grupos étnicos, concretamente sobre su representación en las juntas de educación. Para la Junta de orden departamental se establece, por ejemplo, que debe conformarse además de los representantes de otros sectores sociales y ámbitos educativos, por:

Un representante de las comunidades indígenas *o* campesinas *o* uno de las comunidades negras *o* raizales, si las hubiere, escogido por las respectivas organizaciones. (Ley 115, 1994, art. 159);

y para el caso de la Junta Municipal de Educación:

Un representante de las comunidades indígenas, negras *o* campesinas, si las hubiere, designado por las respectivas organizaciones (Ley 115, 1994, art. 162).

Se incurre en una equiparación arbitraria de grupos poblacionales, que si bien comparten en algún grado la característica de haber sido marginadas y/u olvidadas por los gobiernos centrales, son el resultado de trayectorias históricas y procesos de exclusión distintos. ¿Por

qué se otorga de forma mecánica un único asiento en dichos escenarios de deliberación y decisión a poblaciones tan diversas?

Por su parte, el Plan Decenal de Educación 2006 - 2016 y el Plan Sectorial 2006 - 2010 también hacen referencia de manera genérica a la existencia en Colombia de diferentes etnias o grupos étnicos, entendidos como colectividades que poseen unas concepciones, características, contextos y particularidades propias. El primero se refiere a ellos, en el numeral 9 de la página 129, a partir de su diversidad lingüística, cosmovisiones, su organización social, espiritualidad e interacción con la naturaleza. Sobresale la yuxtaposición de significantes referidos a la diversidad cultural de dichas etnias y otros ligados a la cuestión de la biodiversidad. Por ejemplo, en uno de los objetivos plasmados en el capítulo 1, referido a los desafíos de la educación en Colombia, se lee:

asegurar que el sistema educativo responda a los requerimientos de la *biodiversidad*, la *pluriculturalidad* y la *multietnia* (MEN, 2006a, p. 17),

en páginas posteriores:

Se tiene el desarrollo humano como eje fundamental de los procesos educativos, lo que ha permitido potenciar las dimensiones del ser, la autonomía, sus competencias (...) en el marco de una convivencia pacífica y el reconocimiento de la *diversidad étnica, cultural y ambiental* (p. 21);

y finalmente:

Incluir en los currículos de las instituciones educativas los conocimientos aportados por *los grupos étnicos* del país respecto a la diversidad lingüística, la identidad y *sostenibilidad ambiental* (p. 133).

Se sobreentiende entonces que lo indígena al ser incluido de manera implícita parte de la categoría de grupo étnico adquiere las mismas características que definen a aquél.

El segundo Plan, por su parte, considera a los

“grupos étnicos minoritarios” (MEN, 2008, p. 5, 8, 12, 16 y 18).

como poseedores de una cultura e idioma particular y por ende, distintos a la sociedad colombiana mayoritaria. Así mismo como población prioritaria en términos de atención

educativa junto con la primera infancia, los niños y jóvenes afectados por la violencia, los analfabetos y la población rural. Esto es así, en vista de que aquellos

asisten al colegio en una proporción significativamente menor al resto de la población (MEN, 2008, p. 18),

debido

“además de las dificultades para el acceso, a una oferta educativa descontextualizada de su cultura e idioma” (MEN, 2008, p. 18).

A los pueblos indígenas se les menciona a su vez como una agrupación que cuenta con unas particulares

formas de vida, cultura, expectativas, necesidades, usos y costumbres (MEN, 2008, p. 18);

así mismo como parte de los grupos vulnerables, junto con la población en situación de desplazamiento, y como a los que mayormente afecta la inasistencia escolar y el que mayor tasa de analfabetismo presentaba para entonces. Para ellos se plantea la definición de rutas diferenciales para facilitar su acceso al colegio y unas rutas de atención educativa diferencial.

Finalmente, en los estándares básicos de competencias en ciencias sociales y naturales se refleja una concepción de las “culturas étnicas y populares” o de las “poblaciones de diversas etnias” como “cargadas de saberes ancestrales” o de una serie de conocimientos que no provienen del mundo académico científico y que deben ser reconocidos y valorados por la influencia que ejercen “en la manera en que los niños y niñas ven y entienden el mundo” (MEN, 2006b, p.99). A diferencia de los documentos de política educativa reseñados anteriormente, este texto menciona como tema a ser abordado y problematizado por los educandos, la existencia en la historia de sucesos como los

etnocidios de comunidades ancestrales (MEN, 2006b, p. 107).

Si bien no se explicita a los sujetos o colectividades que fueron afectados por dicho flagelo, se sobreentiende que entre los afectados cabría mencionar a las sociedades indígenas y pueblos negros.

Así mismo incluye algunos elementos referidos a los problemas de discriminación y abuso, tal como puede evidenciarse en los siguientes enunciados:

Reconozco situaciones de discriminación y abuso por irrespeto a los rasgos individuales de las personas (religión, etnia, género, discapacidad...) y propongo formas de cambiarlas (MEN, 2006b, p. 123).

Reconozco conflictos que se generan cuando no se respetan mis rasgos particulares o los de otras personas (MEN, 2006b, p. 107).

Respeto mis rasgos individuales y los de otras personas (género, etnia, religión) (MEN, 2006b, p. 107).

No obstante, sigue sin aparecer de manera explícita e tema del racismo y medidas que conlleven a un análisis y problematización de dicho asunto por parte de los educandos. Si bien el empleo en el texto del término ‘rasgos’ puede aludir de forma indirecta a aspectos como color de la piel o características físicas de las personas -ligadas a distinciones raciales históricas-, el uso de dicha expresión aparece genérico al vincular a poblaciones de distinta índole de acuerdo a su género, etnia o religión.

A continuación presentamos la revisión hecha a dos cartillas de estudio, elaboradas por el Ministerio de Educación Nacional con el interés de poner práctica en el aula los estándares básicos de competencias en ciencias sociales y, en ese sentido, los lineamientos de política educativa generales a partir de los cuales éstos fueron definidos. Escogimos aquellas que abordan temáticas del área que se refieren a momentos o situaciones históricas en las que aparecen involucrados de manera directa las poblaciones indígenas, entre ellos, el descubrimiento de América, los procesos desarrollados en los tiempos de la Colonia, el proceso de independencia de la nación y acontecimientos del siglo XXI. Las dos cartillas orientan el trabajo en Educación Básica Primaria, específicamente para el grado cuarto y quinto. Están dirigidas a niños y niñas de zonas rurales del país, en el marco del modelo educativo denominado Escuela Nueva⁵⁰ y abordan en sus guías los siguientes asuntos de

⁵⁰ De acuerdo con MinEducación, este modelo busca ofrecer primaria completa a niños y niñas de las zonas rurales del país. Integra estrategias curriculares, de capacitación docente, gestión administrativa y participación comunitaria.

nuestro interés. La del grado cuarto: Los amerindios (guía 2 de la Unidad 1), El encuentro entre dos mundos (Unidad 2), Los españoles conquistaron nuestro país (Unidad 3) y La diversidad étnica en Colombia (Unidad 4). La de grado quinto: La Colonia y la Independencia en nuestro país (Unidad 1), La diversidad étnica y cultural de Colombia (Unidad 4). Los aspectos más significativos identificados son los siguientes:

- ***Interés por establecer una clara distinción entre un nosotros nacional y unos otros indígenas.*** A lo largo de los textos revisados, y de manera recurrente, se identifican enunciados que implícitamente hacen referencia a dos tipos de poblaciones al interior de la nación colombiana: la de los indígenas, a quienes se menciona siempre en plural, como colectivo que posee unas características culturales y formas de vida especiales; y la compuesta por el resto de la población colombiana, es decir la mayoría, de la que haría parte el estudiante que lee y trabaja con la cartilla. En esta línea aparecen frases como:

En los resguardos los indígenas han podido vivir con su propia cultura y organización (MEN, 2011b, p.104).

El modo de vida de los indígenas demuestra su capacidad de adaptación a diferentes circunstancias ¿*Nuestras comunidades* tendrán las mismas facilidades de acondicionamiento a los cambios? (MEN, 2011a, p. 26).

Hay grupos indígenas que aunque han adoptado materiales de construcción ***de nuestra sociedad***, aún conservan los patrones culturales en la arquitectura de sus casas (MEN, 2011b, p. 101).

