



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El indigenismo como construcción epistemológica de dominación dentro del sistema-mundo moderno/colonial. El caso de los indígenas que viven en contexto urbano en la ciudad de Medellín, Colombia

Marc Jiménez Marzo

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**El indigenismo como construcción
epistemológica de dominación dentro del
sistema-mundo moderno/colonial. El caso de
los indígenas que viven en contexto urbano en
la ciudad de Medellín, Colombia.**

Marc Jiménez Marzo

Tesi Dirigida per Mercedes Fernández-Martorell

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Doctorat en Antropologia Social i Cultural

Bienni 2006/2008

Barcelona, novembre de 2015

Resumen

En Medellín, Colombia, existen una serie indígenas migrados desde sus comunidades que han construido un cabildo pluriétnico, el cabildo urbano Chibcariwak, y que reivindican que se puede ser indígena viviendo en la ciudad. Por otro lado, tanto la organización indígena de la región, la Organización Indígena de Antioquia – OIA –, como el Estado colombiano cuestionan la “autenticidad” identitaria de estos indígenas que viven en contexto urbano por el hecho de que no cumplen con una serie de características – que vivan en contacto con la Naturaleza, que practiquen rituales propios, etc. –. En este trabajo se cuestiona el discurso indigenista que obliga a estas personas a comportarse de una manera determinada si quieren “conservar” la identidad, determinando cuál es el *locus enuntiationis* desde el que se construye, y también la lógica que hay detrás de este discurso, que lo que hace, al fin y al cabo, es reproducir a nivel epistémico las relaciones de dominio y explotación propias de la colonialidad. En definitiva, este trabajo busca determinar si el movimiento indígena actual que hay en esta región de Colombia representa una alteridad, o bien actúa como un agente más del sistema-mundo moderno/colonial.

Palabras clave: indigenismo, identidad, colonialidad, sistema-mundo moderno/colonial, biopolítica, epistemología, resistencia, “indio permitido”.

Abstract

In Medellín, Colombia, there are indigenous migrated from their communities who have built a multi-ethnic *cabildo*, the urban *cabildo* Chibcariwak, and they claim that can be indigenous living in the city. On the other hand, both the indigenous organization of the region, the Indigenous Organization of Antioquia – OIA – such as the Colombian State identity question the "authenticity" of these indigenous people living in urban context by the fact that do not comply with a series of features – living in contact with Nature, to practice own rituals, etc. –. In this paper, the indigenous discourse that forces these people to behave in a certain way if they want to "preserve" the identity is questioned, determining what is *the locus enuntiationis* from which it is built, and also the logic behind this discourse is questioned, that what, in the final analysis, is to reproduce in a epistemic level

the domain and exploitation relations of coloniality. In short, this study seeks to determine whether the current indigenous movement in this region of Colombia represents an alternative, or acts as an agent more of the modern/colonial world-system.

Keywords: indigenism, identity, coloniality, modern/colonial world-system, biopolitics, epistemology, resistance, "indio permitido".

Agradecimientos

A Mercedes Fernández-Martorell, mi directora de tesis, que creyó en mí y ha aguantado con paciencia mi tardanza en escribirla. Sin tí, esto no hubiera sido posible. Gracias.

A mis padres, por su enorme paciencia y por haberme "financiado" la parte final de la tesis.

A toda la gente del cabildo Chibcariwak, a todos los indígenas que viven en Medellín, a la OIA y a la comunidad de Karmata Rua/Cristianía, por haberme permitido entrar en sus vidas y realizar este trabajo.

Al Instituto de Estudios Regionales – INER – de la Universidad de Antioquia, que me facilitó mi estadía en Medellín, y del que aprendí mucho. En especial gracias a Lucelly Villegas, su directora, y los y las compañeras Vladimir Montoya, Andrés García, Germán Arango y Luz María Londoño.

A Hilda, Yojaina, Silvia, Aty, Benancia, las chicas del Grupo de Mujeres, gracias por enseñarme a "tejer" este trabajo.

A María Cañaveral Yagarí, a Leocady Siágama, a Gladys Yagarí, gracias por ser mis AMIGAS (sí, en mayúsculas).

A Romualdo Román "Enokado" y su "tachuelo" Óscar, y al taita Rodolfo Giegrakudo, gracias por cambiarme la vida y por aceptarme como un uitoto más. Y a Consuelo, y al Antropotaita, a Sebas, a Germán, a Santiago, a Lukas Perro, a todo esa gran familia yagecera de la que aún formo parte. No se os olvida, de hecho es imposible.

A Adriana, el yagé nos unió, pero nos dió poco tiempo.

Al al Subcomandante Marcos, al Che Guevara, al Comandante Hugo Chávez, Camilo Torres, Buenaventura Durruti, gracias por demostrarme que otro mundo es posible... para todos la luz, para todos todo.

... y a Ismael Hurtado
compañero revolucionario, descansa en paz

INDICE

Resumen	3
Agradecimientos	5
Índice	7
1. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y ASPECTOS METODOLÓGICOS	11
1.1. Contexto: la ciudad de Medellín y los pueblos indígenas	15
1.2. Objetivos de la investigación	23
1.3. Aspectos metodológicos	26
2. BASES TEÓRICAS: COLONIALIDAD Y PENSAMIENTO DECOLONIAL	31
2.1. Influencias e historia del Enfoque Modernidad/Colonialidad	35
2.1.1. <u>Influencias: teoría de la dependencia y postcolonialismo</u>	37
2.1.2. <u>El sistema-mundo moderno de Wallerstein</u>	48
2.2. Colonialidad del poder	55
2.2.1. <u>Definición de colonialidad del poder y diferencia colonial</u>	57
2.2.2. <u>El concepto de raza dentro de la lógica de la colonialidad del poder</u>	60
2.3. Colonialidad del saber	65
2.3.1. <u>El mito de la Modernidad</u>	66
2.3.2. <u>La trascendentalidad del <i>locus enuntiationis</i></u>	74
2.4. Colonialidad del ser	82
2.4.1. <u>La trascendentalidad como forma de dominación</u>	83
2.4.2. <u>La construcción del ideal humano: el <i>ego cogito/ego conquiro</i></u>	88
2.5. Giro decolonial y epistemologías del Sur	95
2.5.1. <u>Guamán Puma de Ayala y Otabbah Cugoano</u>	102
2.5.2. <u>Gloria Anzaldúa y el pensamiento mestizo</u>	107
2.5.3. <u>Interculturalidad y el <i>Sumak Kawsay</i></u>	110

2.6. Colonialidad, Teoría de la Semejanza y resistencia	118
2.6.1. <u>Global/local, universal/particular, <i>ego cogito/ego nationis</i></u>	119
2.6.2. <u>La Teoría de la Semejanza</u>	130
2.6.3. <u>Resistencia y giro decolonial</u>	135
3. LA CONSTRUCCIÓN DE LA CATEGORÍA IDENTITARIA "INDÍGENA"	139
3.1. La categoría "indígena" en época colonial	150
3.1.1. <u>La visión de los primeros invasores: el “encuentro”</u>	152
3.1.2. <u>El Debate de Valladolid</u>	161
3.1.3. <u>La biopolítica colonial: la encomienda y el resguardo</u>	166
3.1.4. <u>Resistencia y sometimiento: la victoria de la colonialidad del poder</u>	170
3.2. La categoría "indígena" en el Estado-nación	176
3.2.1. <u>Reformas borbónicas y la sociología espontánea de las élites criollas (o discurso de la “limpieza de sangre”)</u>	177
3.2.2. <u>Estado-nación y el discurso del mestizaje</u>	186
3.2.3. <u>Ley 89/1890 de resguardos indígenas y discurso de segregación</u>	196
3.2.4. <u>Resistencia y reivindicación del territorio</u>	204
3.3. La categoría "indígena" en el multiculturalismo neoliberal	208
3.3.1. <u>El neoliberalismo multicultural/multiculturalismo neoliberal</u>	215
3.3.2. <u>La "emergencia" de los movimientos indígenas</u>	225
3.3.3. <u>La identidad indígena en el discurso del multiculturalismo neoliberal</u>	245
3.4. La construcción de la categoría identitaria indígena: entre la dominación y la resistencia	264
4. EL “INDIO PERMITIDO”: LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA	273
4.1. El discurso de la OIA: las Cinco Líneas Políticas	281

4.1.1. <u>Territorio y Medio Ambiente</u>	282
4.1.2. <u>Organización y administración</u>	287
4.1.3. <u>Educación y Cultura</u>	297
4.1.4. <u>Salud</u>	309
4.1.5. <u>Género, Generación y Familia</u>	313
4.2. La OIA como reproductora del discurso indigenista	317
5. EL “INDIO NO-PERMITIDO”: LOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN	323
5.1. Los motivos de las migraciones a Medellín	326
5.2. El cabildo indígena Chibcariwak: ¿autonomía en la ciudad?	338
5.2.1. <u>Historia del cabildo Chibcariwak</u>	338
5.2.2. <u>Estructura y dinámica del cabildo Chibcariwak</u>	342
5.2.3. <u>El Concejo de Conciliación y Justicia del Cabildo Chibcariwak</u>	345
5.2.4. <u>Género, Familia y Cultura: el grupo de mujeres del cabildo Chibcariwak</u>	347
5.2.5. <u>Estudiantes universitarios indígenas y cabildo Chibcariwak</u>	349
5.2.6. <u>La relación entre el cabildo Chibcariwak y la Alcaldía de Medellín</u>	351
5.2.7. <u>Los otros cabildos indígenas de Medellín: el cabildo Quillacinga-Pastos y el Cabildo Inga</u>	344
5.2.8. <u>El cabildo Chibcariwak como referente de los indígenas en la ciudad</u>	355
5.3. Sobrevivir y pervivir como indígena en la ciudad: entre olvidar, conservar y recrear la identidas	358
5.3.1. <u>Asentarse en la ciudad: la vida en los barrios</u>	358
5.3.2. <u>El acceso a la sanidad: entre la medicina tradicional y las EPS</u>	361
5.3.3. <u>La ciudad como peligro: entre mantener y perder la identidad</u>	363
6. REFLEXIONES FINALES	369
6.1. El indígena como invención de la modernidad: colonialidad espistémica	

	371
6.2. El indígena como determinación identitaria: el debate de la “autenticidad”	376
6.3. ¿El indígena como alternativa a la Modernidad?	381
BIBLIOGRAFÍA	

1. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y ASPECTOS METODOLÓGICOS

En la madrugada del día 12 de octubre de 1492, llegaron a la costa de *Haití*, una isla caribeña llamada así por sus habitantes, tres barcos comandados por Cristóbal Colón, un navegante contratado por la Corona de Castilla que pretendía encontrar una ruta hacia La India, pero que tuvo el imprevisto de toparse con una tierra que no supo identificar. A partir de entonces se iniciaron una serie de viajes que probaron que lo que encontró Colón era un Continente desconocido por los europeos, y poblado por gente de diversas culturas. Este hecho significó el inicio de una nueva Era, un cambio como la Humanidad jamás había visto hasta entonces: el nacimiento del sistema-mundo moderno. Immanuel Wallartein (1979) es quien da este nombre explícito a la nueva ordenación mundial, que implicaba que Europa se colocaba como la región hegemónica en el planeta, y que todas las demás regiones (América, África y Asia) quedarían como “periféricas” en esta nueva división geopolítica mundial. Este nuevo sistema-mundo moderno tendría otras dos características importantes: primeramente una separación del poder económico del poder político, es decir, que a partir de entonces las decisiones económicas no serían tomadas necesariamente por las mismas personas que dirigían los Estados o Imperios, y por lo tanto se crearía un nuevo ente más allá de los Estados, que hoy en día llamamos “mercado”. La otra característica es que desde ese mercado se articula la división del trabajo mundial en esa nueva división geopolítica del planeta, conviviendo en las zonas periféricas formas de producción como la asalariada, la servil y la esclava. En definitiva, esa madrugada de 1492 se inicia el capitalismo moderno que hoy en día abarca todo el planeta.

Este sistema-mundo no hubiera sido posible sin la participación en él de las gentes que habitaban ese Continente al que se llamó América. La Corona Española y la Portuguesa, primero, y luego muchos otros Estados europeos, decidieron que esas tierras, con todo lo que allí había, incluida esa gente, les pertenecía. Es decir, desde Europa se consideró que esas personas no eran del todo humanas – en un primer momento, el criterio de diferenciación fue que no eran cristianas, y posteriormente que no eran civilizadas – y por lo tanto, sus formas de vida, sus conocimientos y sus culturas debían ser cambiadas para que alcanzaran esa humanidad. Bajo este aparentemente altruista comportamiento se escondía la

necesidad de este nuevo sistema de adquirir recursos naturales al coste más bajo posible, con lo que ese discurso de salvación vino acompañado por unas relaciones de dominio y explotación para conseguir ese fin. Para lograr que los habitantes de América aceptaran su nuevo rol en el sistema-mundo, no bastaba con el uso de la fuerza, sino que era obligatorio conseguir que esas personas renunciaran a lo que habían sido antes, y aprendieran una nueva forma de “ser-en-el-mundo”, que no iba a ser la misma que los conquistadores europeos, sino otra diferente que los situaba en una posición de inferioridad respecto éste. De ahí que en poco tiempo, las diferentes etnias y culturas que poblaban América, quedaran homogeneizadas bajo la denominación de “indios” o, como se suelen denominar ahora, “indígenas”. Esto es lo que Aníbal Quijano (1992) llama “colonialidad”.

Para llegar a esto, se necesita realizar una operación epistémica, que consiste, primero, en colocar a una pequeña porción de la humanidad, la que está en el “centro” de este sistema-mundo moderno, en concreto quienes producen las relaciones de poder, como los únicos seres legitimados para producir conocimiento. Es decir, sólo ellos definen el mundo, quedando todas las formas de construcción de conocimiento de la “periferia”, totalmente deslegitimadas. Si existe sólo un único sistema-mundo moderno, sólo puede haber una epistemología válida, que cambia en el tiempo, eso sí, pero siempre buscando el beneficio de aquellos que tienen la hegemonía del sistema-mundo en cada momento histórico. La segunda parte de la operación epistémica consiste en, preferiblemente convencer, y si no obligar, al resto de la humanidad a aceptar este nuevo orden mundial. Teniendo la legitimidad del conocimiento válido, entonces se puede definir al mundo, y por lo tanto legitimar una categoría identitaria como “indígena”. Para ello, estas personas que son productoras de conocimiento/poder, se autodefinen a sí mismas, inventan su propio ser, que sitúan en un plano trascendental y abstracto, el mismo plano que hasta entonces había ocupado la deidad cristiana como creadora de conocimiento. Ese ser inventado, ese *ego* – que tendrá diferentes adjetivos, como *conquiro* o *cogito*, dependiendo de la época histórica –, será el modelo de la humanidad dentro del sistema-mundo moderno. Después toca clasificar al resto de gentes que no cumplen con los requisitos de este *ego*, inventando categorías identitarias abstractas, que estas personas habrán de imitar como modelo para ser admitidos en este sistema-mundo. Estas

categorías abstractas se construyen a partir de ciertas características que se observan en las personas reales que van a ser clasificadas, pero sólo las que elige el que clasifica, y reificadas de manera que determinen a partir de entonces la forma de actuar de esa persona. Una vez iniciado este proceso, no sólo sirve para clasificar e inferiorizar a los “indios”, sino también a los habitantes de África, que pasan a ser clasificados como “negros”, y además son incorporadas a este discurso las clasificaciones anteriores que existían en Europa, que se basaban en la diferencia de sexo y en la diferencia socio-económica de las personas, de tal manera que queda un sistema de clasificación heterogéneo en cuanto a las categorías que lo compone, pero homogéneo en la lógica de funcionamiento de las relaciones de poder que tal clasificación implica, ya que la colonialidad se basa precisamente en esta jerarquización de los seres humanos.