Así mismo, aparecen ejercicios en los que se invita al estudiante a que compare las características de su comunidad con las de las comunidades indígenas teniendo en cuenta aspectos como:

¿Cómo es la estructura de las viviendas? ¿Dónde y cómo se consigue la comida? ¿Cómo es la forma de vestir? ¿Cuáles son los recursos naturales disponibles? ¿Qué tipo de oficios y ocupaciones desempeñan? ¿Qué utensilios utilizan para sus artes y oficios? (MEN, 2011a, p. 25).

La distinción/separación *ellos y nosotros* se acentúa y adquiere una connotación explícitamente racial cuando en la unidad denominada “Sobre la diversidad étnica en Colombia” se expresa:

En Colombia la diversidad étnica ha sido el resultado de todos los procesos de interrelación y mezclas entre indígenas, europeos y africanos, y entre sus descendientes. ***Todos los colombianos somos una población mestiza***, que de una u otra forma, provenimos de estos tres grandes grupos poblacionales. A continuación te presentamos las principales características de los grandes grupos étnicos ***que se diferencian de los demás mestizos*** (MEN, 2011a, p. 71).

En el párrafo citado se presenta el mestizaje o lo mestizo como elemento central de la nacionalidad colombiana. Se es colombiano al ser mestizo. No obstante, habrían unas poblaciones que serían menos mestizas que otras: los grupos étnicos, de los que hacen parte los pueblos indígenas. Más adelante, esta idea se ratifica:

conocerás algunos de los problemas que estas personas afrontan, pues son maltratadas o discriminadas por ***pertenecer a una cultura diferente a la de la mayoría de la población mestiza*** (MEN, 2011a, p. 83).

En la cartilla del grado 5to aparece una diferenciación más clara entre la población mestiza mayoritaria y los grupos étnicos:

Tradicionalmente la gran mayoría de los pueblos indígenas tenían familias extensas que convivían bajo el mismo techo. En la actualidad aunque muchos de los pueblos conservan esta tradición, otros han adoptado la característica de ***familia nuclear mestiza***, en la que sólo habitan padres e hijos (MEN, 2011b, p. 100).

A pesar de que la cartilla del grado 4to destaca la riqueza de la diversidad cultural colombiana y condena la discriminación y el maltrato ejercido hacia los grupos étnicos, en estas cartillas, al igual que en los documentos de política educativa que abordados anteriormente, se sigue manifestando una tensión entre la necesidad de reconocer plenamente a los grupos étnicos como parte de la nación colombiana, y la práctica instituida de su marginación y exclusión.

- ***Definición de lo indígena a partir de unas características culturales y físicas especiales.*** En la vía por establecer una diferenciación entre los pueblos indígenas y la

sociedad mestiza colombiana mayoritaria, aquellos son presentados como poseedores de una cultura y forma de vida singular y peculiar. En los enunciados predominan referencias a sus tradiciones, territorios que habitan, formas de comportamiento familiar, relacionamiento con la naturaleza, entre otros:

En esta unidad conocerás algunas características de las culturas afrocolombianas e indígenas, sus formas de vida, algunas de sus costumbres y varios aportes que han hecho para sus vidas y para nuestro país (MEN, 2011b, p. 83).

Las familias indígenas suelen ser extensas (MEN, 2011b, p. 103) (Ver imagen 8).

Muchos niños indígenas aprenden trabajos manuales importantes para su cultura, como los tejidos, canastos, ollas de barro, remos, trampas para pesca y cacería. Además muchos asisten a la escuela (MEN, 2011a, p. 103).

Varios pueblos indígenas viven en selvas del Amazonas y del Chocó (MEN, 2011b, p. 104)



Las familias indígenas suelen ser extensas.

Imagen 8. Cartilla 5to Grado. P. 103

En este punto es reiterada la conexión que las imágenes que acompañan los textos establecen entre comunidades indígenas y territorios selváticos o boscosos (Ver imágenes 8, 9, 10, 11 y 12).

Así mismo, es de destacar la uniformidad que se presenta a la hora de hacer referencia a sus viviendas. En este aspecto llama la atención un mapa incluido en la cartilla de grado cuarto, en el cual se buscaría mostrar

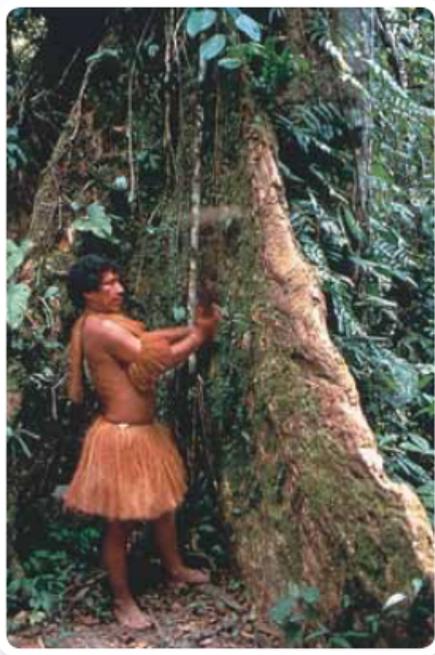


Imagen 9. Cartilla 5to grado. P. 99



Imagen 10. Cartilla 4to grado. P. 70

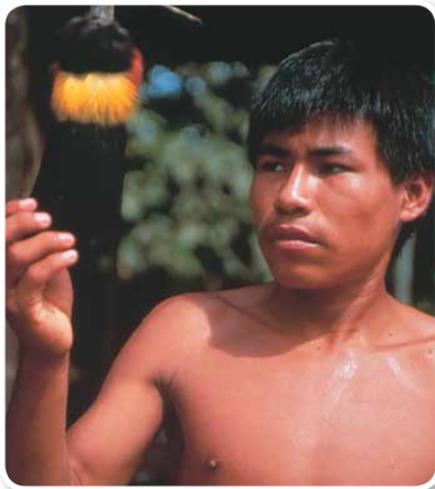


Imagen 11. Cartilla 5to Grado. P. 98

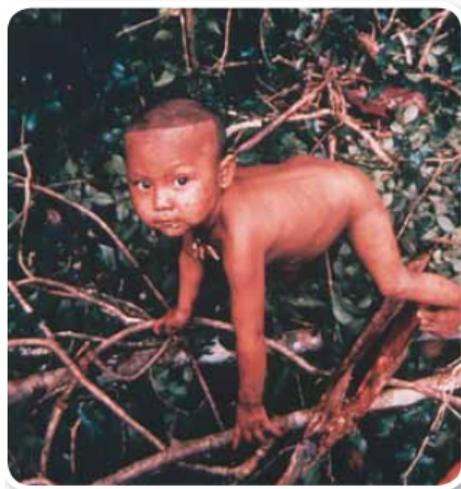


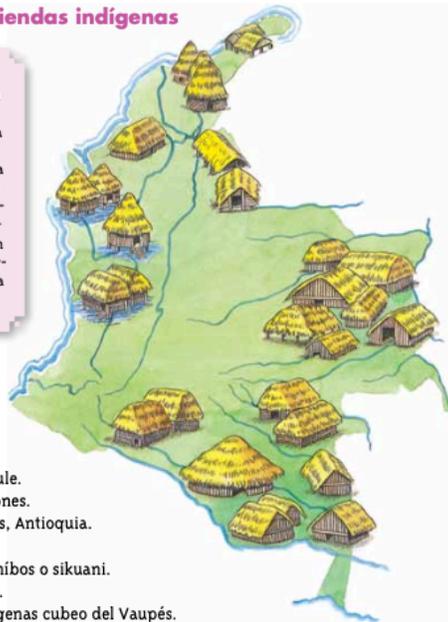
Imagen 12. Cartilla 5to Grado. P. 100

“La diversidad de viviendas indígenas” (MEN, 2011b, p. 101).

en distintos puntos del territorio nacional. No obstante, las viviendas que aparecen dibujadas son todas exactamente iguales en cuanto al estilo, materiales, incluso, color. Lo único que las diferencia es el tamaño y la forma (Ver imagen 13).

La diversidad de viviendas indígenas

Las viviendas donde habitan los indígenas son diferentes en cada grupo étnico. Su diseño y los materiales utilizados para la construcción dependen de las tradiciones culturales, del clima y de los recursos naturales que hay en la región. Hay grupos indígenas que aunque han adoptado materiales de construcción de nuestra sociedad, aún conservan los patrones culturales en la arquitectura de sus casas.