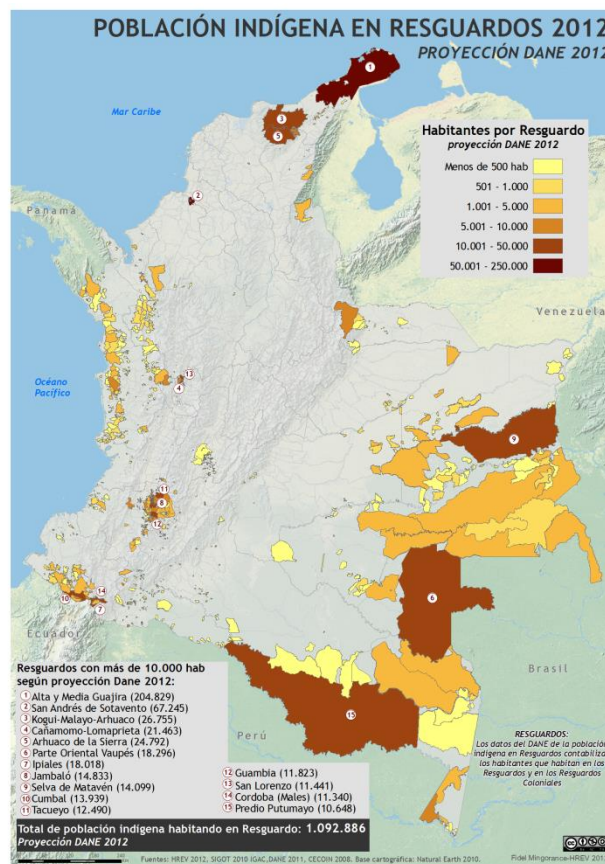
En el caso de la categoría “indígena” la diferencia con respecto al *ego* que clasifica es de diferencia cultural, que ha de ser inferiorizada. Para ello, se escogen las características que desde el imaginario europeo se consideran más perversas. Para el siglo XVI, momento que se inicia este proceso epistémico, la característica principal, entre otras, fue el hecho de que no eran cristianos, con lo que se obligaba a estas personas a someterse a las instituciones creadas con el fin de cristianizarlos, y que se idearon desde la lógica descrita anteriormente. Más tarde, a partir del siglo XVIII, la característica principal de los indígenas fue que su horizonte cultural no era como el de los europeos, por lo tanto otra vez se crearon instituciones con el fin de que estas personas se civilizaran. La cuestión fundamental es que tales instituciones no consiguieron que los “indígenas” se convirtieran en “modernos”, sino que en realidad legitimaron esa diferencia entre ambas categorías identitarias, y la subordinación de los indígenas hacia los europeos. Pero no sólo ocurrió eso con los indígenas, sino también con el resto de categorías identitarias: mujeres, campesinos, obreros, negros, etc. De esta manera, el “indigenismo”, entendido como el discurso que crea la categoría identitaria “indígena”, se convierte en una cárcel para el individuo que es clasificado así, ya que tiene que ocupar un lugar específico en el sistema-mundo moderno para que éste funcione.

Este meta-relato que acabo de explicar se ha de entender como un discurso, en concreto el que se oculta bajo el discurso de la Modernidad, que defiende el objetivo salvacionista y progresista de que, si se acepta acríticamente, sin resistencia alguna, la humanidad alcanzará un estado de bienestar sin igual en la Historia. Debido a este ocultamiento, debemos denominar al sistema-mundo como “moderno/colonial”, precisamente para evidenciar esta cara oculta.

Obviamente, tal discurso es irrealizable, al igual que el discurso que he descrito de la colonialidad, ya que los seres humanos físicos jamás alcanzaremos esos modelos abstractos que la epistemología occidental nos quiere vender. Pero el que sea irrealizable no quiere decir que el discurso sea irreal, todo lo contrario: los indígenas existen porque se hacen leyes para ellos y se hacen estudios sobre ellos, y estas estas leyes y estos discursos sí que son reales. Entonces, ¿qué pasa con las personas que no se adaptan a estos discursos creados para ellos? Aquí es donde está el motor de esta investigación. En los discursos hegemónicos actuales sobre el indígena sitúan a éste como un ser que ha de ser “guardián de la naturaleza”, es decir, lo contrario al ser “Moderno”, y tienen sus espacios legales para ejercer esa función, que son los resguardos, y que son espacios naturales. Por lo tanto, un indígena que viva en la ciudad está desafiando esta lógica, y las instituciones destinadas a regular nuestra vida o crear conocimiento, como el Estado-nación o la universidad, respectivamente, tienen dificultades ante estas personas, y las consideran una anomalía, o bien las ignoran. Pero estos indígenas que viven en la ciudad, contrariamente a lo que estipula el discurso indigenista, no quieren perder esta identidad y producen prácticas sociales para poder “mantenerla” – es decir, recrearla o reconfigurarla – en un ambiente aparentemente hostil, y donde en teoría es imposible que puedan desarrollar tal identidad. Es aquí donde nace la inquietud de saber cómo se produce tal categoría identitaria, y cual es la lógica que hay detrás de ella. Primero voy a explicar en qué contexto se mueven los indígenas que viven en la ciudad de Medellín, Colombia, para después pasar a explicar los objetivos de mi investigación.

1.1. Contexto: la ciudad de Medellín y los pueblos indígenas

La población indígena en Colombia, igual que en el resto del mundo, es muy difícil de estimar¹. Hay quien dice que son unas 700 mil personas (Sánchez Botero, 2009: 24), quien habla de 800 mil (Arango, Sánchez, 2004: 6), o de casi 1,38 millones (Censo DANE, 2005)². Según estos datos nos movemos entre aproximadamente un 2% de la población colombiana (Arango, Sánchez, 2004: 6), y un 3,3% (Censo DANE, 2005)³. Como actualmente, en la página del Departamento Nacional de Planeación – DNP – dan por bueno el censo del DANE del 2005, nos quedaremos con el dato de este último organismo del Estado⁴. El censo del DANE de 2005 reparte esa población de 1,38 millones de personas entre



¹Hay autores que estiman entre 190 y 625 millones la población indígena mundial (Alarcón-Cháires, 2006: 45).

²El Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE – hizo el último censo de Colombia en el año 2005. Los datos que exponen Raúl Arango y Enrique Sánchez en 2004 son del Departamento Nacional de Planeación – DNP –. Los datos de Esther Sánchez Botero (2009), dice que son del DNP, pero no especifica de qué año, y estamos hablando de un trabajo publicado por UNICEF.

³El DNP daba para 2004 una población colombiana total de 43 millones de habitantes, mientras que el censo del DANE daba para 2005 una población de 41,2 millones.

⁴<https://www.dnp.gov.co/programas/desarrollo-territorial/Paginas/pueblos-indigenas.aspx>

84 etnias distintas. El reparto de las comunidades indígenas en Colombia es:

Estos datos lo que demuestran es que la categoría identitaria indígena es una construcción que no se basa en datos empíricos, sino totalmente subjetivos. Por otro lado, el mapa expuesto⁵ nos muestra cómo se distribuyen los indígenas en Colombia: mayoritariamente en zonas periféricas, normalmente selváticas, de la nación. Vemos una gran concentración de resguardos indígenas en la Amazonía Colombiana (zona altamente despoblada y de pocos recursos agrícolas); otras dos concentraciones en el Norte del país que corresponden, de norte a sur, con la comunidad wayúu de la Guajira (zona desértica), y los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (una pequeña sierra que llega hasta una altura de 5,7 km. sobre el nivel del mar muy cercana a la zona caribeña). En el Occidente del país vemos, de izquierda a derecha, una columna de resguardos que corresponden a las comunidades indígenas del Chocó (zona selvática del Pacífico), y otra que son las comunidades indígenas de Antioquia (de las que hablaré más adelante, ya que se trata de la zona donde se centra mi trabajo de campo). Por último, en la zona Sur-occidental de Colombia, observamos, de norte a sur, una concentración que se corresponde a la zona del Cauca (donde nace la más reciente movilización indígena con el CRIC), y la de Nariño, que corresponde a las comunidades de la etnia pasto-quillacinga. Esto quiere decir que los indígenas en Colombia, a grandes rasgos, tienen sus territorios en las zonas periféricas del país, y por lo tanto menos productivas, todo y que actualmente el 28% del territorio colombiano es reconocido como territorio de resguardos (Castillo, 2007: 282). Esta distribución es consecuencia del proceso histórico de la colonialidad, que explicaré más adelante.

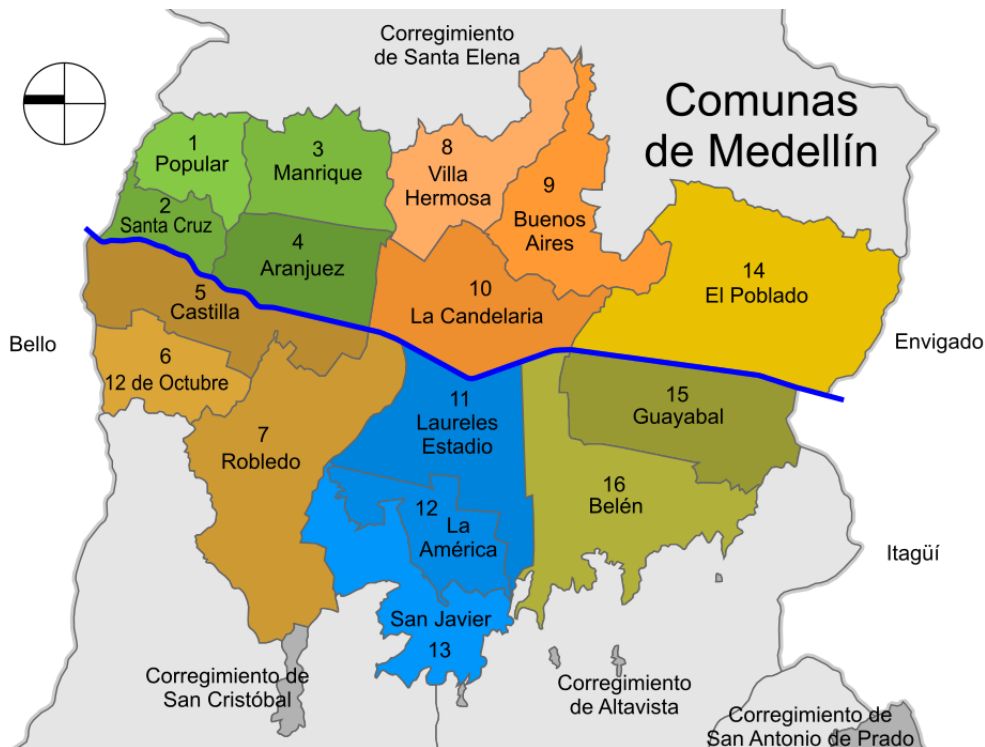
Por otro lado, Medellín es una ciudad situada en el Noroeste de Colombia, de aproximadamente 2,4 millones de habitantes (la segunda más habitada del país), y la capital del departamento (región) de Antioquia. Está situada en el valle de Aburrá, en la cordillera central de los Andes, y atravesada por el río Medellín, que en este punto está a aproximadamente a 1500 metros de altura sobre el nivel del mar. Aburrá es un valle cerrado, con una diferencia de altura de aproximadamente

⁵Este mapa expone un dato demográfico de casi 1,1 millones de indígenas que viven en resguardos (no estamos hablando de los indígenas totales en Colombia), pero que es una proyección para el 2012 que el DANE hace en el 2005.

1000 metros con respecto a las montañas que las rodean (Corregimientos de Santa Elena, San Cristóbal y Altavista). Esta topografía hace que la ciudad tenga un paisaje muy escarpado en sus zonas periféricas zonas donde se concentra la mayoría de población pobre.

Para entender la situación social de Colombia y de Medellín hemos de tener en cuenta que esta región ha pertenecido siempre en la periferia del sistema-mundo moderno/colonial. La historia de, primero el Reino de Nueva Granada, y después la República de Colombia, muestra siempre una relación de dependencia, primero a la Corona española, y después a las políticas imperialistas de Estados Unidos, que a partir de principios del siglo XIX se postula como la nación hegemónica en el continente americano, y posteriormente en el resto del mundo. Esa dependencia ha llevado a Colombia a ser un país exportador de materias primas e importador de productos manufacturados, lo cual condena al país a una posición subalterna dentro del sistema-mundo moderno/colonial. Esta situación se ha acentuado en las últimas décadas al ser un país cuyos gobernantes han aceptado acríticamente las recetas políticas neoliberales. De hecho, Colombia es un país donde no existe ni sanidad ni educación pública, y tiene un sistema tributario basado en una jerarquización territorial. El territorio colombiano, sea urbano o rural, está parcelado en estratos socioeconómicos que tienen seis categorías: 1) bajo-bajo; 2) bajo; 3) medio-bajo; 4) medio; 5) medio-alto; 6) alto. Esta diferencia de estratos territoriales diferencia a los ciudadanos que tienen más o menos recursos, y por lo tanto, los que han de pagar más o menos impuestos. La teoría de esta distribución dice que los impuestos de la gente que vive en zonas de estratos altos cubrirá las necesidades de la población que vive en las zonas de estrato bajo. La realidad es que la gente que vive en zonas de estrato que van del 4 al 6 supone aproximadamente el 20% de la población colombiana, mientras que la que vive en las zonas de estrato 1 al 3 supone el 80% restante según el DANE. Por supuesto, este sistema distributivo es insostenible. La población indígena, por su parte (el 3,4% de la población colombiana), está considerada como de “estrato 0”, es decir, población especial a la que se le ha de subvencionar la salud y la sanidad. En Medellín, las zonas de estrato 5 y 6 están concentradas en las comunas de Laureles y El Poblado, las de 3 y 4, aparte de en esas dos comunas, en las de la Candelaria, La América, Belén y Guayabal. Las zonas de estrato 1 y 2 están en el

resto de comunas, aparte de las zonas periféricas de El Poblado, Guayabal, y Belén. Esto convierte a Medellín en una ciudad con una estratificación social muy marcada, y una diferencia entre una minoría de personas ricas y una mayoría de personas pobres, abismal.



A esta situación se le ha de añadir el conflicto armado que vive Colombia casi ininterrumpido desde 1948. Tras el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán se inició una época conocida como “La Violencia” que enfrentó a militantes del partido conservador y del partido liberal que se saldó con un número aproximado de unos 200 mil muertos. En 1957 ambos partidos pactaron el fin de este enfrentamiento, pero no solucionaron el problema de fondo que era el reparto tan inequitativo de la tierra que hay en Colombia, un país que basa su economía en el sector primario. Esto llevó a la creación de diversos grupos guerrilleros, como las FARC, el ELN, el EPL o el M19, a la vez que también nacieron movimientos campesinos, como el ANUC, y movimientos indígenas, de los que hablaré más adelante. Todo esto estuvo cruzado también por el negocio del narcotráfico, que a partir de los años setenta convierte al país en el primer exportador de cocaína del mundo – hay que tener en cuenta que para hacer cocaína hace falta una gran cantidad de hoja de coca, y por lo tanto ocupar mucha extensión de territorio que suele pertenecer a campesinos pobres o a comunidades indígenas –. En 1990 se inició, en el marco de la refundación del país con la Constitución de 1991, un

proceso de desarme de estos grupos. Se formaron partidos políticos de izquierda, como el Polo Democrático (que aún continúa existiendo) o Unión Patriótica (con mucha gente ligada a las FARC), pero entre 1991 y 1995 se produjo el asesinato de varios candidatos y líderes de este último partido, el conocido como “genocidio contra la Unión Patriótica”, donde las cifras que se manejan no son claras, hablando en algunos casos de hasta 5 mil personas (Cepeda, 2006). Esto produjo que las FARC y el ELN siguieran sin desmovilizarse.