- Caney guajiro.
- Caserío de los indios kogui.
- Caney de la costa Atlántica.
- Bohío de los indios cuna o tule.
- Caneyes de los indios motilonos.
- 6. Bohío de los indios emberas, Antioquia.
- Caneyes del Chocó.
- Viviendas de los indios guahíbos o sikuani.
- Rancho de los indios tucano.
- Maloca comunal de los indígenas cubeo del Vaupés.
- Casa de los inganos.
- Choza comunal de los indulias.
- Maloca (casa comunal) de los indios del Amazonas.

Imagen 13. Cartilla 5to Grado. P. 101

Los indígenas también son presentados como protectores *per sé* del medio ambiente:

Para nosotros y para toda la humanidad es importante que existan los indígenas, que han aportado mucho a nuestra nación (...) algunas de las creencias indígenas sobre el respeto a la madre tierra, nombre con el que se refieren a la naturaleza, han favorecido el cuidado de ésta. (MEN, 2011a, p.104).

Del mismo modo, aparecen oraciones que se refieren a su distinción física:

En tu dibujo deben verse claramente las características físicas de los indígenas. (MEN, 2011a, p. 24)

y

Las indígenas taínas fueron extraordinariamente hermosas, de piel cobriza, cabello negro largos, ojos grandes y negros, y estatura mediana. Hombres y mujeres taínos solían caminar desnudos, con sus cuerpos decorados con pinturas de grasas vegetales y tintes naturales de colores negro, rojo, blanco y amarillo (MEN, 2011a, p. 39).

Es casi nula la información que se incluye en las cartillas sobre pueblos y sujetos indígenas que no se refiera a los aspectos anteriormente mencionados o que aparezcan desarrollando sus actividades cotidianas o roles específicos en espacios concretamente urbanos. Sólo al comienzo de la unidad referida a “los movimientos sociales en Colombia” se incluye una

imagen ampliada, que ocupa dos páginas, en la que se muestra a miembros del Consejo Regional Indígena del Cauca y miembros de la guardia indígena participando de una marcha en un espacio urbano (MEN, 2011b, p. 37 - 38). Sin embargo, en el texto que sigue no se menciona en absoluto algún dato o información concerniente a organizaciones o al movimiento indígena del país. Más adelante se presentan también los dibujos de tres rostros de sendos líderes indígenas, que desempeñaron papeles destacados en el escenario político nacional. Junto a las imágenes aparecen los siguientes datos:

Jesús Enrique Piñacué, líder de los paeces y Senador de la República/ Lorenzo Muelas, miembro de la Asamblea Constituyente en 1991/Gabriel Muyui, Senador de la República y líder indígena”. No se proporciona información adicional que permita comprender la importancia del rol que dichos actores jugaron en la historia reciente del país. (MEN, 2011b, p. 105).

- ***Estrecha vinculación de los pueblos indígenas del presente con aquellos que existieron en el pasado.*** La manera como se presenta la información referida a “Los amerindios”, fundamentalmente en la segunda guía de la cartilla del grado cuarto, no conduce a una efectiva diferenciación de las poblaciones indígenas del pasado de las del presente. Por el contrario, se establece tácitamente un vínculo estrecho de continuidad entre estas dos poblaciones, que no aparece tan nítido en relación con la sociedad no indígena, la cual no preservaría ningún elemento significativo de sus ancestros. Como parte de las actividades incluidas en los apartados referidos a “la vida diaria de los primeros americanos”, “los primeros nómadas en Colombia”, “Los primeros pescadores colombianos” y “Los primeros ceramistas y horticultores”, se invita al estudiante a que investigue sobre el pueblo indígena colombiano del presente, del que más le interese saber, que elija “un pueblo de [su] región o cercano a ella” y averigüe:

el significado del nombre del pueblo, los diferentes nombres con los que se conoce ese mismo pueblo, los territorios que habitan, sus principales tradiciones o mitos, sus principales problemas actuales. (MEN, 2011, p. 20 - 22).

Lo lógico sería que el ejercicio práctico se refiriera a cuestiones relacionadas con las poblaciones amerindias.

Una de las imágenes de la cartilla de cuarto grado sigue esta tendencia: aparece una familia de indígenas Arhuacos, con sus trajes tradicionales, en una zona boscosa y con un pie de foto que dice:

Los indígenas Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta *han conservado su cultura a través de los siglos* (MEN, 2011a, p. 70).

Otras frases que indican esta ligazón entre sociedades bastante diferentes, por los momentos históricos de su existencia, son las siguientes:

Los indígenas Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta han conservado su cultura a través de los siglos. (MEN, 2011a, p. 70).

Consulta: ¿Cuáles son los pueblos indígenas de los departamentos del Amazonas y del Vaupés? y ¿cuáles tradiciones conservan? (MEN, 2011b, p. 73).

Elabora un dibujo en el que muestres lo que consideras especial e importante de los indígenas. Aquellas razones por las que crees que deben ser recordados. (MEN, 2011a, p. 24).

Finalmente consideramos relevante mencionar que, desde la página 10 de la cartilla de cuarto grado, en la que se habla de los “antepasados del ser humano” se incluye en una de las esquinas superiores de la hoja una ilustración de un chimpancé (Ver imagen 14). Dicha imagen sigue acompañando el contenido de la página 19, que proporciona información sobre los amerindios, la 20 que habla acerca de “la vida diaria de los primeros americanos”, la 21 “los primeros nómadas en Colombia”, en la 22 “los primeros ceramistas y horticultores” (MEN, 2011a). Esta ilustración deja de aparecer en la Unidad 2, cuando se empieza a tratar la llegada de los españoles al nuevo mundo. La unidad se denomina: “El encuentro entre dos mundos” (MEN, 2011a, p. 27).

Los amerindios



Imagen 14. Encabezado cartilla 4 Grado

Sobre el tratamiento del tema del descubrimiento, la conquista y la colonia, identificamos los siguientes elementos:

- ***El protagonismo es otorgado completamente a los descubridores, conquistadores, colonizadores y misioneros.*** Sólo personajes de origen europeo son citados en las cartillas con nombre y apellido propios y, en la mayoría de los casos, con alguna mención a su 'biografía' en el texto: Cristóbal Colón, Américo Vespucio, Rodrigo de Bastidas, Vasco Nuñez de Balboa, Juan de la Cosa, Fray Antonio de Montesinos, Fray Bartolomé de Las Casas, Pedro de Heredia, Alonso de Ojeda, Gonzalo Jimenez de Quesada, Nicolás de Federman y Sebastián de Belalcázar. Los indígenas por el contrario se presentan en plural, como un colectivo genérico. Muy pocas veces se hace referencia a un pueblo concreto:

caribes, taironas y zenúes (MEN, 2011a, p. 58).

En esta región del país los españoles encontraron al pueblo indígena Quimbaya, el cual había desarrollado una gran cultura. (MEN, 2011a, p. 58).

Y en ningún caso es mencionado un personaje indígena de la época con nombre propio para señalar alguna hazaña realizada o alguna empresa acometida por él o ella. La única cita de origen 'indígena' que se incorpora en las dos cartillas es un fragmento de

Incócuatl (Canto triste) De la conquista de México (Manuscrito anónimo de Tlatelolco, 1528.) (MEN, 2011a, P. 65).

En esta vía, una de las imágenes que se incluyen para representar a los indios de la época corresponde a uno de los grabados a los que hicimos referencia en el capítulo 3 (Imagen 4), el cual muestra una de las construcciones visuales más difundidas del hombre americano: el del arquetipo del Salvaje Emplumado, caracterizado por estar semidesnudo, usando apenas una pequeña falda, elaborada esta de plumas al igual que el tocado de la cabeza.

Sumado a lo anterior, se fomenta en los estudiantes, a través de los ejercicios individuales y en grupo una interacción o una relación más activa con personajes concretos que no son indígenas. Por ejemplo:

En grupos de tres compañeros imaginen que viajan a los tiempos de Américo Vespucio, Vasco Núñez de Balboa y Cristobal Colón para entrevistarlos. (MEN, 2011a, p.46).

Los tres estudiantes deben poner en escena a los tres personajes históricos que escogieron, representándolos y poniéndolos a conversar sobre sus experiencias en ultramar y en América. (MEN, 2011a, p.46).

- La desaparición y muerte de una cantidad importante de indígenas y pueblos no son situaciones que se destaquen o problematicen. Aunque el “impacto negativo” sufrido por los indígenas en tiempos de la conquista es mencionada en una de las cartillas (MEN, 2011a, p.53), la violencia a la que éstos fueron sometidos es atenuada o aminorada. En este sentido se encuentran frases en las que las muertes de los amerindios no son el resultado explícito de la acción de los conquistadores o en las que se equipara el impacto de las acciones bélicas tanto en indígenas como en los españoles:

¿Por qué **murieron** tantos indígenas a la llegada de los españoles en Colombia?”, “Las comunidades indígenas defendieron sus vidas, sus derechos y sus tierras en enfrentamientos violentos de los que **resultaron muertos españoles y nativos.** (MEN, 2011a, p. 52 y 54).

Esto se complementa con oraciones en las que se adjudica un carácter benévolo a los conquistadores:

Las leyes de indias protegieron a los indígenas. (MEN, 2011a, p. 54).

Sobre Colón se afirma:

Las relaciones que entabló con los indígenas **fueron en general pacíficas** (MEN, 2011, p. 36).

Más adelante sobre Vasco Núñez de Balboa:

“entabló **contacto amistoso** con los indígenas” (p. 44).

¡Esta afirmación sobre Balboa se incluye en el texto muy a pesar de que más adelante se incorpora una pintura de Theodoro de Bry denominada

“Balboa ataca con perros a los indígenas sodomitas”! (MEN, 2011, p. 52) (Ver imagen 15).



Theodoro de Bry. *Balboa ataca con perros a los indígenas sodomitas.*

Imagen 15. Cartilla 4to Grado. P. 52

El tema de la conversión forzosa al catolicismo, que tuvieron que afrontar las poblaciones amerindias, es tratado de manera similar. En la cartilla de grado quinto aparece una justificación de la violenta cristianización de los indígenas por parte de la iglesia católica y de a implementación de la inquisición:

La iglesia católica cristianizó y evangelizó a la mayoría de los indígenas, a través de diferentes estrategias. Los religiosos católicos tuvieron temor por las prácticas y creencias rituales de los indígenas, y sobre todo de los africanos. Por esta razón la Iglesia a través del Tribunal de la Inquisición persiguió y castigó a los paganos (MEN, 2011a, p.14).

Así mismo, se tiende a presentar la imposición violenta de la religión por parte de los conquistadores y de la iglesia Católica como resultado de una tradición que no requiere problematización:

Por la concepción de que en nombre de Dios los católicos debían defender la religión católica, frente a otras, como el islam y el judaísmo, se enfrentaron en campañas militares, y en conversiones religiosas forzadas. ***Esta tradición hizo que los españoles desarrollaran armamento y estrategias militares que pusieron en práctica en sus conquistas*** de territorios y poblaciones indígenas en América. (MEN, 2011a, p. 33).

La expresión que se usa en el texto “El encuentro entre dos mundos”, frase que como indicamos en el capítulo 5 fue objeto de rechazo por parte de líderes y organizaciones

indígenas desde su postulación para la conmemoración del quinto centenario del ‘Descubrimiento de América’, sintetiza el espíritu general de la cartilla.

- *Ausencia de referencias explícitas acerca de la existencia de racismo hacia las sociedades indígenas en Colombia.* Aunque en las cartillas aparecen reflexiones acerca del problema de la discriminación hacia los grupos étnicos, como la siguiente:

La actitud de los españoles es un ejemplo de los efectos negativos del desconocimiento y la ignorancia que una cultura puede tener sobre otra ¿Te gustaría conocer mucho sobre las diversas culturas del país, para nunca por ignorancia excluir o discriminar a otros? (MEN, 2011a, p. 82);

y también un ejercicio de observación y análisis de la presencia y tratamiento de lo indígena en los medios de comunicación, la palabra racismo no aparece en absoluto para denominar la exclusión, marginación y segregación histórica a la que han sido sometidos dichos pueblos. No se vislumbra una intención clara que conduzcan a que los educandos entiendan el impacto de dicho flagelo en el país y la necesidad de emprender acciones concretas para su desmantelamiento.

3. Manifestaciones de la raza en las políticas educativas y persistencia del colonialismo interno en los documentos estudiados

“Las imágenes del pasado se superponen unas a otras, sin borrar del todo a las anteriores, a modo de un palimpsesto, lo cual siempre genera combinaciones novedosas e intrigantes, no solo desde el punto de vista de su expresión formal, sino también desde su práctica social y política concreta” Langebaek, 2008.

“Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren” Rivera Cusicanqui, 2014.

En los imaginarios sociales anteriormente identificados podemos vislumbrar una serie de elementos residuales de los horizontes históricos abordados en los capítulos 3 y 4, que mencionamos a continuación:

- A pesar de la evidencia empírica, clara y palpable de la existencia de múltiples pueblos, comunidades y formas de ser indígena en la Colombia actual, sigue apareciendo en las políticas educativas la tendencia instaurada desde la Colonia, a considerar y definir lo indígena como un colectivo o cuerpo colegiado, homogéneo en su interior que comparte unas características claras y permanentes: unas costumbres particulares, formas de ser y de relacionarse, de asumir el territorio, entre otros. Lo novedoso para las últimas décadas consiste en que dicha tendencia comienza a operar con el uso de una categoría más amplia, que abarca además de los sujetos indígenas a pueblos como los negros, los afrodescendientes, los palenqueros, los raizales y los Rom: el concepto de grupos étnicos. El uso de esta expresión en los documentos estudiados tiende en buena medida a comprender de manera homogénea la diversidad de actores y colectividades que integra, desconociendo su distinta posición en la historia, así como sus diferentes necesidades y reivindicaciones.

Aunque el contexto en el que se formularon e implementaron las políticas educativas del período de nuestro interés presenta cambios en cuanto a que, a diferencia de lo que ocurría en el marco de la sociedad colonial, sí se evidencia la existencia de una especie de panaboriginalidad, integradora de distintos pueblos a partir de sus trayectorias históricas compartidas, formas de racialización similares y reivindicaciones comunes -en gran parte gracias a la internacionalización de las luchas de los movimientos indígenas-; estos elementos articuladores no son los que operan a la hora de configurar el imaginario indígena dominante; por el contrario son las características estereotipadas de antaño las que siguen operando con mucha fuerza.

- Como en los tiempos de la Conquista y la Colonia, en que los viajeros, los misioneros y los colonizadores construían desde su perspectiva una idea acerca del indio americano, sigue evidenciándose en las políticas educativas la preponderancia de la voz y la visión de la etnia dominante al interior de la nación a la hora de definir, caracterizar y relatar la historia de lo indígena. Esto es así, a pesar del incremento de la participación de sujetos, líderes y organizaciones indígenas en distintos espacios políticos desde finales del siglo anterior; y de la expresión en múltiples escenarios de su propia definición.

- De manera similar a lo ocurrido en períodos anteriores, la configuración de los imaginarios sociales de lo indio sigue estando fuertemente determinada por el interés de establecer una separación o distanciamiento claro entre la sociedad colombiana mayoritaria no indígena y las comunidades, pueblos y sujetos indígenas. Durante la Colonia esto se consiguió a través del establecimiento que hizo la Corona y las autoridades por ella delegadas en el territorio americano de reducciones y pueblos de indios -figura que más adelante se constituyó en lo que hoy conocemos como resguardos-, apartados de las zonas pobladas por otros grupos sociales. Hoy en día la división sigue estando presente en los enunciados de las políticas educativas, cuando se señala de manera persistente la existencia de una territorialidad específica indígena que define a sus integrantes y sociedades, y las distingue del resto de la sociedad colombiana. Esta idea de una separación territorial se complementa con la permanencia en los imaginarios de nación mestiza, de una división racial entre un nosotros mestizo, compuesto por la sociedad colombiana mayoritaria; y un ellos, menos mestizo, del que harían parte los grupos étnicos.

- Persiste también el imaginario constituido desde el siglo XIX, y que se fortaleció con las acciones emprendidas por la Comisión Corográfica, de la división territorial del país en zonas centrales y urbanas, ubicadas en las ciudades capitales y centros poblados, y en territorios apartados y remotos, boscosos y selváticos en los que habitarían comunidades indígenas.