A mediados de los 90 se crean las Autodefensas Unificadas de Colombia – AUC – que son grupos paramilitares cuyo aparente objetivo es defender a la población civil de la guerrilla, pero que en realidad defendían los intereses de los grandes terratenientes y narcotraficantes, además de acabar con líderes campesinos e indígenas y sindicalistas. Es decir, que le hace al gobierno colombiano el trabajo sucio de sofocar cualquier tipo de movimiento reivindicativo, tanto en el campo como en la ciudad (actualmente esos grupos reciben el nombre “Águilas Negras”). Álvaro Uribe, que fue presidente de Colombia entre 2002 y 2010, y que siempre estuvo ligado a los paramilitares, inició una política de seguridad democrática que pretendía acabar con las FARC, pero lo que hizo fue acrecentar el conflicto armado. En esa época Colombia dobló el número de desplazados (no se sabe cuántos hay con exactitud, se calcula que alrededor de 5 millones de personas), y hubo 32 mil desaparecidos, según datos de la fiscalía del Estado colombiano⁶.

Toda esta situación ha afectado en gran manera a los pueblos indígenas colombianos, más allá de las dificultades que padecían gracias a la colonialidad el poder. En todo este contexto, William Villa cuenta entre 1974 y 2004, 6745 atentados contra los derechos humanos de gente indígena en Colombia, entre los que hay 1889 muertes y 228 desapariciones forzosas (Villa, Houghton, 2005: 22). Ni hay que decir que hoy en día no se sabe hasta dónde ascienden esas cifras. En definitiva, la situación en Colombia y en Medellín durante mi trabajo de campo – 2008-2011 –, coincidió con una época de extrema violencia en el país. Este contexto violento y dependiente de las políticas dictadas desde Estados Unidos, marca la vida de los indígenas que viven en Medellín.

⁶<http://www.publico.es/internacional/uribe-deja-colombia-32-000.html>

En Medellín viven, según el censo de Intercontratos que se realizó en 2002, 1554 indígenas (1787 si contamos área metropolitana) pertenecientes a las etnias embera-katio, embera-chamí y wounan, con 710; etnia quechua (ecuatorianos) con 350, etnia zenú con 185; etnia inga con 110; nasa, con 60, wayuu, con 23; quillasinga-pasto con 18 y kamentsá con 17, que están establecidas espacialmente en las Comuna centro-oriental, 547 indígenas; Comuna Nororiental, 491; Comuna Sur-occidental, 204; Comuna Noroccidental, 175 y Comuna Centro occidental, 125 (Díaz Ribón, 2010: 20). El censo del cabildo Chibcariwak de Medellín contaba para 2010 con un número aproximado de 2800 indígenas, repartidos entre 22 etnias diferentes: Wayúu, de la alta, media y baja Guajira (Maicao, Riohacha, Urbilla); Kankuamos y arhaucos de la Sierra Nevada de Santa Marta y el departamento del Cesar; Cubeos del Vaupés; Zenú de Córdoba, Sucre y Urabá antioqueño; Guambianos y Nasas del Cauca (Piendami, Silvia, Toribio, Ambalo, Santander de Quilichao); Emberas del Choco, Risaralda y Antioquia (Suroeste antioqueño, Andes, Támesis, Bolívar y de la zona del Atrato: Murindó, Dabeiba, Frontino, Apartadó, Chigorodó, entre otros); Ingas del Putumayo (valle del Sibundoy, Aponte, Caquetá); Uitotos del Amazonas; Quichuas del Ecuador (Cajabamba, Chimborazo, Otavalo); Pijaos del Tolima. La mayor parte de esta población se encuentra asentada en barrios periféricos de la ciudad: Llanaditas, Andalucía La Francia, Santander, Enciso, Villa Tina, Santo Domingo, Caicedo, La Sierra, Vallejuelos, San Diego, Trinidad, Manrique, Santa Cruz, Sevilla, Jesús de Nazaret y Chagualo. Otros se encuentran ubicados en su área Metropolitana en los municipios de Girardota, Itagüí, La Estrella, Envigado etc. (Carvajal, 2010: 31). Tales números son muy relativos, ya que la población indígena en la ciudad es muy variable. Por ejemplo, hay un alto número de estudiantes universitarios indígenas (unos 600 según Edison Benavides, promotor del Cabildo Universitario Indígena de Medellín para 2010), que después de finalizar sus estudios vuelven a sus resguardos, así como un alto número de personas desplazadas por el conflicto armado que en ocasiones prefiere pasar desapercibida, y también hay indígenas que simplemente no se inscriben en el cabildo Chibcariwak. Para el año 2010, Miryam Chamorro, gobernadora del cabildo, decía que aproximadamente había 2500 indígenas en Medellín, pero que se tenía que hacer un censo, ya que un gobernador anterior, Nelson Cruz, se dedicó a inscribir en el cabildo a todo aquel

indígena que pasaba por Medellín, de ahí el número de 2800 indígenas que indica Olga Carvajal (2010: 31).

El cabildo indígena Chibcariwak se creó en 1979 para aglutinar a los indígenas que vivían en Medellín, y que querían mantener su identidad fuera de sus comunidades de origen. Hay que decir que toda la población indígena de esta ciudad es migrante, ya que la población autóctona del valle de Aburrá fue eliminada durante la Colonia. Los únicos indígenas “autóctonos” de Medellín son aquellos que han nacido en la ciudad de padres migrantes. Las personas entrevistadas me explicaron que habían llegado a Medellín por diferentes motivos: porque habían sido llevados por los curas y las monjas a escuelas religiosas desde sus resguardos, los chicos con la idea de que se hicieran sacerdotes, las chicas para que acabaran sirviendo en casas de familias acomodadas; porque venían a trabajar a la ciudad debido a la pocas posibilidades que había en sus lugares de origen, como el caso de los quechuas, los ingas y los kamentsá, que llevan dedicándose a vender ropa y artesanías en el centro de Medellín desde hace unos 50 años; porque huían de la violencia provocada por el conflicto armado, etc. Actualmente las congregaciones religiosas ya no controlan oficialmente los resguardos, sino que el Estado colombiano, desde la Constitución de 1991, les ha permitido construir su autogobierno. Pero siguen llegando muchos indígenas a Medellín, ya sea huyendo aún del conflicto armado, porque van a estudiar a la universidad, o bien porque van a buscar trabajo, especialmente los emberas de los resguardos cercanos, que se dedican a una gran variedad de empleos, desde chamanes dedicados a la medicina tradicional (que tiene bastante éxito entre las clases de estrato medio y alto de Medellín), a personas que trabajan en la construcción, o en el «rebusque», es decir, que tratan de buscarse la vida vendiendo desde artesanías a cualquier cosa, o incluso mendigando. Estas actividades provocan que estas personas pertenezcan a las clases sociales más bajas de la ciudad.

Esta heterogeneidad da como resultado que en el cabildo Chibcariwak se encuentre una gran diversidad de etnias y situaciones, pero aún así sigue siendo un punto de encuentro de primer orden entre los indígenas que viven en la ciudad. Sus motivos para acercarse al cabildo pueden ser tanto reivindicativos, como de

interés material (el cabildo da los avales para que los indígenas puedan acceder a la cobertura médica y educación gratuita que les corresponde por ley). En cualquier caso, por el hecho de vivir en la ciudad, la identidad indígena de estas personas es puesta en duda, tanto por parte de las instituciones del Estado, como de las propias organizaciones indígenas, como es el caso de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), que es la organización indígena que opera en el departamento.

1.2. Objetivos de la investigación

Básicamente esta investigación trata de identificar cómo se construye la categoría identitaria “indígena”, así como el discurso indigenista que la legitima. No se trata, pues, de hacer un trabajo *sobre* los indígenas que viven en la ciudad de Medellín, para después explicarles qué problemas tienen o cómo son. Arturo Escobar nos muestra cómo desde la Antropología, así como desde todas las ciencias sociales, el investigador ha experimentado su trabajo pretendiendo mantenerse apartado del mundo físico con el fin de ser imparcial y objetivo, lo cual implicaba considerar a las personas que estaba estudiando como objetos. Esta lógica es propia de Occidente, que ha creado un mundo dividido en dos: un campo de meras representaciones y un campo de lo real; exhibiciones, por un lado, y una realidad externa, por el otro. Tal régimen de orden y verdad constituye la quintaesencia de la Modernidad, reflejando una posición objetivista y empiricista que dictamina que el Tercer Mundo y su gente existen “allá afuera”, para ser conocidos mediante teorías e intervenidos desde el exterior (Escobar, 1999: 39-40).

Así pues, el “objeto de estudio” real de esta tesis es la colonialidad del poder, entendida como la lógica que construye el colonialismo, es decir, las relaciones de dominio y explotación que ejercen unos seres humanos sobre otros. Para que esta colonialidad se dé, se elabora una serie de discursos que tienen la categoría de verdad, como el discurso indigenista que se aplica sobre personas a las que se les atribuye una serie de características concretas. Esto es posible porque, para que sistema-mundo moderno/colonial funcione, no hace falta sólo que hayan relaciones de dominio y explotación a nivel socio-económico, sino que hace falta también una colonialidad epistémica, la imposición de un régimen de verdad único, que igualmente ejerce estas relaciones de dominio sobre las personas a través de la creación de unas representaciones identitarias que las seres humanos físicas han de imitar para poder tener un significado en el mundo.

Pero los seres humanos nunca llegan a poder imitar a la perfección estos modelos, sino que sus prácticas cotidianas se enfocan en conseguir sobrevivir y pervivir, prácticas que construyen a partir de los condicionantes del entorno donde viven, y de su propia historicidad, es decir, lo que le han enseñado (Fernández-Martorell,

2008). Muchas veces, estos objetivos de sobrevivir y pervivir les lleva a romper con la representación que se les ha dicho que han de imitar. Por eso a los indígenas que viven en la ciudad, que lo hacen para poder sobrevivir, se les acusa de perder su identidad. Esta fue la primera inquietud que me llevó a preguntarme qué pasaba con estos indígenas: si la identidad es algo que construimos nosotros mismos a través de nuestras prácticas y discursos, ¿por qué se les pone su identidad en duda por el hecho de vivir en la ciudad? Por eso no puedo decir que esta tesis versa *sobre* estas personas, sino sobre los discursos que les obligan a comportarse de una manera determinada, y que si no cumplen con ellos, hay actores como el Estado o las organizaciones indigenistas, que los rechazan y los discriminan.

En definitiva, para determinar estas relaciones epistémicas de dominación, me he marcado tres objetivos para esta tesis:

1. Determinar quién, o más bien, desde dónde se elaboran estos discursos que determinan la categoría identitaria “indígena”, y por lo tanto determinan cuál es la forma correcta de serlo.
2. Determinar cómo funciona la colonialidad epistémica en el discurso indigenista para provocar que a los indígenas que viven en la ciudad se les cuestione su “autenticidad” identitaria.
3. Determinar si las organizaciones cercanas a estos indígenas de Medellín, la Organización Indígena de Antioquia y el cabildo Chibcariwak, realmente están trascendiendo la Modernidad, o más bien son cómplices de ella y reproducen las dinámicas de dominio y explotación de la colonialidad del poder.

Para responder estas cuestiones, primeramente expongo las bases teóricas sobre las que sustento la investigación, lo que se conoce como el enfoque Modernidad/Colonialidad y pensamiento decolonial. Este enfoque teórico ha sido desarrollado por autores latinoamericanos, como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez o Catherine Walsh, entre otros, siendo un grupo heterogéneo de pensadores, sin pretensiones de crear un cánón teórico

homogéneo. Se puede sintetizar esta base teórica diciendo que lo que se pretende desde este enfoque desvelar las relaciones de dominio y explotación que se esconden bajo el discurso progresista y aséptico de la Modernidad, es decir, que la colonialidad es la cara oculta de la Modernidad.

En el siguiente capítulo haré un análisis histórico de cómo se ha construido la categoría identitaria “indígena”, dividiéndolo en tres bloques: la época colonial o de administración del Imperio español, la época republicana o de administración de Estado-nación colombiano, y la actual etapa de neoliberalismo-multicultural que se impone definitivamente tras el fin de la Guerra Fría. En las tres etapas, los discursos que se hacen para legitimar las políticas que se efectúan sobre los indígenas son diferentes, y también en cada etapa se producen resistencias por parte de los indígenas ante su situación subalterna.

Seguidamente me centraré ya en el trabajo de campo, y primero haré un análisis del discurso que hace la Organización Indígena de Antioquia, además de desentrañar qué maneras de proceder tiene para implantarlo. Para ilustrar ese enfoque utilizo la expresión de Charles Hale de “indio permitido”, que explicaré más adelante.

En el capítulo que titulo “indio no-permitido”, explico cómo viven los indígenas en la ciudad de Medellín, centrándome primero en los motivos porque abandonaron sus comunidades. Seguidamente describo los diferentes grupos indígenas que se han formado en la ciudad, que no tienen por qué coincidir con una filiación étnica, y después explico cómo funciona el cabildo indígena Chibcariwak de Medellín, que actúa como aglutinador de estos indígenas que viven dispersos en la ciudad.

Finalmente en las reflexiones finales – no llamo a este capítulo “conclusiones” porque en realidad no concluyo nada – doy respuesta a los tres objetivos que me marco en esta tesis. Pero antes de entrar en materia, paso a describir los aspectos metodológicos de este trabajo.

1.3. Aspectos metodológicos

Mi investigación inicial, que estuvo ligada a una beca FPI que me concedió el Ministerio de Educación y Ciencia, no estaba orientada hacia el indigenismo, sino hacia los estudios de género y estudios sobre migración, tomando como sujetos de estudio a las mujeres colombianas que vivían en Barcelona procedentes de la ciudad de Medellín. Es por eso que viajé a esa ciudad en enero de 2008, y que mi tesis del DEA estuvo enfocada en las representaciones de la mujer en esa ciudad⁷. En este trabajo observé ya la dinámica de la creación de representaciones identitarias para condicionar el comportamiento de las personas, en este caso las mujeres. Pero también me di cuenta que el objetivo que me había marcado – explicar cómo cambiaban dichas representaciones cuando estas mujeres migraban a Barcelona – era demasiado ambicioso e inabarcable. En esa primera estancia de tres meses en Medellín, conocí a un chamán uitoto, Romualdo Román, que empezó a introducirme en el mundo de las plantas de poder, es decir, el ambil (tabaco), el mambe (hoja de coca) y el yagé. De esta manera descubrí que en Medellín vivían indígenas, y que también sobre ellos se habían ideado representaciones o imaginarios que determinaban cómo debían comportarse para mantener su “autenticidad”, de una forma similar que pasaba con las mujeres. De esta manera decidí hacer un cambio de investigación, ya que los sujetos de estudio eran más fáciles de delimitar, y también debido a la inquietud que me producía el observar que se les ponía en duda su “autenticidad” indígena por vivir en la ciudad, como si ellos no fueran los que decidían cómo construir su propia identidad.