- Continúan incidiendo en la definición de lo indígena, los intereses de sectores dominantes, en este caso sectores influyentes del sistema económico establecido, que se aprovecha de la discursividad multiculturalista para favorecer la noción de un indio inofensivo, tranquilo, protector del ambiente, que aporta elementos culturales importantes a la nación. No aparece la figura del indio rebelde y luchador por sus derechos. No se mencionan claramente sus luchas y sus reivindicaciones concretas como grupo históricamente racializado y marginado. En este punto vislumbramos el funcionamiento del imaginario social del indio permitido del Banco Mundial.

Como elemento arcaico, es decir, como aspecto del pasado que ya no opera en el presente como elemento definitorio de los imaginarios sociales sobre lo indígena que delinea la documentación estudiada, tenemos la idea de lo caníbal, de lo bárbaro y de lo pagano. Estas características tan sobresalientes en tiempos de la conquista y de la colonia no aparece ni siquiera de manera encubierta en las políticas educativas.

Finalmente, como elemento emergente destacamos, la sustitución de discursos que enaltecen abierta y explícitamente la idea de una nación colombiana sustentada únicamente en los valores hispanos y de blanquitud, por unos enunciados reiterativos de reconocimiento y valoración de la diversidad étnica y cultural. Esto se presenta de manera mucho más clara en la normativa macro, es decir, en la Constitución Política de 1991 y en la Ley General de Educación, y de forma menos contundente en documentos más específicos como lo son las cartillas y guías educativas. No obstante el cambio de perspectiva, que deja atrás manifestaciones abiertas y claras de racismo hacia los pueblos indígenas, en este aspecto se evidencia una fuerte tensión con elementos imaginarios profundamente arraigados del pasado, es decir, con componentes residuales de segregación y distinción. Actúa, como en los horizontes históricos del pasado, un solapamiento de unas prácticas de exclusión y subordinación, con unos discursos que destacan la existencia de una supuesta inclusión completa a la sociedad nacional de los sujetos racializados, y la disolución definitiva de los conflictos y problemas de índole racial.

Lo anterior ha conducido a que no se aborde de manera transparente y contundente el problema de la prevalencia del racismo en Colombia, sino que se eluda o esquive el tema con el uso de expresiones o términos conexos al problema como: discriminación y prejuicio. Cabría preguntarse aquí si de lo que se trata es de una especie incapacidad de encarar el tema de forma abierta e integral o la "imposibilidad" de imaginarse una convivencia otra.

Conclusiones

La investigación que se concreta en esta tesis doctoral comenzó con una inquietud acerca del lugar que ocupan las sociedades indígenas al interior de la nación colombiana; sobre la manera como éstas son vistas, definidas y nombradas; y sobre si estas siguen constituyéndose en víctimas de algún tipo de racismo encubierto o soterrado. Estas cuestiones las planteamos en un contexto caracterizado por dos aspectos relevantes: la instalación en la discursividad pública y oficial de una representación de la nación colombiana como pluriétnica y multicultural, respetuosa de la diversidad y de los derechos de los grupos étnicos; y la creencia afincada en el sentido común, que vincula como únicas o principales víctimas del racismo, a las poblaciones negras, raizales, palenqueras o afrocolombianas.

El estudio fue llevado a cabo en el marco de las políticas educativas, entendidas como una de las principales apuestas del Estado-Nación para modelar la convivencia de poblaciones heterogéneas y como contenedoras de un proyecto de integración social que era necesario revisar para entender la situación de los indígenas en el imaginario de la sociedad colombiana. En ese sentido, nos planteamos las siguientes preguntas de investigación: ¿Pueden vislumbrarse racismos hacia las sociedades indígenas en las políticas educativas colombianas formuladas entre 2006 y 2016? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué imaginarios sociales los instituyen y posibilitan? ¿A través de qué formas y lenguajes se manifiestan y/o se encubren?

Para la búsqueda de una respuesta a dichas cuestiones, articulamos en la primera parte de este trabajo un marco teórico metodológico, que concibió la raza y el racismo como una construcción social de gran arraigo en la historia de la humanidad, pero con una importante capacidad de maleabilidad y adaptación a distintos tiempos y contextos (capítulo 1). En otras palabras, como una potente significación imaginaria de la sociedad que se nutre y toma una forma específica a partir de los símbolos, imágenes, creencias, pensamientos, deseos, anhelos y afectos, que cada época histórica le proporciona. Para la definición de dicho enfoque fue de gran utilidad la perspectiva castoridiana de lo imaginario social, en su vinculación con

algunas categorías del análisis cultural. Ésta nos permitió abordar las definiciones e imaginarios sociales racializadores de lo indio, no como visiones ilusorias, erradas o distorsionadoras de algo que podría entenderse como cierto o verdadero, sino como formas instituidas de realidad a partir de las cuales funcionan efectivamente nuestras sociedades, se establecen formas de relaciones sociales y se instauran sistemas estructurales de desigualdad (capítulo 2).

El primer momento interpretativo que trazamos, y que presentamos en la segunda parte de esta tesis, fue llevado a cabo por fuera de la materialidad de las políticas educativas. Éste nos llevó a identificar las matrices imaginarias de lo indio como una categoría racial en Occidente, así como las significaciones imaginarias dominantes a este respecto en tres horizontes históricos concretos: el del ‘descubrimiento’ del continente americano (capítulo 3), el de la formación de la nación colombiana (capítulo 4) y el del surgimiento de la perspectiva multiculturalista a nivel regional (capítulo 5). El camino recorrido en dicho sentido, fue poniendo frente a nosotros un repertorio de prácticas, experiencias e imágenes que fueron dando forma al pensamiento racial en sus orígenes: científicos que diseñaron técnicas de medición de cráneos, cerebros y huesos humanos; estudiosos que llevaron a cabo análisis cuantitativos de rasgos faciales o establecieron categorías humorales de diferenciación; autoridades que se esforzaron por establecer el grado de limpieza de la sangre de los cuerpos; viajeros, navegantes y exploradores que narraron sus encuentros con seres fantásticos, monstruosos y salvajes; religiosos católicos que rastrearon la existencia de las almas, para luego perseguirlas, condenarlas o salvarlas; así como intelectuales y pensadores que trataron de establecer el tipo ideal de raza nacional que debía forjarse.

En cuanto al horizonte histórico del ‘descubrimiento’, abordado en el capítulo 3, pudimos establecer la destacada incidencia que tuvieron, en el proceso de invención del indio americano, por parte de conquistadores, colonizadores y misioneros, un conjunto de significaciones imaginarias provenientes de sistemas de pensamiento ya instalados y suficientemente arraigados en el ‘viejo mundo’. Entre ellas subrayamos las dicotomías bárbaro-civilizado y pagano-cristiano; los mitos y creencias en torno a la idea del salvaje

europeo; el repertorio de criaturas monstruosas surgidas de la literatura de viajes medieval y las ideas que hasta entonces Europa había construido sobre oriente. Dicha materia prima simbólica condujo a la configuración de creencias en torno al habitante americano, que oscilaron entre una visión que destacaba su nobleza y buenas virtudes, a otra que lo menospreciaba, resaltaba sus vicios y deficiencias. En los dos casos, subrayando la inferioridad del indio y su posición de sujeción ante el dominador europeo. Pudimos establecer también, siguiendo a Berkhofer, 1978, que desde este horizonte histórico hasta los tiempos de la colonia prevaleció una mirada sobre el indio sustentada en tres elementos: la extrapolación de las características generales de una tribu o sociedad específica sobre todas las demás, la concepción de los indios en términos de sus deficiencias en relación con los ideales blancos o europeos y, el uso de la evaluación sustentada en lo moral para su descripción.

En el capítulo 4, acerca de la construcción de lo indio en el contexto de la formación nacional colombiana, registramos la incidencia que en dicho proceso tuvieron, entre otros aspectos, una serie de discursos y retóricas en torno a las relaciones sociales y raciales. Éstas fueron fomentadas por los sectores dominantes, en su búsqueda por distinguirse de las castas y de las razas ‘inferiores’, y a la vez, en su propósito de establecer alianzas o conseguir el respaldo de éstas últimas, para su consolidación como élite política, económica y dirigente de la nación. De tales discursos, destacamos el fomentado por los criollos patriotas, que afirmaba la consecución de una supuesta armonía racial y destacaba la existencia de un ‘hermanamiento’ entre las castas que propendían por una independencia en relación con España. Así mismo, aquellos que usufructuaron elementos simbólicos y relatos del pasado de algunos grupos indígenas, para la conformación de emblemas nacionales.

En este punto identificamos, al igual que en el horizonte histórico anterior, una ambivalencia en la definición de lo indio, que pasa por erigir una imagen de éste, sustentada en las ‘carencias’ que presentaba en relación con los valores hispanos predominantes, pero también por el enaltecimiento y elogio parcial de sus virtudes. No obstante, éste último fue puramente retórico y no incidió en cambios reales, efectivos o contundentes en cuanto a la

reformulación de las jerarquías raciales en Colombia. También encontramos una prevalencia de la concepción de lo indio como un sujeto colectivo, que habita un territorio específico, alejado de la dinámica de los centros urbanos y de la dirección política nacional (primero las reducciones y pueblos de indios y más adelante la figura de los resguardos), y que comparte unas maneras de ser y de comportarse comunes.

Para el momento constitutivo del discurso multiculturalista a nivel de América Latina, estudiado en el capítulo 5, pudimos identificar algunos cambios y permanencias en torno a la construcción de imaginarios sociales del indio. En el primer caso, la instalación de discursos y políticas públicas abiertamente enaltecidas de la diversidad y de la riqueza étnica y cultural de las naciones, que impide, por lo menos desde la institucionalidad oficial del Estado o de otros sectores públicos, el pronunciamiento abierto y transparente de posturas racistas y discriminadoras. En el segundo, la presencia de renovadas formas de encasillar, catalogar y clasificar lo indio, que mantienen vestigios de las formas de racialización de los horizontes históricos anteriores: a través de la biologización o naturalización de ciertas conductas; de la generalización de un conjunto de características particulares a toda una gran multiplicidad de pueblos, comunidades y organizaciones indígenas; de su esencialización cultural y de su exaltación, primordialmente por sus aportes culturales o de protección al medio ambiente.

Finalmente, en la tercera parte de esta tesis, de la que hace parte el capítulo 6, indagamos, en una serie de documentos de políticas educativas, entre los que se encuentran el Plan Decenal de Educación 2006 - 2016, el Plan Sectorial 2006 - 2010 'Revolución Educativa' y normas generales como la Constitución Política de Colombia de 1991 y la Ley General de Educación, los imaginarios predominantes acerca de lo indio y de la nación colombiana. Esta revisión nos permitió rastrear indicios, huellas y vestigios de las significaciones centrales que han sustentado el racismo en contra de dichas poblaciones, y que reconocimos en la etapa anterior de la investigación, en cada uno de los horizontes históricos reseñados. Al respecto concluimos lo siguiente:

- Identificamos en dichas políticas la presencia de un número importante de prácticas discursivas que podemos enmarcar en lo que en esta tesis hemos comprendido como colonialismo interno y racismo. Estas se presentan solapadas por enunciados de reconocimiento de derechos de los grupos étnicos y de elogio de la diversidad cultural, los cuales promueven la creencia de una supuesta superación de los conflictos raciales y formas de discriminación y exclusión, que siguen vigentes en la vida cotidiana. No obstante, alcanzan a evidenciarse con claridad y contundencia a través del retoño de visos y trazas de formas pretéritas de racialización, en medio de términos, frases y párrafos políticamente correctos -propios de los discursos oficiales en una nación declarada como respetuosa de lo multicultural-.

- Una de las expresiones de este racismo traslapado puede encontrarse en la fuerte tensión que se da entre dos elementos de naturaleza divergente, que componen los enunciados referidos a lo indígena y a los grupos étnicos:

- Por un lado, los imaginarios sociales emergentes, impulsados por la institucionalidad oficial y organismos multilaterales a través de normativas, instrumentos legales, entre otros, que promueven la inclusión, el respeto y la tolerancia del otro diferente étnico. Es decir, la visión de una nación diversa, culturalmente hablando.
- Por otro, un conjunto de creencias, deseos y anhelos en torno a la nación colombiana, originados en el transcurso de su formación como República, entre los siglos XIX y XX, que creíamos eliminados por desvalorizados, pero que siguen impregnando con suficiente ímpetu las visiones y comportamientos contemporáneos. Entre estas significaciones imaginarias, que también se alimentan de símbolos, imágenes y pensamientos propios de la Colonia, se encuentran: la gran centralidad otorgada a aspectos culturales de origen hispano como la lengua castellana; el enaltecimiento de figuras vinculadas a una historia de blanquitud, es decir, la de los conquistadores y fundadores; así como las creencias católicas y religiosas de ellos heredados.

A la vez que se manifiesta abiertamente la apertura a una comprensión de la sociedad colombiana que reconoce las diferencias internas, no sólo en términos culturales sino también políticos y se defiende el interés por poner en marcha los preceptos constitucionales que reconocen la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana; persiste la necesidad de mantener vigentes principios y valores nacionales ligados a la etnia dominante y a un pasado predominantemente blanco e hispano.

- Aunque en los imaginarios identificados en las políticas educativas acerca de los pueblos indígenas no hay una presencia manifiesta de elementos referidos a 'sustancias esenciales' o a discursos explícitos de sangre, sí operan de forma destacada cuestiones de herencia y filiación a las que se vinculan formas de comportamiento, cualidades y costumbres específicas. Es así como los indígenas aparecen como los herederos directos de las poblaciones amerindias del pasado y como continuadores o preservadores de buena parte de sus formas de vida y maneras de ser, a diferencia de lo que se podría decir del resto de la sociedad colombiana. Opera aquí en algún grado una forma de biologización de los elementos culturales atribuidos a los pueblos, comunidades y sujetos indígenas: el nacer indígena haría naturalmente a la persona acreedora de dichos caracteres y formas de ser.

- Así mismo, aunque no se menciona el significativo raza, el concepto opera de manera evidente a la hora de definir a la nación colombiana y de diferenciar sus miembros. Al final, en los documentos del nivel más cercano a los estudiantes, las cartillas, Colombia es entendida como una nación mestiza, compuesta por nacionales mestizos que han sido resultado de la mezcla, en el pasado, de diversos grupos poblacionales (razas) y de la integración de sus distintos aportes culturales. Estos mestizos convivirían en el presente con los integrantes de los grupos étnicos, reconocidos también como parte de la nación, pero definidos como distintos a los mestizos y ubicados por fuera de la dinámica del mestizaje. Se pone en juego una retórica de la igualdad y de exaltación de la riqueza de la diversidad cultural nacional, al mismo

tiempo que se establecen posiciones de distinción, en la que el sector mestizo como heredero legítimo de los valores hispanos dominante adquiere mayor relevancia y centralidad.

- De ese modo, los elementos referidos a los pueblos indígenas no tienen el suficiente espacio en los lineamientos y contenidos de las políticas educativas:

- La nula posibilidad de aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de la población colombiana mayoritaria, mestiza o no indígena, en el marco de la educación primaria, secundaria y media formal;
- la prevalencia de una historia que silencia y desconoce el protagonismo e incidencia de actores indígenas y negros en los procesos independentistas y otros momentos de la historia de la República colombiana en los contenidos educativos;
- y sobre todo, la omisión de la voz propia de actores indígenas en los textos, reduce considerablemente la posibilidad de poner en marcha una educación verdaderamente intercultural que articule el pensamiento y conocimiento de sus diversas etnias.

Este triple silenciamiento genera un vacío que se complica aún más cuando no se fomenta de manera completa e integral el abordaje y estudio del problema del racismo, como fenómeno histórico de larga data y como práctica vigente y existente en la actualidad. No se aborda en su complejidad el proceso por el cual se origina el racismo estructural hacia las sociedades indígenas, ni las luchas que éstas han emprendido para su contraprestación. Es así que el tema de los derechos que se les reconoce a estas poblaciones partir de la Constitución Política de 1991 aparecen casi como el resultado de la benevolencia de ciertos actores políticos y no el resultado de resistencias, pugnas y batallas históricas protagonizadas por los primeros.