El sujeto de estudio quedó delimitado a las personas que estuvieran adscritas al cabildo Chibcariwak de Medellín, que eran aproximadamente 2500 personas, población suficiente para observar qué prácticas sociales compartían para mantener algo que según el discurso indigenista es imposible: la identidad indígena dentro de la ciudad. Si bien hay otros cabildos en Medellín, como un cabildo inga, otro muy minoritario de la etnia pastos-quillacinga, y finalmente el cabildo universitario, todas estas personas estaban también adscritas al

⁷El trabajo se llama *Eva vs. María. Imaginarios femeninos en la ciudad de Medellín, Colombia*.

Chibcariwak, ya que éste último cabildo está autorizado a firmar certificados para que los indígenas puedan acceder a la educación y sanidad gratuitamente.

El trabajo de campo propiamente dicho lo empecé en julio de 2008, en el que estuve un mes en la ciudad. En ese momento empecé los contactos tanto con el cabildo Chibcariwak como con la Organización Indígena de Antioquia, grabando una serie de entrevistas destinadas a identificar los temas que más preocupaban o más importancia daban estas personas. A partir de estas entrevistas preliminares, diseñé un modelo de entrevista que la dividí en seis bloques:

1. Presentación de la persona
2. Historia de vida: Hacía preguntas sobre su vida en la comunidad, el motivo por el cual migró, cómo le afectó eses cambio en su vida, cómo habían variado sus hábitos, y cómo eran sus relaciones tanto con los otros indígenas, como con la población mayoritaria.
3. Preguntas sobre la identidad: qué significaba para la persona ser indígena, quién podía serlo, cómo mantenía las costumbres en la ciudad, y cómo las transmitía a los hijos. Este bloque estaba más bien destinado a sondear cuál era el discurso que elaboraba la persona sobre la identidad indígena.
4. Preguntas sobre la organización a la que pertenecía: normalmente era el cabildo Chibcariwak, pero si esa persona pertenecía a la Organización Indígena de Antioquia, u a otro cabildo, también preguntaba por ello. Básicamente era saber cómo funcionaba la organización, qué impresión tenía de ella, y qué conflictos existían.
5. Preguntas sobre temas sociales: aquí dejaba el tema indígena, y preguntaba sobre temas generales, como el trabajo, la drogadicción, violencia doméstica, alcoholismo, política, etc.
6. Finalmente preguntaba si quería añadir alguna cosa más.

Estas entrevistas las realicé durante todo el trabajo de campo, que fue en tres etapas más: de enero a septiembre de 2009, de enero a julio de 2010, y de enero a

marzo de 2011. En total realicé 107 entrevistas, y también un buen número de charlas informales.

Paralelamente participé en la dinámica cotidiana del cabildo, como en las asambleas, las reuniones de junta, talleres que realizaban, fiestas etc. Dentro del cabildo funcionaban varios programas, como el de gente mayor (evitaban decir “tercera edad”), el de jóvenes, o el programa de “Género, Familia y Cultura”. Asistí a varias de las reuniones que hacían, pero con quien tuve la relación más estrecha fue con este último, que coloquialmente le llamaban el “Grupo de Mujeres”. De hecho, mis principales informantes pertenecía a ese grupo, aparte de ser el que más cosas hacía por la comunidad: se desplazaban a los barrios donde había indígenas y dialogaban no sólo con las mujeres, sino con todos aquellos que quisieran acudir, presentando propuestas a la Alcaldía de Medellín para mejorar la situación de las mujeres indígenas en la ciudad. También los domingos por la mañana hacían un taller para tejer con chaquira, donde también participé, ya que una de las componentes de ese grupo, Yojaina (indígena wayúu y licenciada en sociología), me dijo que si quería hacer entrevistas a las mujeres, tendría que aprender a tejer. Así que lo hice. La idea principal que tenía en mente era que, si quería que esas personas se abrieran hacia mí, un extraño, para que me contaran su vida, lo primero que tenía que hacer era integrarme en la vida de esas personas, ayudando en lo que pudiera en el cabildo – y en especial al grupo de mujeres, con el que tuve muy buena sintonía – y participando en las charlas, reuniones (siempre que me dejaban), talleres, movilizaciones y protestas que organizaban. También ayudó mucho el hecho de que me interesé por el tema del chamanismo, que lo consideraba como algo diferente a mi trabajo de campo. Asistí a varias tomas de yagé que organizó el taita Romualdo Román el cual se convirtió en mi maestro en el aprendizaje de este saber ancestral.

Tras cada día de trabajo de campo recogía los datos observados en un “diario”, que en realidad era hacer una “ficha de Observación” de cada evento al que asistía u ocurría, independientemente de si lo gravaba o no. La ficha se estructuraba de la siguiente manera:

1. Fecha, hora y lugar: considero que es importante llevar un orden en la realización del trabajo de campo, ya que no se recogen igual los datos el primer día que cuando se lleva seis meses.
2. Descripción lugar: geografía, símbolos, colores, espacios, clima, etc.
3. Descripción población: quiénes, cuántos, edades, formas de actuar, de vestir, relacionarse, diferencias de género, etc.
4. Descripción de lo que pasa: qué hacen, cómo, qué se dicen, cómo te lo explican, etc.
5. Experiencia personal: quizás es el punto al que daba más importancia, ya que considero que es a partir de esas impresiones e inquietudes que se contruye la teoría.

Una vez acabado el período del trabajo de campo, a partir de marzo de 2011, inicié el proceso de analizar los datos para codificarlos. Para ello me basé en la teoría fundamentada de Anselm Strauss y Juliet Corbin (2002), y utilicé el programa informático “Atlas.ti”. La idea básica de esta metodología es poder ordenar los datos cualitativos de manera que se puedan extraer conceptos y categorías, a la vez que al estar codificados son de fácil acceso a la hora de escribir. Primero empecé con un microanálisis, que es una lectura muy minuciosa y detallada de las entrevistas para identificar los diferentes conceptos y agruparlos en categorías. El programa informático permite señalar los tramos de entrevista donde se dé un dato relevante y darles un código; permite relacionar esos diferentes tramos con otros, e incluso relacionar códigos entre sí; y por último permite escribir memorandos, que es una reflexión o aclaración sobre el dato escogido, y relacionarlo con él. El programa permite seleccionar todos los datos y memorandos que se han relacionado a un código. Es un trabajo laborioso, pero a la hora de escribir va muy bien para localizar datos. Nada más acabar el análisis y la codificación de los datos, pasé a escribir un texto donde exponía todas las problemáticas que tenían los indígenas que viven en la ciudad, texto que sirvió de base para posterior escritura de la parte etnográfica de la tesis.

Paralelamente al trabajo de campo y al trabajo de análisis, fui trabajando el desarrollo teórico de la tesis. A partir de las inquietudes que me surgían, buscaba bibliografía, y preguntaba a los compañeros del Instituto de Estudios Regionales – INER – de la Universidad de Antioquia con el cual trabajaba⁸. Ahí es cuando descubrí a los teóricos del enfoque colonial, de los cuales hablaré en el apartado de las bases teóricas. Pero de todas maneras, el momento que trabajé más profundamente la teoría fue tras el proceso de análisis y codificación de los datos. Entiendo que el enfoque teórico ha de dar una explicación a las problemáticas que han surgido tras el trabajo de campo, y no al revés. El enfoque teórico de la modernidad/colonialidad me ayudo a interpretar los datos extraídos en el trabajo de campo.

Finalmente en el proceso de escritura siguió el camino contrario al que he llevado en el proceso de análisis. Si en éste último partía de los datos para construir teoría, en la estructura de la tesis, como ya he explicado antes, primero entro a explicar las bases teóricas, después la construcción de la categoría identitaria indígena a los largo de la Historia, seguidamente el discurso y el funcionamiento de la Organización Indígena de Antioquia, para finalmente explicar cómo los indígenas que viven en Medellín generan prácticas para seguir siendo identificados como tales.

⁸Una de las exigencias para realizar las estancias fuera de España cuando tenía la beca FPI era la de ser acogido por una universidad o centro de estudio que garantizase que estaba realizando el trabajo de campo.

2. BASES TEÓRICAS: COLONIALIDAD Y PENSAMIENTO DECOLONIAL

Las relaciones de producción capitalistas y el modo de vida liberal se han impuesto en todo el mundo como las formas *naturales* de vida social. Las teorías decoloniales o enfoque modernidad/colonialidad denuncian tal imposición, y ponen en cuestión los pilares económicos, políticos, epistemológicos e identitarios del sistema-mundo moderno/capitalista⁹. La idea central de este enfoque es que no entiende la modernidad como un fenómeno europeo autogenerado que posteriormente se extiende, o se intenta extender, al resto del mundo, sino como un fenómeno global basado en relaciones de dominio y explotación que se inicia con la invasión de América a finales del siglo XV. El Nuevo Continente aportó a Europa una mano de obra barata y una serie de recursos naturales, tanto agrícolas como minerales (especialmente oro y plata), sin los cuales hubiera sido imposible el desarrollo de la modernidad. América también proporcionó una variedad de culturas, en contraposición a las cuales Europa se auto-concibió como el patrón de la humanidad, portadora de una religión, una razón y una civilización superiores encarnada por los europeos (Coronil, 2000: 93). Al auto-proclamarse como patrón epistemológico de la humanidad, las élites occidentales clasifican el resto de seres humanos y culturas en base a un eje cuyos parámetros son “superior” e “inferior”. El polo “superior”, obviamente, es ocupado por la “civilización occidental”, con lo que el resto de civilizaciones y/o culturas son implícita o explícitamente, “inferiores”. Es decir, desde la epistemología occidental se construye el patrón clasificatorio de la humanidad, y además esa misma epistemología occidental se coloca en la cúspide de esa clasificación. De esta manera quedan justificadas, y sobre todo ocultas, las relaciones de dominio y explotación que caracterizan el sistema-mundo moderno/capitalista¹⁰. Este tipo de relación es lo que se concibe como colonialidad.

⁹ Esta línea teórica se basa en la concepción de Immanuel Wallerstein del capitalismo como un sistema-mundo, es decir, un “todo” orgánico e interconectado, y no como una serie de realidades aisladas. Todas las cuestiones socio-políticas, económicas, epistemológicas, culturales, etc., se han de tratar teniendo en cuenta esta interconexión.

¹⁰ Es cierto que el capitalismo entendido como relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, es anterior a la invasión de América. Aníbal Quijano dice que nació en los siglos XI-XII, en algún lugar en la región meridional de las penínsulas ibéricas y/o itálicas, es decir, en el mundo islámico. Pero entonces sólo era una forma más de relación laboral, y no articulaba

La colonialidad hace referencia a la lógica del colonialismo, a las relaciones de dominio y explotación que necesita la modernidad para expandirse. Esta lógica ha quedado oculta en la gran mayoría de estudios económicos, sociales, políticos e incluso filosóficos, occidentales, incluidos los denominados postmodernistas. Foucault en *Vigilar y castigar* (1976) hace un excelente estudio sobre cómo funciona el poder disciplinario que caracterizan a las sociedades e instituciones modernas, y sitúa su nacimiento a finales del siglo XVIII y principios del XIX, es decir, con la Ilustración. Ramón Grosfoguel (2012b) critica esta visión eurocéntrica, y defiende que fue la colonialidad la que dio origen a este tipo de poder disciplinario, que el autor relaciona con el racismo. Lo que ocurre es que el sistema-mundo moderno/colonial divide el planeta en zonas de centro y de periferia, o zonas de ser y no-ser¹¹. Desde este punto de vista, no hay países desarrollados o subdesarrollados, sino que ambos desarrollan la modernidad, pero con roles diferentes. Lo que llamamos Tercer Mundo no es algo objetivo que existe por sí mismo, sino que es un “invento” (Escobar, 1998). Es decir, que la clasificación mundial entre un Primer Mundo “desarrollado” y un Tercer Mundo “subdesarrollado” – el Segundo correspondía al bloque comunista, que ya no existe –, es en realidad un recurso discursivo que justifica las relaciones de dominio y explotación que caracterizan la modernidad y oculta la división geopolítica del sistema mundo-moderno, división necesaria para su funcionamiento. Así pues, la modernidad no es un proceso histórico que superará la colonialidad, sino que precisamente es la modernidad la que necesita y reproduce la colonialidad. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad. La colonialidad sería la cara inversa e inevitable de la “modernidad”, su cara oculta, similar a la parte de la Luna que no vemos cuando la observamos desde la Tierra (Mignolo, 2003: 82).

estructuralmente todas las demás formas de organización y control de trabajo. Es a partir de que se convierte en un sistema-mundo, con la invasión y saqueo de América, que el capital se consolida y obtiene la predominancia mundial, convirtiéndose en el eje alrededor del cual todas las demás formas de trabajo y producción fueron articuladas para los fines del mercado mundial (Quijano, 2000: 220).

¹¹ A modo de pequeña explicación, las zonas de centro/ser son aquellas donde los sujetos son racializados como seres superiores, y viven en situación de privilegio racial, mientras que en las zonas de periferia/no-ser, los sujetos son racializados como seres inferiores y viven opresión racial. Es importante insertar la cuestión de la colonialidad del ser, ya que esta distinción permite darse cuenta que la división centro/periferia no es sólo geográfica, sino que abarca ámbitos como el epistemológico y el identitario incluso.

La lógica de la colonialidad funciona a diferentes niveles. Walter Mignolo (2003) distingue tres, lo que él llama la triple dimensión de la colonialidad, que son los niveles que trataré: la colonialidad del poder, que se refiere a los ámbitos político y socio-económico, y que correspondería a las relaciones racistas, clasistas y sexistas que se producen desde el sistema-mundo capitalista; la colonialidad del saber, que abarca el ámbito epistémico-filosófico, y que correspondería formas eurocéntricas de construir conocimiento; y la colonialidad del ser, que abarca el ámbito subjetivo-identitario, y que correspondería a la occidentalización de los estilos de vida. Hay muchas más “colonialidades”, como la colonialidad de la Naturaleza, introducida por Catherine Walsh, en la que denuncia la interpretación de la Madre Tierra como una materia prima susceptible de ser explotada para la producción de bienes en el mercado internacional, y la universalización obligatoria de tal concepción (Walsh, 2009), o la colonialidad estética, categoría utilizada recientemente por Walter Mignolo (2010), y que la entiende como el control de la *aisthesis* (sentimientos, afectos, emociones) que conforman el arte desde que Kant escribiera *Lo Bello y lo Sublime*. También existe una colonialidad del género, aspecto trabajado por autoras como María Lugones (2008), Ochy Curiel (2009) o Zurma Palermo (2011) entre otras. Estas autoras denuncian que existen las mismas relaciones de dominación epistémica por parte de las feministas occidentales hacia las mujeres del “Tercer Mundo”, ya que se autoproclaman como la forma correcta de “ser mujer”. Esto provoca la presunción de que las “mujeres” son un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos, sin importar clases sociales ni diferencias culturales, con lo que la noción de género, o incluso de patriarcado, puede aplicarse de forma universal. En palabras de Chandra Mohanty:

se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo, que a su vez produce la imagen de una “mujer promedio del tercer mundo”. Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). Esto, sugiero, contrasta con la auto-representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones (Mohanty, 2008: 126).