El trayecto recorrido nos permitió establecer algunas conclusiones generales acerca de las formas comunicativas o de circulación discursiva que el racismo hacia las sociedades indígenas ha configurado como mecanismo de actualización o remozamiento. En otras palabras, las trayectorias que sus significaciones centrales han construido y recorrido para lograr subsistir y operar de forma encubierta o soterrada en la actualidad. Identificamos el desarrollo de un racismo histórico hacia las sociedades indígenas, que actúa discursivamente como una especie de espiral ovalada (Ver Figura 3). Ésta, impulsa la curva de su desarrollo desde un punto centro (de partida y de equilibrio) en el cual anidan las significaciones imaginarias centrales que posibilitan su desarrollo y existencia: elementos referidos a la diferencia, al color, la sangre, la herencia, la filiación, la descendencia, la naturalización o biologización, los rasgos corporales, entre otros. Marca su curso dando vueltas alrededor de dicho centro, de manera indefinida, alejándose de él a medida que avanza y que el diámetro de su onda se amplía -lo que indicaría la marcha progresiva en el curso la historia-, pero manteniendo en cada giro una proximidad, que no le permitiría un desplazamiento en línea recta. La cercanía discontinua, a otros círculos u horizontes paralelos del pasado, es la que le garantiza retomar de cada uno de ellos elementos significativos, que operarían como elementos residuales del racismo que persisten en el presente. La dinámica permanente de alejamiento y acercamiento al punto proveedor de significaciones es lo que garantiza la puesta en juego y articulación de elementos residuales, de las líneas más cercanas al centro, y de elementos emergentes en los puntos más distantes.



Figura 3. Circulación discursiva del racismo. Elaboración propia.

Esto es lo que posibilita que el racismo que se vislumbra en las políticas educativas colombianas, hacia las sociedades indígenas, siga la ruta de horizontes históricos anteriores, fluctuando entre una visión excluyente y segregacionista, y una integradora y asimilacionista; entre unos sentimientos de menosprecio y repudio a unos de atracción y seducción; y entre unas declaraciones de reproche y vituperio a unas de encomio y enaltecimiento. Siempre aparece en esa dinámica una tensión y una ambigüedad que no permiten hablar de una definición clara, definida y permanente de lo indio. Consideramos necesario entonces abordar este fenómeno en sus múltiples dimensiones a la hora de pensar nuevos sistemas educativos y alternativas pedagógicas para nuestros pueblos.

El recorrido transitado a través de esta investigación nos permitió acercarnos a espacios, lugares, y tiempos remotos e inesperados; nos reveló la increíble potencia imaginativa humana, creadora de realidades, personajes y mundos extraordinarios y nos enfrentó, sin consideraciones ni filtros, a uno de los fenómenos más injustos e inconcebibles de la historia de la humanidad: al de la violencia estructural en contra de colectividades humanas, sustentada en su supuesta inferioridad biológica, cognitiva y cultural.

Bibliografía

Abric, J-C. (2001). Las representaciones sociales: aspectos teóricos. En: Abric, J-C (Coord.). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.

Aliaga, F. y Carretero, P. (2016) El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 25, 117 – 128.

Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Appelbaum, N.; Macpherson, A. y Roseblatt, K. (2003). Introduction: racial nations. En: *Race and Nation. In modern Latin America*. Chape Hill and London: The University of North Carolina Press, pp. 1 – 31.

Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Cuaderno de ciencias sociales 127. Costa Rica: Flacso.

Arias, J. (2007). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, radicalismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Arias, J. y Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, 3, 45 – 64.

Baber, R. (2009). Categories, Self-representation and the Construction of the Indios. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 10 (1), 27-41.

Baczko, B. (1999). Imaginación social, imaginarios sociales. En: *Los imaginarios sociales. Memorias y Esperanzas Colectivas* (pp. 11 - 53). Buenos Aires: Nueva Visión.

Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo*. México: Ediciones Era.

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, 7-22.

Berkhofer, R. (1978). *The White man's indian: images of the American Indian from Columbus to the present*. New York: Alfred A. Knopf.

Bernard, C. y Gruzinski, S. (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: FCE.

Blázquez, J. (2006). El cristianismo, religión oficial. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5m6j8>

Blumenbach, J. (1795). *Generis Hvmni Varietate Nativa*. Editio Tertia. Gottingae : Vandenhoeck et Ruprecht. Recuperado de: <https://archive.org/details/degenerishumaniv00blum/page/n5>. Contributor: West Virginia University Libraries.

_____, J. (1825). *Manual of the Elements of Natural History*. Translated from the Tenth German Edition by R. T. Gore. London: Printed for W. Simpkin & R. Marshall. Recuperado de: <https://archive.org/details/amanualelements00blumgoog/page/n4>.

Bocarejo, D. (2015). *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: ICANH, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Rosario.

Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* 9: 105-124.

Bonnet, D. (2001). De la conformación de los pueblos de indios al surgimiento de las parroquias de vecinos. El caso del altiplano cundiboyacense. *Revista de Estudios Sociales*, (10), 9-19.

Böttcher, N., Hausberger, B. y Hering Torres, M. (2011). Introducción: Sangre, mestizaje y nobleza. En: Böttcher, N., Hausberger, B. y Hering Torres, M. (Coord.). *El peso de la sangre*.

Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico (pp. 9 - 28). México D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Briones, C. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del sol.

_____. (2007). La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos. *Revista Educación y Pedagogía*, 48 (mayo-agosto), 37-51.

_____. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (comp.) *Cartografías argentinas*. (pp. 11 - 44). Buenos Aires: Antropofagia.

Bueno, A. (2015). La representación gráfica de los monstruos y seres fabulosos en el Nuevo Mundo (Siglos XVI - XVIII). En: Piñol, M. (ed.). *Monstruos y monstruosidades: del imaginario fantástico medieval a los X-Men*. (pp. 75 - 108). Barcelona: Sans Soleil Ediciones.

Bustamante, J. (2017) La invención del Indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71834>

Cabrera, D. (2006). *Lo tecnológico y lo imaginario: las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Biblos.

_____. (2011). *Comunicación y cultura como ensoñación social. Ensayos sobre el imaginario neotecnológico*. Madrid: Editorial Fragua.

Carmagnani, M. (2011). I. La inserción. En: *El otro occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: FCE.

Carretero, E. (2010). *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus.

Castoriadis. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad 2*. Buenos Aires: Tusquets.

_____. (2013). Primera parte. Marxismo y teoría revolucionaria. En: *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, pp. 17-265.

Castrillón, J. (2006). Los derechos de los pueblos indígenas y el sistema jurídico colombiano. En: *Globalización y derechos indígenas: el caso de Colombia*. México: UNAM.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 - 1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cegarra, J. Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales. *Cinta moebio*, 43, 1 – 13.

Cristiano, J. (2012). *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*. Villamaría: Eduvim.

De la Cadena (2007). Introducción. En: *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Enviñon, pp. 7 – 34.

Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI Editores.

Duch, L. y Chillón, A. (2012). *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación. Vol. I*. Barcelona: Herder.

Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones El Bronce.

Dussel, E. (1979). La cristiandad moderna ante el otro. Del indio <<rudo>> al >>bon sauvage>>. *Concilium. Revista internacional de Teología*. 150, 498 – 506.

_____. (1992). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz, Bolivia: Plural.

Escobar, J. (2000). *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit. Cielos de Arena.

- Fernández-Largo, A. (1991). Ética y política en las Leyes de Indias del siglo XVI. *Anuario de filosofía del derecho*, 8, 77-102.
- Flament, C. (2001). Estructura, dinámica y transformación de las representaciones sociales. En: Abric, J-C (Coord.). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.
- Fontana, J. (2000). *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- Foucault (s. f.). *Genealogía del racismo*. La Plata: Caronte Ensayos.
- Frederick, J. (2011). Without Impediment: Crossing Racial Boundaries in Colonial Mexico. *The Americas*, 67(4), 495-515. DOI: <https://doi.org/10.1353/tam.2011.0072>
- Frey, H. (2002). *El "otro" en la mirada. Europa frente al universo américo - indígena*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Garavaglia, J. y Marchena, J. (2005). Introducción. Unas palabras para empezar. En: *América Latina, de los orígenes a la independencia. Tomo I. América precolombina y la consolidación del espacio colonial*. Barcelona: Crítica.
- García-Arenal, M. (1992). Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización. *Chronica nova*, 20, 153-176.
- Girola, L. (2012) Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En: De la Garza y Leiva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: FCE, UAM.
- González Casanova, P. (2003). Colonialismo interno (una redefinición). *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. UNAM.
- Gould, S.J. (2017) *La falsa medida del hombre*. Editorial Crítica: Versión Kindle.
- Graves Jr., J.L. (2001). *The Emperor's new clothes: biological theories of race at the millennium*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Icanh.