Por otro lado, hay autores, como Aníbal Quijano (1992), que fue quien acuñó el término de “colonialidad del poder” (que no la idea), que defiende, como marxista

que es, que sólo existe esa categoría. En este sentido entiendo que tales categorizaciones no se pueden utilizar como una taxonomía o clasificación cerrada donde encajar los diferentes aspectos de la colonialidad, sino que hay que tratarlos como enfoques, ya que en sí la colonialidad es una matriz donde todos estos aspectos funcionan a la vez.

De todas maneras, Aníbal Quijano es una figura fundamental en este movimiento, ya que muestra que la dominación y explotación económica del norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial que se constituye en el siglo XVI, justificando la superioridad jerárquica del europeo sobre el no-europeo. Esta relación horizontal entre poder-saber-ser ya fue expuesta por Foucault, cuando dice que el poder no es únicamente represivo, ya que eso lo haría excesivamente evidente. Lo que hace que el poder sea tan efectivamente aceptado es que circula, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; así pues hay que considerarlo más como una red reproductiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (1999b: 48). Para Antonio Gramsci, al contrario que la mayoría de marxistas, también estaba claro que la clase dirigente refuerza su poder material con formas muy diversas de dominación cultural e institucional, mucho más efectivas que la coerción, en lo que él llamaba hegemonía. Para Gramsci, si se quiere subvertir el orden social existente era necesario cimentar una hegemonía alternativa, que comprendería no sólo nuevas propuestas económicas y políticas, sino también nuevas propuestas intelectuales y culturales (Rodríguez, Seco, 2007:3). Lo que ocurre con ambos autores es que no trascienden la idea eurocéntrica de buscar un único modelo universal para salir de lo que aquí denomino modernidad/colonialidad, en vez de reconocer la pluri-versalidad del mundo. En definitiva, debemos entender que el capitalismo no es sólo un sistema económico, sino que es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos, epistemológicos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema. Por eso es preferible referirse a este sistema como “modernidad”, para no inducir a confusión.

Antes de pasar a describir esta triple dimensión de la colonialidad me detendré un momento en explicar las influencias y la historia de este movimiento teórico, así como del concepto de sistema-mundo moderno acuñado por Wallerstein.

2.1. Influencias e historia del Enfoque Modernidad/Colonialidad

Cuando se habla de teóricos decoloniales o de enfoque Modernidad/Colonialidad se hace referencia a un grupo muy heterogéneo de pensadores latinoamericanos mayoritariamente, que se enmarcan en la línea de los llamados estudios postcoloniales, es decir, una línea de investigación crítica hacia la hegemonía occidental, cuyos miembros son originarios de países del llamado Tercer Mundo y que escriben desde una perspectiva no-eurocéntrica, es decir, escriben desde la diferencia colonial. Tales pensadores han creado toda una serie de conceptos y categorías de análisis que buscan construir epistemologías diferentes a la occidental-ilustrada, lo que Boaventura de Sousa Santos llama “epistemologías del sur”. Entre los intelectuales de esta corriente encontramos sociólogos como Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos o Silvia Rivera Cusicanqui, semiólogos como Walter Mignolo, pedagogos como Catherine Walsh, antropólogos como Arturo Escobar, Rosalva Aída Hernández Castillo, Liliana Suárez, Mercedes Olivera, Mónica Espinosa o Fernando Coronil, filósofos como Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones o Nelson Maldonado-Torres, e incluso juristas como Libardo José Ariza. De hecho, la heterogeneidad de este conjunto de pensadores es tal que no hay consenso a la hora de darles un nombre. Walter Mignolo habla abiertamente de esta corriente como Grupo o Proyecto Modernidad/Colonialidad, mientras que Ramón Grosfoguel desmiente que exista tal grupo. Es más, asegura que es una ficción que exista, y que lo que existe en realidad es una red muy débil y heterogénea, donde existen grandes diferencias. Él insiste en que hay que destruir esa imagen de “grupo”, entendida como conjunto de personas que piensan de forma similar.

El punto de inicio de esta “red” interdisciplinaria se considera que es el congreso celebrado en 1998 en la Universidad Central de Venezuela en Caracas, y publicado por CLACSO en el año 2000 titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander organizó el evento e invitó a varios investigadores latinoamericanos de diversas ramas de las ciencias sociales, como Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel o Fernando Coronil, la mayoría de ellos afincados en universidades

norteamericanas. Ese mismo año en Binghamton, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes organizan otro congreso internacional titulado *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a postdisciplinary dialogue*, donde son invitados Quijano e Immanuel Wallerstein, repitiendo también Enrique Dussel y Walter Mignolo. Es cierto que hacía unos años que Aníbal Quijano había acuñado ya el término de “colonialidad del poder” (Quijano, 1992), y que Enrique Dussel llevaba ya tiempo criticando el etnocentrismo académico que se sufría en América Latina, catalogando como mito la clásica evolución del saber Grecia-Roma-Cristianismo-Europa (Dussel, 1994). En una línea similar a los dos anteriores se movía también Walter Mignolo, que en 1995 publica *The Darker Side of Renaissance*, o Arturo Escobar que en 1996 critica conceptos como “desarrollo” o “Tercer Mundo” catalogándolos de inventos discursivos para justificar el nuevo tipo de colonialidad que sufre América Latina desde la Segunda Guerra Mundial (Escobar, 1998). Pero es a partir de este congreso en Caracas que empieza a haber una puesta común de las diferentes teorías que estos pensadores manejaban, y que se articulaban en torno a la idea de que la modernidad y la colonialidad son las dos caras de una misma moneda.

A partir de estas primeras experiencias se inicia una dinámica de conferencias y reuniones que asientan las bases teóricas de este movimiento: en el año 1999 Santiago Castro-Gómez y Óscar Guardiola-Rivera organizan desde el Instituto *Pensar* de la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá el Simposio Internacional *La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*, y junto a Carmen Millán de Benavides editan ese mismo año *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Tales eventos hacen que Ramón Grosfoguel invite a ambos investigadores al año siguiente a Boston con motivo de la edición del número 24 del *Political Economy of the World-System*. Fruto de este encuentro fue el libro editado en 2002 por Grosfoguel y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century*, donde ya se plasma explícitamente el acercamiento entre el análisis del sistema-mundo y las teorías latinoamericanas sobre la colonialidad.

La siguiente reunión fue en el año 2002 organizada por Catherine Walsh en Quito y de la que se edita *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del*

conocimiento y colonialidad del poder. Desde entonces las reuniones se repiten anualmente, en ocasiones más de una, hasta el año 2008, cuando Walter Dignolo y Arturo Escobar editan *Globalization and the decolonial option*. En este momento, las divergentes líneas de pensamiento de los diferentes autores hicieron que cesaran estas reuniones. Entre ambas fechas destacan la edición de *Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire* por parte de Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar, correspondiente a la reunión que se hizo en 2004 en la Universidad de Berkeley, o el editado en 2007 por Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*.

Por otro lado, también han ido surgiendo en América Latina pensadores que, si bien no participaron directamente en estos congresos, sí que han compartido sus ideas y las han enriquecido. Este es el caso de Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga de la etnia aymara, que se ha mantenido al margen de este “grupo”, y que incluso lo ha criticado por ser excesivamente elitista. También otros autores como Libardo Ariza, Eduardo Restrepo, Mónica Espinosa, entre muchísimos otros, están basando sus investigaciones en este enfoque.

2.1.1. Influencias: teoría de la dependencia y postcolonialismo

Los antecedentes y fuentes de esta red de pensamiento son varias: el postestructuralismo, en concreto la figura de Michel Foucault, los estudios postcoloniales iniciados por Frantz Fanon y Edward Said, la teoría de la dependencia que se postuló contra las políticas desarrollistas norteamericanas en los 70, y sobre todo el enfoque “sistema-mundo moderno” de Immanuel Wallerstein, el cuál desarrollaré en un capítulo aparte; todo esto sin olvidar las influencias marxistas de todos estos investigadores, así como la importancia que dan a las epistemologías no-occidentales, o “epistemologías del sur”, como las denomina Boaventura de Santos Sousa. Este es un punto básico en las propuestas teóricas de estos investigadores: la epistemología ilustrada-occidental no es la única forma de interpretar el mundo. La imposición de una única forma de conocimiento posible responde a las mismas relaciones de dominio y explotación colonialistas que mueven la economía capitalista y las políticas neoliberales, las cuales se presentan también como las únicas formas viables tanto de hacer

economía como política. En este sentido, podemos decir que los antecedentes de estos teóricos son todos aquellos y aquellas ideólogos que desde el siglo XVI hasta nuestros días resisten la imposición del pensamiento único occidental, desde Guamán Puma de Ayala al Subcomandante Marcos.

Teoría de la dependencia

En 1949, el presidente de Estados Unidos, Harry Truman, proclamaba que la humanidad estaba en disposición de acabar con la miseria del mundo mediante un programa de desarrollo que crearía las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (Escobar, 1999: 33-34). En pocas palabras, una vez superada la tesis de la excepcionalidad europea y de la superioridad racial con la derrota del nazismo, la modernidad debía ser encarada como un fenómeno universal que tuviera como modelo a los Estados Unidos.

Esta hegemonía norteamericana dio paso a nuevas políticas sobre los países que a partir de entonces se iban a denominar “Tercer Mundo”, lo cual obligaba también a reconfigurar las formas de producir conocimiento. Hasta 1945 las Ciencias Sociales se basaban en la separación departamental de saberes creada a partir de la Ilustración. La ideología liberal defendía que la modernidad estaba dividida en tres esferas: el mercado, el estado y la sociedad civil. Se consideraba que las tres esferas funcionaban con diferentes lógicas, por lo tanto lo mismo debía pasar en la esfera intelectual. Así pues el mercado fue estudiado por los economistas, el Estado por los politólogos y la sociedad civil por los sociólogos. Estas tres disciplinas se alejaron de la Historia en el sentido que lo que se buscaba era “demostrar” que estas esferas de la vida estaban regidas por leyes universales e inapelables. De ahí que pasaran a ser disciplinas nomotéticas, es decir, disciplinas en busca de leyes científicas, en oposición a la disciplina idiográfica de las Historia (disciplina basada en la singularidad del fenómeno social). El discurso que utilizaron fue, que para evitar los prejuicios, lo mejor era basarse en datos cuantitativos, y era más probable encontrarlos en sus países de origen que no fuera

de ellos. Esto unido a la aceptación de leyes generales reguladoras del comportamiento, hacía que careciera de importancia el lugar donde los fenómenos eran estudiados, con lo que sus conclusiones eran válidas para todo lugar y todo momento (Wallerstein, 2005: 8). A estas disciplinas se añadió la Antropología, que se dedicó al estudio de pueblos que estaban bajo el dominio colonial, y que eran considerados “primitivos”, es decir, que estaban en una fase histórica “anterior” a la que vivían los europeos.

Con el cambio de hegemonía también se produce un cambio en las formas de dominio geopolítico y también epistémico. A partir de 1945 ya no era necesario tener académicos que estudiaran textos taoístas o las estructuras familiares de los pueblos bantúes, sino académicos que estudiaran el surgimiento del Partido Comunista Chino o de los movimientos nacionalistas africanos. Así se originaron los “estudios de área”, donde se conciliaban estudios geográficos y culturales con las pretensiones nomotéticas de los economistas, sociólogos y politólogos. El concepto que sirvió de eje conductor fue el de “desarrollo” (Wallerstein, 2005: 11). Así es como surge toda una literatura científica y toda una serie de políticas internacionales, promovidas desde la ONU, conocidas como “desarrollismo” o “teoría del desarrollo”, cuyo objetivo era conseguir que los pueblos indígenas americanos, africanos y asiáticos “alcanzaran” a los europeos.

La característica principal de esta literatura era la de concebir el desarrollo como una adopción de normas de conducta, actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna, caracterizada por la búsqueda de la productividad máxima, la generación de ganancias y la creación de inversiones que llevaran a la acumulación permanente de las riquezas por parte de los individuos y, en consecuencia, de cada sociedad nacional. En sí esto no es nada nuevo, ya que todos estos valores son constitutivos de la modernidad europea y de las ciencias sociales desde Descartes y Kant. Lo que sí es nuevo, al menos en apariencia, es la voluntad de acabar con las clasificaciones raciales que legitimaban el colonialismo. Para llegar a ello era necesario que la población no-occidental del planeta abandonara sus formas de vida y de conocimiento, y adoptaran las de la modernidad, para poder igualarse a los europeos.

La obra de Walt Whitman Rostow, *Las etapas del crecimiento económico*, de 1961, es la referencia para entender todo este proceso. Este economista, asesor de Kennedy en la Casa Blanca y consejero de seguridad de Lyndon Johnson, definió todas las sociedades pre-capitalistas como tradicionales. Esta distinción era necesaria para justificar las políticas desarrollistas que los países que en aquel momento dominaban la economía mundial iban a imponer al resto del mundo, ya que éstos habían “despegado”, mientras que las sociedades “tradicionales” no. Con el “despegue” se refería a la Revolución Industrial en Inglaterra, Estados Unidos de la postguerra civil, a la Alemania de Bismark o al Japón de la Restauración Meiji. El desarrollo pasó a ser así un modelo ideal de acciones económicas, sociales y políticas interrelacionadas que sucedería en determinados países, siempre que se dieran las condiciones ideales para su “despegue” (Dos Santos, 1998: 3).

Este proyecto era claramente anti-comunista, ya que al mismo tiempo, la URSS asumió como tarea una modernización que extendió también más allá de sus fronteras, basada en la ideología marxista. Para Marx, la modernidad se identificaba con la revolución democrático-burguesa, la cual debía transformarse en una sociedad socialista. La URSS se erige, desde la III Internacional, llamada también la Internacional Comunista, como líder de esta modernización, intentando acaparar bajo su “protección” las diferentes revoluciones que surgían en América. Stalin impuso una visión del marxismo que acababa con la dialéctica hegeliana de su origen, y se acercaba más al positivismo, convirtiendo al régimen soviético en el modelo ideal a ser seguido por los nuevos regímenes revolucionarios. Los fundamentos de este modelo eran: crecimiento económico sustentado en la industrialización de base y sólo secundariamente en la industria de bienes de consumo; partido único o coalición de partidos democráticos populares, para dirigir las transformaciones revolucionarias; reforma agraria y distribución de la renta para asegurar una mayor igualdad social; cultura popular que valorizase el folklore, las manifestaciones del trabajo y la lucha revolucionaria (Dos Santos, 1998: 4). El problema es que esta Internacional consideraba que en América Latina aún persistía el feudalismo, así que antes de acabar con los males del capitalismo, estas sociedades habían de alcanzar los elementos básicos de una economía industrial moderna.

En este contexto surge en los años 60 la teoría de la dependencia, crítica con el desarrollismo y de carácter marxista, pero apartada de los postulados de la III Internacional. André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Raúl Prebisch, Vania Bambirra o Ruy Mauro Marini son sus principales teóricos, y se enfrentan a los desarrollistas argumentando que los países América Latina siempre han sido dependientes de las economías exteriores a ellos, tanto en la época de la Colonia, como en la actualidad con las repúblicas. Para superar el desarrollo, primero hay que cortar ese vínculo. También se enfrentan a los marxistas ortodoxos diciendo que el “feudalismo” latinoamericano es un mito, y un mito peligroso, ya que ha sido la excusa para el intervencionismo soviético, por encima de otros movimientos sociales de izquierda, que en ese momento surgían por todo el continente.