_____. (1999). Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. *Análisis Político*, 36.

Guevara, J. y Salomon, F. (1996). La visita Personal de Indios: ritual político y creación del “indio” en los Andes coloniales. *Cuadernos de investigación 1*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva- Agüero.

Gutmann, A. (2009) Introducción. En Taylor, Ch. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (pp. 23 - 52). México: FCE.

Hale, Ch. (2005). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’. En *Paz y democracia en Guatemala: desafíos pendientes. Lucha contra la discriminación y el racismo*. Memoria del Congreso Internacional de Minagua “Construyendo la Paz: Guatemala desde un Enfoque Comparado”, 27, 28 y 29 de Octubre de 2004. 51-66.

Hall, S. (2014a). La cuestión multicultural. En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 633-670.

Hering Torres, M. (2007). ‘Raza’: Variables históricas. *Revista de estudios sociales*, 26,16-27.

_____. (2003). ‘Limpieza de sangre’ ¿Racismo en la edad moderna?. *Tiempos modernos*, 9, 1 – 16.

Herrera, M. (2013). *Educar el nuevo príncipe: ¿asunto racial o de ciudadanía?* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Jaramillo Uribe, J. (1965). Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (3), 21-48.

Jodelet (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En: Moscovici, S. (Ed.), *Psicología Social II : Pensamiento y vida social* (pp. 469-494). Barcelona: Paidós.

Kappler, C. (2004). *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid Ediciones Akal.

König, H-J. (2014). La función de las imágenes en el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas. En Schuster, S. (Ed.), *La Nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación en América* (pp. 1-28). Bogotá: Universidad del Rosario.

_____. (1997). El indigenismo criollo. ¿Proyectos vital y político realizables o instrumento político? *Historia Mexicana*, 46(4), 745-767.

Langebaek, C. (2009). *Herederos del pasado. Tomo I: Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Lasso, M. (2013). *Mitos de armonía racial. Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795 – 1831*. Bogotá: Universidad de los Andes, Banco de la República.

León, M. y Aparicio, J. (8019). La controversia de Valladolid, 1550 – 1551. El concepto de igualdad del <<otro>>. *Boletín Americanista*, 76, 135 – 154.

Linnæi, C. (1758). *Systema Naturæ*. Tomus I. Editio Decima, Reformata. Recuperado de: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/10277#page/31/mode/1up> Holding Institution: Missouri Botanical Garden, Peter H. Raven Library . (Date Scanned: 09/11/2007).

Mann, Ch. (2006). *1491: Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Madrid: Taurus.

Molnar, T. (1998). La tentación pagana. *Verbo*, 193 – 194: 285-297.

- Moñivas (1994). Epistemología y representaciones sociales: concepto y teoría. *Revista de Psicología General y Aplicada*, 47, 409-419.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Múnera, A. (2010). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Pardo, N. y Soler, S. (2007). Discurso y racismo en Colombia. Cinco siglos de invisibilidad y exclusión. En: Van Dijk, T. *Racismo y Discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Pérez de Cuellar, J. (1996). Del prólogo del Presidente. En: *Nuestra Diversidad Creativa*. Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. (Versión Resumida). 7-11.
- Perry, J. (2016). ¿Quedan indios en Colombia? El movimiento *indigenista* de 1940 a 1950. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(3), 363 - 380.
- Polo, M. (2016). *Descripción del mundo. El libro de las maravillas*. Madrid: Editorial Verbum.
- Poloni-Simard, J. (2005). Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [En línea], Bibliothèque des Auteurs du Centre. Consultado el 25 de enero de 2020. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/651>
- Pulido Chávez, O. (2014). Veinte años de la Ley 115 de 1994. *Educación y ciudad*, (27), 15-26.
- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza! *Etnicidades e identificaciones*, 48, 141-152.
- Rappaport, J. (2018). *El mestizo evanescente: Configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rending Blase, S. (2009). *El buen salvaje y el caníbal*. México: UNAM.

Restrepo, E. (2007). El “giro al multiculturalismo” desde un encuadre afro-indígena. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 475–486.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.

_____. (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural Editores.

Roca, J. y Valero, J. (2012). *Exclusión <<científica>> del otro. Estudio socio-educativo del racismo y la interculturalidad*. Madrid: Ediciones de la Torre. Versión Kindle.

Sáenz-López, S. (2011). Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna. *Anales de historia del Arte*. Volumen extraordinario, 463-481.

Saldarriaga, G. (2009). Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI y XVII). *Revista de historia iberoamericana*, 2(2), 16-37.

Segato, R. (2013). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. En Segato, R. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. (pp. 49 - 61). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.

_____. (2007). Introducción. En *La nación y sus otros*. (pp. 15 - 36). Buenos Aires: Prometeo.

Soler, S. (2009). Racismo y discurso en los textos escolares. Representación de la diversidad étnica y racial en los textos de ciencias sociales en Colombia. En: Arocha, J. (Ed.) *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá: CES – UN.

_____ (2012). Lengua, folclor y racismo. Estereotipos comunes sobre los grupos étnicos colombianos. En: Castellanos, A. y Landázuri, B. (Coord.), *Racismos y otras formas de*

intolerancia de Norte a sur en América Latina. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Bolivia: Edhasa.

Szászdi León-Borja, I. (1999). Las élites de los cristianos nuevos: Alianza y vasallaje en la expansión atlántica (1485-1520). En *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, (36), 7-31.

Taladoire, E. (2017). *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493 - 1892)*. Ciudad de México: FCE. Edición electrónica para Kindle.

Tapia, L. (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES-UMSA /Muela del Diablo editores.

Taylor, Ch. (2009). La política del reconocimiento. En *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (pp. 53 - 116). México: FCE.

Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI editores.

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH y Colciencias.

_____. (2003). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Unesco. (1995). *Declaración de Principios sobre la Tolerancia*. En: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

_____. (1969a). Declaración sobre la raza. París, Julio de 1950. En: *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. Recuperado de: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128133>

_____. (1969b). Declaración sobre la naturaleza de la raza y las diferencias raciales. París, junio de 1951. En: *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. Recuperado de: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128133>

_____. (2001). *Declaración Universal de la Unesco sobre la diversidad Cultural*.

Wallerstein, I. (1991). Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo. En Balibar, E. y Wallerstein, I. *Raza, nación y clase*. (pp. 49 - 61). Madrid: Iepala.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

_____. (2015). *Race: An Introduction*. Cambridge University Press.

White, H. (2019). Las formas de lo salvaje. Arqueología de una idea. En *Trópicos del discurso. Ensayos sobre crítica cultural*. pp. 225 – 268. Buenos Aires: Prometeo.

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

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Wunenburger, J-J. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Del Sol.

Zambrano de la Hoz, J. (2014). *Dinámicas del “Sistema de Castas” en Santafé, 1750-1810* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Alemania: Calas.

Documentos de Política Educativa

Constitución Política de Colombia [Const.] (1991). 2da Ed. Corregida. Publicada en la Gaceta Constitucional N°. 116 de 20 de julio de 1991. Recuperada de: http://secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html

Congreso de Colombia. (8 de febrero de 1994). Ley General de Educación. [Ley 115 de 1994]. Recuperada de: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=292>

Ministerio de Educación Nacional. (2008). *Revolución Educativa: Plan Sectorial 2006 - 2010*. Documento N° 8. Bogotá.

Ministerio de Educación Nacional. (2006a). Plan Nacional Decenal de Educación 2006 - 2016. Compendio General. Pacto social por la educación. Recuperado de: http://www.plandecenal.edu.co/cms/media/herramientas/pnde_2006_2016_compendio.pdf

Ministerio de Educación Nacional. (2006b). Estándares Básicos de Competencias en el Lenguaje, Matemáticas, Ciencias y Ciudadanas. Guía sobre lo que los estudiantes deben saber y saber hacer con lo que aprenden.

Ministerio de Educación Nacional. (2011a). Ciencias Sociales 4. Primera Cartilla. Escuela Nueva.

Ministerio de Educación Nacional. (2011b). Ciencias Sociales 5. Primera Cartilla. Escuela Nueva.