Las ideas centrales que los seguidores de la escuela de la dependencia defienden son: 1) el subdesarrollo está conectado de manera estrecha con la expansión de los países industrializados; 2) el desarrollo y el subdesarrollo son aspectos diferentes del mismo proceso universal; 3) el subdesarrollo no puede ser considerado como la condición primera para un proceso evolucionista; y 4) la dependencia, con todo, no es solamente un fenómeno externo sino que se manifiesta también en diferentes formas en la estructura interna (social, ideológica y política). En palabras de André Gunder Frank,

el desarrollo y el subdesarrollo económico son las dos caras de una misma moneda. Ambos son un resultado necesario y manifestaciones contemporáneas de contradicciones internas en el sistema capitalista mundial. El desarrollo y el subdesarrollo económicos no son simplemente relativos y cuantitativos, en el sentido de que uno represente más desarrollo económico que el otro; el desarrollo y el subdesarrollo económicos son relacionales y cualitativos, en el sentido de que son estructuralmente distintos aunque cada uno esté causado por su relación con el otro. Sin embargo, el desarrollo y el subdesarrollo son lo mismo, en el sentido de que ambos son el producto de una estructura económica y un proceso del capitalismo únicos, si bien dialécticamente contradictorios (Gunder Frank, 2006: 16).

Por otro lado, Raúl Prebisch, que en los años 50 fue Secretario Ejecutivo de la CEPAL, promoviendo políticas que él posteriormente criticó, acuña el concepto de centro-periferia. En él sostiene que el comercio internacional no consistía en un intercambio de pares, sin que hay unos países económicamente poderosos (los que conformaban el centro) que negocian en términos que favorecen el desvío hacia

ellos de la plusvalía de los países débiles (los que conformaban la periferia). Este enfoque contradecía a los economistas neoliberales, como Rostow, los cuáles seguían a pies juntillas los postulados de David Ricardo. Así pues, metodológicamente, los teóricos de la dependencia consideran que el subdesarrollo no es un estadio histórico, sino que es una forma de relación. Hay una división entre un centro económico, tecnológico y cultural y una periferia subordinada y dependiente, así como varias formas de semi-periferia (Dos Santos, 1998: 13). Esta es la base de la teoría de David Harvey sobre la geografía escalada del capitalismo, una forma de clasificación jerárquica de los países, un “norte” y un “sur” geopolítico, donde el “sur” ha de servir de proveedor de materias primas a las empresas multinacionales del “norte” (Harvey, 2004). Mediante la implantación de políticas neoliberales entre países de gran diferencia socio-económica, se llega a una globalización de la pobreza (Reinert, 2007).

En definitiva, el desarrollismo se había convertido en una certeza en el imaginario social. El modelo de desarrollo contenía desde sus inicios una propuesta inusitada: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados del Primer Mundo, un sueño que poco a poco se transformó en pesadilla. El desarrollo debe ser visto como un régimen de representación, como una “invención” que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó toda posible concepción de la realidad. Hoy en día el desarrollo y el mismo Tercer Mundo, entendidos como invento o discurso, están en vías de desmoronarse (Escobar, 1998: 13-14).

Para la mayoría de estos teóricos de la dependencia, la economía era la esfera privilegiada del análisis social, mientras que categorías como “género” o “raza” eran totalmente ignoradas, así como las dinámicas culturales. Esta es la característica que Aníbal Quijano añade a la teoría de la dependencia, basándose en Frantz Fanon y Aimée Cesaire, que las estrategias simbólico/ideológicas, así como las formas eurocéntricas de conocimiento, no son aditivas sino constitutivas de la economía política del sistema-mundo capitalista (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007: 19).

Después de la Segunda Guerra Mundial, y también en el marco del desarrollismo, se agudiza el proceso de descolonización, mediante el cual las grandes potencias vencedoras en la Guerra conceden la independencia a los territorios que tenían colonizados en África y Asia. La relación de explotación que las poblaciones colonizadas sufrían hizo que este proceso fuera, en muchas ocasiones, violento, como lo fue el caso de Argelia, documentado en la obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*. Fanon es de los primeros, junto a Amié Césaire, en hacer una crítica del colonialismo, en concreto el francés, deslegitimándolo y poniendo de relieve que no fue una empresa filantrópica destinada a sacar a las poblaciones extra-europeas de su primitivismo, sino que su objetivo fue la explotación tanto de los territorios como de la mano de obra. El colono ha hecho y sigue haciendo al colonizado: un ser deshumanizado e inferior al blanco. De ahí que Fanon reivindique la violencia como forma de liberación, para que el colono se vaya y así poder levantar un proyecto nacional diferente, sin imitar a Europa, es decir, sin aspirar a ser “civilizado” (Fanon, 1963: 291).

La principal característica de Fanon, y también del resto de postcolonialistas, es que ellos hablan desde la experiencia del “ser colonizado”, desde la posición de quien no detenta el saber, ni el poder, legitimado. Fanon expresa muy bien la idea, que más adelante desarrollarán los teóricos decoloniales, de la “colonialidad del ser”, cuestión que aborda en su obra *Piel negra, máscaras blancas* (1973). En este texto Fanon se plantea por qué el negro quiere parecerse al francés todo lo posible, e introduce la idea de “blanqueamiento”, no sólo en el sentido racial de la palabra (mejorar “la raza” emparejándose con blancos), sino como una forma de alienación de la cultura propia. Para ello hace hincapié en varios ejemplos de negros antillanos que han estudiado y tienen una profesión liberal, y que por ello no son considerados negros propiamente, ya que una de las características del negro es su salvajismo, su incapacidad de adoptar los valores civilizados. Si un negro consigue civilizarse, quiere decir que no era tan “negro” como aparentaba. Concluye que el negro es un “ser para otro”, es decir, que siempre actuará y se posicionará en relación al blanco. El negro “civilizado” queda entonces en una posición extraña: no es un salvaje, por lo tanto, no pertenece a su comunidad

originaria, pero tampoco se siente admitido del todo dentro del mundo del blanco, con lo que, para Fanon, en una sociedad colonizada toda ontología del ser es irrealizable (Fanon, 1973: 90). De hecho, afirma que el “negro”, como invención del blanco, sólo existe como objeto, como otredad, en una ambivalencia que es una especie de esencialismo bipolar. Se puede criticar a Fanon este exceso de esencialismo: basa su argumentación en que el negro es el reflejo de todos los miedos del blanco en una especie de identificación compulsiva, y eso no autoriza indefinidamente sus proyecciones. En definitiva, leer a Fanon es encontrarse cara a cara con una visión de la diferencia racial que destruye todos los mitos del modernismo.

Fanon es desde luego una inspiración para todos los investigadores de las excolonias europeas en Asia y África que, en los años 70 y 80, empiezan a plantear la cuestión de la colonización no sólo como algo meramente económico y político, sino también como una cuestión epistémica vinculada con el nacimiento de las ciencias sociales. Autores son Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Mohanty, Valentine Mudimbe, entre otros, argumentan que las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados (Castro-Gómez, 2005b: 20). Santiago Castro-Gómez o Arturo Escobar se basan sobre todo en el primero, Said, y su obra *Orientalismo* de 1979 para ejemplificar esta corriente.

La dominación imperial de Europa sobre las colonias de Asia y Oriente Medio durante los siglos XIX y XX no sólo se basó en la fuerza de las armas, sino también en la institucionalización de un elemento ideológico o “representacional”, la construcción de un discurso sobre el “otro” al que Said llamó *orientalismo*. En sí, el orientalismo sería una forma de construcción de conocimiento eminentemente esencialista: Oriente no es simplemente un lugar geográfico, sino que también es una idea, un discurso, que ha servido primero para que Occidente se defina en contraposición a esa imagen, y segundo, para imponer en esa región

(de Egipto hacia el Este, abarcando el mundo islámico, la India, China, Japón y el sudeste asiático) una administración de tipo colonial. En definitiva, el *orientalismo* es la forma que se han relacionado los europeos con Oriente, especialmente británicos y franceses.

Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. [...] Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración. [...] En pocas palabras, por el orientalismo, Oriente no fue (y no es) un tema sobre el que se tenga libertad de pensamiento o acción (Said, 2008: 21-22).

Partiendo de Foucault, Said sitúa históricamente la idea de Oriente en la literatura Occidental, desde Homero hasta la actualidad, descubriendo que tanto este Oriente como Occidente son ideas pensadas y construidas en oposición: Oriente siempre fue el negativo de Occidente. En el siglo XVIII, con la Ilustración y el colonialismo, se produce un cambio en esta relación: ya no bastaba que Oriente fuera para los occidentales su negativo, sino que esa idea se tenía imponer también para los “orientales”, sobre todo los de Próximo Oriente, los musulmanes. Así pues, Oriente fue “orientalizado” (Said, 2008: 25). El orientalismo fue un sistema para conocer Oriente, un filtro que sirvió para imponer ciertos estereotipos creados de hace tiempo en Europa, que se unió a la hegemonía que Occidente impuso en la zona, con lo que siempre habrá una ventaja basada en las ciencias surgidas de la Ilustración.

Said distingue tres dimensiones desde las que se ejerce la imposición del orientalismo: una epistemológica, otra metodológica y una última dimensión del ser. En la primera Said critica el mito de la distinción de saberes, es decir, la creación de un conocimiento erudito y neutro, separado de la situación sociopolítica. El erudito no puede sustraerse de la realidad de la que vive, y Said subraya insistentemente que siempre ha realizado su estudio en países colonizados. A partir de las ciencias supuestamente neutras, como la filología, se presenta a Oriente como origen del saber occidental (las lenguas semíticas o el

sánscrito aparecen como precursoras de las diferentes lenguas europeas), pero que se queda anclado en el pasado, cuestión que políticamente adquiere mucha importancia. La dimensión metodológica es la posición que el erudito adopta sobre lo que estudia. Como el oriental se quedó anclado en el pasado y no llegó a la plenitud racional del occidental, éste no puede hablar por sí mismo, con lo que el autor occidental se erige como su única voz y representante. Por último, la dimensión personal o del ser, estos eruditos, tanto científicos como literarios, lo que hacen es formar y estandarizar una serie de estereotipos culturales, provocando una demagogia orientalista. Se espera que el “oriental” cumpla con ciertas características predeterminadas que mostraban su retraso con respecto al “occidental”. La explicación que se dio fue una especie de determinismo biológico. Este orientalismo latente, como lo define Said, justificó la intervención de las potencias europeas en la administración de estas zonas geográficas, una represión político-moral que llega hasta la actualidad. Los orientales no saben organizarse, y por lo tanto necesitan de la superior racionalidad occidental para hacerlo. Oriente, así pues, es por sí mismo una entidad que constituía y justificaba la colonización europea de otros países, y que además de definir a un oriental sometido, también definía implícitamente a un hombre blanco dominador, con lo que ser un hombre blanco era una manera concreta de estar en el mundo, una manera de apoderarse de la realidad, del lenguaje y del pensamiento (Said, 2008: 304).

El interés que se tiene por Said en el debate latinoamericano sobre la modernidad/colonialidad es precisamente esta crítica al eurocentrismo. Desde una perspectiva occidental, el “presente” de Asia no tenía nada que aportar al mundo: sólo interesaba su pasado en cuanto que era el momento “preparatorio” de la racionalidad europea, mientras que su presente era visto como “tradicional”, “exótico” o “pre-moderno”. Así pues, las formas de conocimiento no-rationales o no-europeas «fueron ubicadas en una concepción de la historia que deslegitimó su coexistencia espacial y las ordenó de acuerdo a un esquema teleológico de progresión temporal. Las diversas formas de conocimiento desplegadas por la humanidad en el curso de la historia conducirían, paulatinamente, hacia una única forma legítima de conocer el mundo: la desplegada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad europea» (Castro-Gómez, 2005b: 24-25). Said deja así

desvelado el vínculo entre conocimiento y poder señalado anteriormente por Michel Foucault: el consenso general y liberal que sostiene que el conocimiento “verdadero” es no-político, no hace más que ocultar precisamente las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento. El orientalismo no es simplemente una disciplina neutra o pasiva, ni tampoco es una manifestación conspirativa e imperialista que pretende oprimir el mundo “oriental”. Aquí tenemos, pues el germen de la crítica al eurocentrismo que después desarrollarán Dussel, Quijano o Mignolo.

Said muestra que la construcción de Oriente es una formación discursiva. Para ello se basó en Foucault, que planteó la relatividad de la epistemología occidental al relacionar producción de conocimiento y producción de poder. El discurso no es una cosa, es un acto, y ese acto discursivo crea realidades (Foucault, 1999a: 339). Al ser un acto, es creado por alguien, un sujeto productor de conocimiento (es decir, el hombre occidental ilustrado), que se coloca en un plano diferente a aquello que estudia. Es decir, el sujeto europeo occidental empírico, blanco, masculino, heterosexual, burgués, ilustrado, que forma parte de este discurso, y por lo tanto, de la producción de conocimiento, se autoerige en sujeto trascendental, fuera del mundo que es su objeto de estudio. Es decir, que el hombre está constituido por el discurso (Foucault, 1988: 374). Foucault desvela así la paradoja de la epistemología occidental, ya que esta narcotizó su propio lugar de enunciación y proyectó una idea del conocimiento como un diseño universal a partir de la historia local de Europa Nor-Occidental. Pero Foucault no desvela la colonialidad, ya que continúa pensando que la epistemología occidental es un pensamiento creado en Occidente a finales del siglo XVIII y principios del XX, y Edward Said opina lo mismo, con lo que sitúa el inicio de su “Orientalismo” (lo que llamaremos colonialidad) en la misma fecha. Foucault (y Said) no llegan a la misma conclusión de Fanon, que la colonialidad es formativa de la modernidad, y que para superar ésta hace falta crear formas de pensamiento al margen de la epistemología occidental, no *contra* ella. Foucault plantea un pensamiento o paradigma, el postmodernismo, que hace obsoleto al anterior, el estructuralismo, tal como la Ilustración hizo con el Cristianismo, o el Marxismo pretende hacer con el capitalismo. Es decir, Foucault, y Edward Said, critican la epistemología occidental, pero sin salir de ella.

Normalmente se suele denominar como “postcoloniales” a aquellos autores surgidos de los países que fueron descolonizados en el siglo XX, y que denuncian el eurocentrismo epistémico de Occidente, mientras que “decoloniales” son aquellos que se adhieren a esta corriente Latinoamericana, y que defienden explícitamente que colonialidad y modernidad son las dos caras de la misma moneda. Pero partiendo de la base a esta crítica realizada a Foucault (es una crítica a Occidente desde la episteme occidental), Ramón Grosfoguel (2011b) hace la siguiente reflexión: Foucault, igual que Said, no han realizado un “giro decolonial”, sino que buscan otro paradigma global que supere el paradigma de la modernidad. Realizar este giro decolonial implica precisamente desechar la idea de que haya una epistemología que monopolice todas las explicaciones posibles sobre el mundo en qué vivimos; de la misma manera que la diversidad humana es infinita, la diversidad epistemológica también ha de serlo. De esta manera, el pensamiento “postcolonial” para Grosfoguel es aquel que busca una explicación única que pueda trascender la modernidad (como hacen Edward Said, pero también Aníbal Quijano, uno de los fundadores de esta corriente Modernidad/Colonialidad), mientras que el pensamiento “decolonial” es aquel que surge desde la experiencia del colonizado, con lo que no puede haber un único pensamiento, sino diversas epistemologías locales (como hacen Ramón Grosfoguel o Boaventura de Santos Sousa, pero también Frantz Fanon, considerado postcolonial).

2.1.2. El sistema-mundo moderno de Wallerstein

El análisis sistema-mundo se basa en los teóricos de la dependencia y en el desarrollo de la crítica post-marxista para dar un enfoque historiográfico y geopolítico del capitalismo y del desarrollismo, más que la creación de una teoría propiamente dicha. Basándose en el concepto de “economía-mundo” de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein acuña el concepto de sistema-mundo, que se basa principalmente en la comprensión de las dinámicas de la “economía-mundo capitalista” como un “sistema social total”. Un sistema mundial es un sistema social, un sistema que posee límites, estructuras, grupos, miembros, reglas de legitimación, y coherencia. Su vida resulta de las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en la medida en que cada uno de los

grupos busca eternamente remodelarlo para su beneficio. Tiene las características de un organismo, en cuanto que tiene un tiempo de vida durante el cual éstas cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros (Wallerstein, 1979: 489).

El sistema-mundo es irremediablemente capitalista, ya que se basa en una institución no estrictamente política, el “mercado”, entendido como una estructura virtual donde interaccionan todos los actores implicados en el sistema-mundo capitalista, como las compañías empresariales, bancos y estados. A priori la finalidad es que en este mercado se interactúe libremente, pero el mercado absolutamente libre funciona como una ideología, un mito y una influencia restrictiva, pero nunca como una realidad cotidiana (Wallerstein, 2005: 20). De esta manera, se trasciende el estado-nación como unidad de análisis histórica.

Hay tres aspectos esenciales para el establecimiento del sistema-mundo capitalista: una expansión del tamaño geográfico del mundo en cuestión, el desarrollo de una gran variedad de métodos de control laboral para diferentes productos y diferentes zonas del nuevo sistema-mundo, y la creación de maquinarias estatales relativamente fuertes las cuales se convertirían en la esencia de los estados de este sistema-mundo capitalista (Quijano, Wallerstein, 1992: 449). El segundo y tercer aspecto dependen en gran medida del éxito del primero, con lo que la expansión territorial de Europa Occidental hacia el Este y hacia América fue el prerequisite clave para la formación del “sistema-mundo” moderno. De todas maneras, estos tres aspectos se hallan tan íntimamente relacionados, que intentar hacer una división jerárquica entre ellos no se correspondería con la realidad de su funcionamiento orgánico, lo cual también crea cierto grado de confusión cuando se intenta abordar su explicación.

Wallerstein distingue tres tipos de áreas diferentes dentro del sistema-mundo capitalista, distinción basada en las categorías de Raúl Prebisch de centro y periferia, cuya idea principal es que para que el capitalismo pudiera funcionar, éste necesitaba una división geográfica de la producción, favoreciendo así también una desigualdad entre las diferentes áreas. Así, en las áreas periféricas del sistema-mundo la actividad económica es la extracción de recursos naturales, especialmente mediante la minería y agricultura (cultivos de mercado), gracias a

la explotación de mano de obra barata. El excedente iba destinado, de forma desproporcionada, a satisfacer las necesidades de la población de las áreas del centro. En las áreas de centro, en Europa Occidental, y actualmente también Norteamérica, las ciudades florecieron, nacieron industrias, los mercaderes se convirtieron en una fuerza económica y política significativa, gracias al capital que proporcionaban las áreas de periferia, que en el siglo XVI eran Europa Oriental y América. Wallerstein define una tercera zona, la semiperiferia, como zonas intermedias, antiguas áreas centrales en evolución hacia zonas periféricas, que en los siglos XVI y XVII fueron áreas como el sur de Francia, norte de Italia o Castilla.

En definitiva, no se pueden entender los sistemas sociales (etnias, comunidades, Estados-nación) como sistemas totales, sino como elementos integrados dentro de este sistema-mundo. Tampoco el capitalismo es un sistema basado en la no interferencia de los Estados, sino que hay una relación de interdependencia entre ambos. Lo que ocurre es que el capitalismo como modo económico se basa en el hecho de que los factores económicos operan en el seno de una arena mayor de lo que cualquier entidad política puede controlar totalmente, lo que les da a los capitalistas una gran libertad de maniobra. Así el capitalismo se basa en la constante absorción de las pérdidas económicas por las entidades políticas, mientras que las ganancias se distribuyen en manos “privadas” (Wallerstein, 1979: 491). Pero el Estado no sólo sirve para eso, sino que para que el sistema-mundo funcione hace falta fijar geográficamente la división centro-periferia y la división del control del trabajo, con lo que la estructura política tiende a ligar la cultura con la localización espacial. El objetivo entonces del estado-nación es la homogenización cultural, ya que esta tiende a servir los intereses de grupos económicamente clave. Está claro que no se construye una identidad a partir de la nada, sino sobre lo que se encuentra en términos de lenguaje, religión y estilos de vida distintos. No obstante, resulta claro que la homogeneidad en estos aspectos en un territorio dado son creaciones sociales que no pueden ser justificadas por la simple continuidad de tradiciones eternas. Son creaciones sociales forjadas con dificultad en tiempos difíciles, y con el objetivo de reforzar la división geográfica del sistema-mundo (Wallerstein, 1979: 497). Teniendo en cuenta lo que dice

Mignolo de que la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, el sistema-mundo moderno se tendría que llamar sistema-mundo moderno/colonial.

Wallerstein también introdujo el concepto de geocultura, entendida como la imagen ideológica (y hegemónica) sustentada y expandida por la clase dominante. Esta imagen hegemónica viene a ser la manera en que el grupo dominante impone la imagen de la estructura social, es decir, las variadas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas, etc. (Mignolo, 2000: 74). Un ejemplo de geocultura es la división del mundo que hace Samuel Huntington en nueve civilizaciones, donde América Latina es una civilización en sí misma, y ya no forma parte del hemisferio occidental. La diferencia con occidente, según Huntington, es el componente indígena, que en los países europeos no existe, y que en América Latina están creando movimientos diferenciadores del resto de la sociedad. En cambio, Australia y Nueva Zelanda aparecen como integrantes de la civilización occidental, y a pesar de que también tienen poblaciones indígenas, no considera que la fuerza de sus movilizaciones sea un problema, al igual que ocurre en Estados Unidos. Lo que en realidad hace Huntington es una distinción entre las zonas colonizadas por los anglosajones de las colonizadas por españoles y portugueses, como reflejo del nuevo orden mundial que se da a partir de la Segunda Guerra Mundial (Mignolo, 2000: 79).

Pero Wallerstein situaba el inicio de la geocultura moderna con la Revolución Francesa, diciendo que el sistema-mundo existente anterior a esta fecha, carecía de tal geocultura. Esto es contradictorio con la idea de que el sistema-mundo moderno/capitalista es un sistema no sólo político y económico, sino también epistemológico y biopolítico. En realidad, el sistema-mundo moderno/colonial es dirigido por lo que Mignolo llama diseños globales, que se pueden definir como las lógicas de sentido o ideologías que dirigen, en un momento dado, el sistema-mundo, y que producen lo que él llama la *diferencia colonial*. Pueden haber diversos diseños globales funcionando a la vez, pero sólo uno puede ser el hegemónico. El primer diseño global del sistema-mundo moderno/colonial fue propiciado por el ímpetu del *Orbis Universalis Christianus*, es decir, un mundo universal cristiano, que se consolidó con expulsión de los judíos y musulmanes de España, y el “descubrimiento” de América. El segundo momento sustituyó la

hegemonía de la misión cristiana por la misión civilizadora, cuando se desarrolló en Amsterdam un nuevo tipo de mercantilismo que acabó desembocando en los imperios coloniales francés y británico. Hay que decir, insisto, que ambas misiones, la civilizadora y la cristiana, coexistieron durante varios años; lo que cambió fue la hegemonía. Tras la Segunda Guerra Mundial, con el liderazgo de Estados Unidos, el desarrollo y la modernización tomaron el relevo de la misión civilizadora, quedando ésta en un segundo plano. Finalmente fueron la eficiencia y los mercados en expansión los que han asumido la dirección y sitúan el desarrollo y la modernización como condición necesaria de los objetos finales del capitalismo transnacional. Pero la misión cristiana y la misión civilizadora no son ideas del pasado, aunque puedan no tener la misma fuerza que tuvieron en los siglos XVI y XIX respectivamente. El paso de un diseño global a otro transformó la estructura de la colonialidad del poder dentro del conflicto imperial y la lógica del sistema-mundo moderno. Los sucesivos diseños globales rearticulaban el sistema, reorganizaron la estructura del poder, redibujaron las fronteras interiores y trazaron otras nuevas exteriores (Mignolo, 2003: 358). Ya Maurice Godelier destacó que en numerosas sociedades no hay una única forma social de producción, ni un único sistema de parentesco, sino muchos, y uno predomina sobre los demás (Godelier, 1989: 204).

Actualmente, el neoliberalismo, con su énfasis en el mercado y el consumo, constituye una nueva forma de civilización, ya que no se reduce sólo a una cuestión económica, sino que abarca también los ámbitos del conocimiento y del ser, como, por ejemplo, cuando en diferentes medios de se repite como un mantra que el marxismo es algo que pertenece al pasado, o bien en la creación de lo que Igor Machado llama “identidades para el mercado”, que es la generación de historicidades simuladas, esencializadas y substancializadas como imágenes estereotipadas destinadas al mercado y a las industrias culturales (Machado, 2004).

Lo importante es que estas diferentes misiones, la cristiana, la civilizadora y la desarrollista-neoliberal, son discursos que sitúan a sus creadores como modelos absolutos a seguir, relegando el resto de cosmovisiones y epistemologías mundiales a un plano de inferioridad con respecto al modelo, sea cristiano,

civilizatorio o desarrollista. Esto es lo que se llama *diferencia colonial*, y que desarrollaré más adelante.

* * *

Las tesis surgidas del enfoque modernidad/colonialidad han tenido un fuerte arraigo en América Latina, a pesar de que también han tenido sus críticas, que coinciden a *grosso modo* con las dedicadas a las teorías poscolonialistas de Edward Said u Homi Bhabha o las postmodernistas de Lyotard, Foucault o Deleuze. Carlos Reynoso dice que lo único que hacen estos enfoques es simplemente destruir, mediante una sofisticada retórica, lo que otras líneas epistemológicas han construido, sin aportar una base sólida donde construir una nueva matriz de pensamiento. Añade que resulta imposible encontrar en esta «jeringonza» ningún vestigio de rigor metodológico sino, tan sólo, «un arrebato de abstracciones inexpertas, casi ideográficas en vez de analíticas» (Reynoso 2000:119). Añade Reynoso, con respecto a los autores poscoloniales en concreto, que son farsantes que necesitan abrirse paso en la academia del Primer Mundo. Castro-Gómez critica este punto de vista, primero defendiendo que si bien el debate sobre el poscolonialismo se gestó primero en las universidades norteamericanas (tanto Edward Said, como varios teóricos decoloniales, son profesores en universidades norteamericanas), eso no significa que la teorización poscolonial se haya realizado *desde* los Estados Unidos. Además, al menos en el caso de América Latina, se ha de tener en cuenta la gran influencia ejercida por la Teoría de la Dependencia, y que varios de los teóricos tanto poscoloniales como pertenecientes al enfoque modernidad/colonialidad no son académicos vinculados a universidades norteamericanas, como el caso de Darcy Ribeiro o Enrique Dussel (Castro-Gómez, 2005b: 42). Además, Reynoso muestra ser un autor totalmente eurocéntrico, ya que él no concibe una diversidad de epistemologías funcionando e interaccionando a la vez, sino que su crítica va encaminada a que estas teorías no construyen un paradigma universal. Precisamente esta red teórica lo que propone es no crear una universalidad que sustituya a la existente, sino crear una pluri-versalidad en la que tengan cabida muchas epistemologías en relación de igualdad. De esta manera, la falta de una coherencia universalista es constitutiva de este movimiento decolonial.

Por otro lado, en Europa las teorías decoloniales siguen siendo relativamente poco conocidas, aún encerrada en una narrativa eurocéntrica, como critica Grosfoguel en relación a la obra de Hardt y Negri, *Imperio*. Estos autores muestran el sistema-mundo capitalista actual, al que denominan “imperialismo”, como la fase superior del capitalismo donde el capital financiero es la fracción hegemónica, tal y como sostiene Lenin, en una concepción evolucionista y eurocentrada de la historia. Si se tiene en cuenta que los monopolios y el capital financiero se hacen dominantes desde el siglo XVI y las relaciones centro-periferia son constitutivas del capitalismo global desde entonces, incluyendo América, la red global difusa del capital internacional que proponen Negri y Hardt no existe, y que el control territorial por parte de este capital financiero sigue siendo básico para el funcionamiento del capitalismo actual (Grosfoguel, 2007a).

2.2. Colonialidad del poder

La colonialidad del poder se basa en la imposición de una clasificación racial/étnica, sexual y clasista de la población mundial, y opera en todos los ámbitos y dimensiones de la existencia humana. Se origina a partir de la invasión de América, que es cuando ciertas élites europeas, gracias a los recursos saqueados del nuevo continente, se impone como el centro de un sistema-mundo moderno/capitalista que ha logrado abarcar todo el planeta. Es decir, que el “descubrimiento” de América es el punto fundacional de la modernidad, o más bien se tendría que decir que es el “descubrimiento” del binomio Europa-América, ya que desde su inicio, el sistema-mundo moderno/colonial, divide el espacio geopolítico sobre el que se asienta en zonas de centro y periferia. Es decir, que el “descubrimiento” de América no fue neutral, sino que fue incorporada en este sistema de una manera determinada para satisfacer los intereses de la naciente élite capitalista del momento.

En el año 2007, Walter Mignolo retoma una tesis de Edmundo O'Gorman en la que critica que América fuera descubierta. Lo que pone en cuestión este autor no es el “descubrimiento” de América como entidad física, sino la *idea de que América había sido descubierta*, que no es lo mismo (O'Gorman, 1986: 17). Esta “invención” implicó la apropiación del continente y su integración en el mito eurocentrista. Hasta el siglo XVI el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado esta denominación, ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía, pero sus pobladores lo llamaban Tawantinsuyu, Anáhuac o Abya-Yala. Fue Américo Vespucio, y no Colón, quien, al observar las estrellas, descubrió que se trataba de una tierra no conocida hasta entonces. Colón no fue nunca consciente de que había encontrado un continente. Lo que ocurre es que los cronistas del siglo XVI, como Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara e incluso Bartolomé de Las Casas, describieron el acto de Colón desde una perspectiva trascendentalista, en el sentido que tal descubrimiento fue designio de Dios, y Colón no fue más que un mero instrumento de la divina providencia, donde los propósitos personales del almirante carecían de importancia. Lo curioso es que, una vez que el continente recibió el nombre de América, fue como si ese nombre hubiera existido desde

siempre, invisibilizando los nombres dados por sus propios pobladores a ese territorio. Los intrusos españoles y portugueses reclamaron el continente para sí, lo rebautizaron y lo reorganizaron.

En realidad, estamos delante de un proceso interpretativo basado en un absurdo, ya que se presenta al continente americano como un ente que tenía la intención de revelar su ser. Esto proviene del apriorismo de que las cosas están dotadas, desde siempre, para cualquier sujeto y en cualquier lugar, de un ser fijo, predeterminado e inalterable. El ser – no la existencia – de las cosas sería, pues, algo substancial. Ahora bien, esta antigua manera substancialista de concebir la realidad es insostenible, porque se ha llegado a comprender que el ser – no la existencia – de las cosas no es sino el sentido o significación que se les atribuye dentro del amplio marco de la imagen de la realidad vigente en un momento dado. En otras palabras, que el ser de las cosas no es algo que ellas tengan de por sí, sino algo que se les concede u otorga (O'Gorman, 1986: 48).

América, en efecto, fue inventada bajo la especie física de “continente” y bajo la especie histórica de “nuevo mundo”. Surgió, pues, como un ente físico dado, ya hecho e inalterable, y como un ente moral dotado de la posibilidad de realizarse en el orden del ser histórico. Estamos en presencia, pues, de una estructura ontológica que, como la humana, supone un soporte corporal de una realidad espiritual. Vamos a concluir, entonces, que no sólo se debe desechar la interpretación según la cual América apareció al conjuro de un mero y casual contacto físico con unas tierras que ya estarían constituidas – no se explica cómo y por quién – en el ser americano, sino que debemos substituir tan portentoso acontecimiento por el de un proceso inventivo de un ente hecho a imagen y semejanza de su inventor (O'Gorman, 1986: 152).

Así pues, con América se inicia un universo completamente nuevo de relaciones materiales e intersubjetivas. Los cambios no solamente ocurren en la subjetividad, sino también en la dimensión material de los planos sociales, como la relación entre la clasificación racial y las relaciones laborales. A partir de América un nuevo espacio/tiempo se construye, material y subjetivamente: eso es lo que significa el concepto de modernidad (Quijano, 2000: 216).

Mignolo se pregunta cómo operan los conceptos de modernidad y colonialidad, entendidos como las dos caras de la misma realidad, para dar forma a esta idea de “América”. En tanto concepto, América es inseparable de la idea de modernidad. Para los europeos, la modernidad es un fenómeno autogenerado cuyo objetivo es

la emancipación del hombre con respecto a la Naturaleza. Para los habitantes de América del Sur (y los habitantes de todos los “sur” del planeta), el progreso de la modernidad va de la mano con la violencia de la colonialidad, entendida ésta como la lógica del dominio en el mundo moderno/colonial, que subyace bajo el “colonialismo” entendido como etapa histórica, y que perdura hasta nuestros días con los ejemplos de la guerra de Irak, el conflicto palestino-israelí, o el de Ucrania. Así pues, la invención de América, como entidad geosocial, es constitutiva del sistema-mundo moderno, y no fue que se incorporó a una economía-mundo capitalista ya existente. De hecho, la economía-mundo capitalista no podría haber existido al margen de América (Quijano y Wallerstein, 1992: 549). Llamar “invención” a la denominación “América” es un acto de desobediencia epistemológica, desvelar que la invasión del continente fue un acto colonial e ilegítimo.

Así pues, la colonialidad es inseparable de la modernidad, de hecho la colonialidad es la lógica de funcionamiento que mueve al sistema-mundo moderno/capitalista. El primer autor que explicita tal término es Aníbal Quijano (1992), al que se le atribuye la invención del concepto “colonialidad del poder”, pero Ramón Grosfoguel (2013) insiste que, tal idea ya existía en la obra de Frantz Fanon y Aimé Césaire, pero no con ese nombre. Es más, desde que existe la colonialidad, existe también una resistencia a ella por parte de los colonizados, con lo que tal idea es de sobras conocida ya desde el siglo XVI, lo que ocurre es que casi siempre se mantuvo oculta por parte de quienes producían el conocimiento legitimado dentro de este sistema mundo-moderno. Veamos cómo nace y funciona la colonialidad del poder.

2.2.1. Definición de colonialidad del poder y diferencia colonial

Cuando invadieron América, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y cognitiva* de los primeros sobre los segundos. En esta matriz de poder, no se trataba sólo de someter militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador. Así pues, en el siglo XVI se establece una nueva “clasificación social” según la cual la concentración

de riqueza y privilegios sociales en las colonias se define conforme a la raza. No es que se inventara entonces este concepto, pero sí se rearticula, ya que a partir de él se establece una nueva división social del trabajo destinada a la obtención de capital (Quijano, 2000: 201). Como dice Mignolo,

La colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial. La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso el poder colonial (Mignolo, 2003: 39).

Darcy Ribeiro, ya en 1968, decía que los pueblos colonizados, privados de sus riquezas y de los frutos de su trabajo bajo los regímenes coloniales, sufrieron además la degradación de tener que asumir como si se tratara de su propia imagen aquella que no era sino un reflejo de la visión europea del mundo, que consideraba a la gente colonizada como racialmente inferior debido a que era negra, india o mestiza. Se acostumbraron, pues, a verse a sí mismos y a sus comunidades como una *infrahumanidad cuyo destino era ocupar una posición subalterna* debido al hecho incuestionable de ser su humanidad inferior a la de la población europea (Ribeiro, 1968: 63).

Pero esta clasificación de los habitantes del planeta no se articula solamente en torno a la categoría de raza/etnia, sino también en torno a las de trabajo/clase y género/sexo, funcionando las tres líneas a la vez en lo que se puede llamar la matriz colonial. Tales categorías son articuladas en torno a dos ejes centrales: el control de la producción de recursos y productos del trabajo, que se institucionalizan como “propiedad”, y el control de la reproducción biológica de la especie. Las “clases sociales” resultantes son heterogéneas, discontinuas, conflictivas, y están articuladas también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo, de tal manera que son cambiantes en el tiempo y en el espacio. La colonialidad del poder es el eje que las articula en una estructura común, a través de procesos cuyo sentido es el *conflicto en torno de la explotación/dominación*. En el capitalismo mundial, la cuestión del trabajo, de la raza y del género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de explotación/dominación. Ergo, los procesos de clasificación social consistirán, de todos modos, en procesos donde esas tres instancias se asocian o se

disocian respecto del complejo explotación/dominación/conflicto (Quijano, 2007: 117).

De esta manera, la distribución mundial del trabajo se construyó en torno a esta colonialidad del poder. El capitalismo ha organizado la explotación del trabajo en un complejo engranaje mundial, a partir del predominio de la relación capital-salario, denominando a todas las demás formas de trabajo como “precapitalistas”. De esta forma se creó el sistema-mundo moderno/capitalista, como ya hemos visto, ordenado geográficamente en regiones de “centro” y “periferia”; en las zonas de centro se estableció la relación salarial como forma de capital-trabajo, mientras que en las periferias fue minoritaria, existiendo otras formas de trabajo como la servidumbre o la esclavitud conviviendo con el trabajo asalariado, eso sí, todas ellas articuladas bajo el dominio del mercado mundial. Las “clases sociales” quedaron adscritas a las distintas formas de trabajo, ordenadas sobre la base principal de la colonialidad del poder. En el centro, en Europa, pensado de modo aislado y separado de la periferia colonial, la clasificación social apareció, inevitablemente, sólo en relación con el trabajo, ya que los “europeos” no se percibían aún como racialmente diferenciados. En la periferia, en cambio, las “clases sociales” fueron conceptualmente separadas y diferenciadas en “razas”.

Este control del trabajo articulado en torno de la categoría “raza” en las zonas de la periferia del sistema-mundo moderno/colonial, fue a *grosso modo* el siguiente: el “blanco” es el propietario libre y en ocasiones el asalariado; el “indio” es el siervo, confinado en su resguardo, donde goza de autonomía, pero debía pagar impuestos al encomendero, y servir ocasionalmente en las haciendas cercanas; y el “negro”, el esclavo, traído a la fuerza de África, sin derechos y obligado a trabajos forzados (Quijano, 2000: 204-205). Este punto de vista ya es definido por Eric Wolf, que defiende que designaciones raciales tales como “indio” o “negro”, son producto de la subyugación de poblaciones en el curso de la expansión mercantil europea (Wolf, 1987: 460-462). Así pues las identidades “india” y “negra” fueron identidades homogeneizadoras establecidas por la colonialidad del poder, que borraron la diversidad de las identidades “indias” y “negras”. Dicho de otra manera: en el año 1500 existían en América aztecas, mayas, emberas, quechuas o kunas; en el año 1800 sólo existían “indios”.

2.2.2. El concepto de raza dentro de la lógica de la colonialidad del poder

La finalidad de la clasificación en identidades raciales, es naturalizar la división entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos”. Las diferencias fenotípicas fueron definidas y usadas como expresión externa de las diferencias raciales, siendo principalmente, en especial en el primer período, el color de piel; más tarde se fueron complejizando este tipo de diferenciaciones (forma de la cara, tamaño del cráneo, etc.), pero lo que pervivió y predominó siempre fue la “limpieza de sangre”. Así pues, se adjudicó a los dominadores/superiores europeos el atributo de “raza blanca”, y a todos los dominados/inferiores “no-europeos”, el atributo de “razas de color”. Seguidamente se clasificaron los territorios mundiales en base a esas razas. Así se articuló el poder de “Europa” sobre “América”, “Asia” y “África”, ya que estos continentes eran los espacios de la “gente de color”, naturalizando así el control eurocentrado sobre esos territorios y sus recursos. De esta manera se estableció el “centro” y la “periferia” del sistema-mundo moderno.

El color de la piel no tiene ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona, y mucho menos aún en sus capacidades históricas, lo mismo que el sexo, pero el hecho de que las categorías, que identifican lugares y papeles en las relaciones de poder, tengan la pretensión de ser simplemente nombres de fenómenos “naturales”, indican de forma muy eficaz que el poder requiere de ese mecanismo subjetivo para su reproducción. La racialización de las relaciones de poder, con estas nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno, y penetró cada una de las áreas de la existencia social de este patrón de poder mundial, eurocentrado y colonial/moderno (Quijano, 2007: 119).

Por supuesto, esta clasificación corresponde más bien a una lógica de funcionamiento, antes que una clasificación ontológica (en el sentido heideggeriano), ya que en el devenir cotidiano, estas distinciones muchas veces no estaban tan claras: existió el mestizaje, es decir, algo mezclado y turbio, y que es mucho más que una simple cuestión de pigmentación de piel o de sangre. Mignolo

(2003) y sobre todo Castro-Gómez (2005a) nos hablan de la creación de los “criollos” como una etno-clase: son los “blancos” americanos, a priori descendientes directos de los colonizadores españoles. Durante la época colonial se establecieron estrictas leyes matrimoniales que evitaban que las grandes fortunas amasadas por los primeros invasores se desperdigaran. El apellido, es decir, demostrar que se era descendiente directo de españoles, fue el factor crucial de lo que Castro-Gómez llama la “limpieza de sangre”. Pero después de trescientos años hubieron varias familias criollas que cayeron en desgracia, así como mestizos que se enriquecieron, con lo que a veces se producían matrimonios mixtos que buscaban, por un lado, volver a adquirir fortuna, y por otro poder adquirir un apellido. Pero pese a este mestizaje real, la estructura social-racial no cambió. Es decir, que el imaginario de la “limpieza de sangre” se convirtió en el *habitus*¹² en América Latina. Ser “blanco” no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y por formas de producir y transmitir conocimientos (Castro-Gómez, 2005a: 64). La creencia de la superioridad étnica de los criollos sobre los demás etnias operó como el discurso hegemónico de subjetivación, admitido e interiorizado tanto por dominadores como dominados, haciendo que la aspiración de los dominados no fuera librarse de los dominadores, sino parecerse a ellos para salir de su situación. Así pues, si la sangre o la pigmentación de piel no es la cuestión, es porque la cuestión es la colonialidad del poder, que establece y naturaliza la diferencia colonial y pone una marca sobre la sangre o la piel (Mignolo, 2003: 400).

Ramón Grosfoguel (2012b) en un artículo donde hace una comparativa entre los conceptos de racismo que manejan Michel Foucault y Frantz Fanon, da una explicación de cómo nace este concepto de raza moderno, ligándola al nacimiento de la colonialidad del poder. El discurso de la “pureza de sangre” existe en el siglo XV en la Península Ibérica, y es una especie de proto-racismo movilizad por parte de la monarquía católica cristiana contra judíos y musulmanes. Este discurso

¹²Con *habitus* me refiero al concepto que acuña Pierre Bourdieu (1991), y que más adelante, en el apartado 2.4, desarrollo cuando hablo de colonialidad del ser. Insisto que esta división tripartita, colonialidad del poder, del saber y del ser, no es una clasificación estructural, sino que corresponde a diferentes formas de enfocar la diferencia colonial.

tenía como finalidad vigilar biopolíticamente a las poblaciones no-cristianas que quedaban en el territorio conquistado por Castilla y que fueron obligadas a convertirse a la cristiandad, asegurando así que la conversión no era fingida. Era un discurso que se refería a la ascendencia de esta población, pero que en ningún momento cuestionaba la humanidad de las víctimas. Para la monarquía cristiana de la época, los musulmanes y judíos eran humanos con la religión y el Dios equivocado. El proyecto de los Reyes Católicos de hacer corresponder la identidad del Estado con la identidad de la población es el comienzo de la idea de Estado-nación en Europa (Grosfoguel, 2012b: 88). Esta estrategia de dominación se extrapola a América y es usada contra los indígenas, pero con una diferencia: a esta población sí que se le puso en cuestión su humanidad. La causa fue que ya Colón los describió como “pueblos sin religión”, y en el imaginario cristiano de la época todos los humanos tenían religión, que podía ser equivocada, pero religión al fin y al cabo. Sólo los animales no tenían religión. El gran debate de la primera mitad del siglo XVI español, es el que se produce en Valladolid en 1551. En él participan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, y su tema gira en torno de si los indios tenían alma o no, es decir, si eran humanos o no. La categoría indio constituye una nueva invención identitaria que homogeneiza toda una heterogeneidad de identidades a partir de la idea errada de los españoles de creerse haber llegado a La India. Este debate fue de vital importancia, ya que si los indios no tenía alma, se justificaba ante los ojos de Dios el esclavizarlos y tratarlos como animales. Pero si tenían alma, como fue el resultado del debate, entonces era un pecado matarlos y esclavizarlos, y era un deber de los cristianos convertirlos a la verdadera religión. Así pues, los discursos islamófobos y anti-semitas que se referían a una “religión equivocada”, mutaron con la colonización de América a un discurso de discriminación racial donde se cuestionaba la humanidad de aquellos que no eran cristianos. Este nuevo discurso cristianocéntrico se extrapolaró de nuevo al Viejo Continente, y se aplicó sobre los judíos y musulmanes, convirtiendo a aquellos que rezaban a un Dios “equivocado” en sub-humanos o no-humanos, igual que los “indios” (Grosfoguel, 2012b:92). Este es el inicio del racismo moderno, todo y que en el siglo XVI no se utilizó explícitamente esa palabra.

Para Grosfoguel es Frantz Fanon el primero que define el racismo como el fundamento de la colonialidad del poder, aunque no utilice esa terminología explícita. Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superior a inferior sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación por el sistema-mundo moderno/colonial. Las personas que están por encima de esa línea son reconocidas socialmente como seres humanos con subjetividad y acceso a derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de esa línea son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y por tanto, negada (Grosfoguel, 2012b: 93). A partir de aquí, este diseño global que es la jerarquía superior/inferior, adopta múltiples categorías dependiendo de la historia local donde se aplique. El racismo marcado sobre el color de piel ha sido el predominante, pero no es la forma única y exclusiva de racismo, pudiendo marcarse sobre la etnicidad, lengua, cultura o religión. Si entendemos como racismo sólo una forma concreta de jerarquización, caemos, como ha pasado, en una enorme cantidad de problemas conceptuales y teóricos, e incluso llegar a negar la existencia del racismo. Un ejemplo de ello es la historia colonial irlandesa, donde los británicos construyeron su superioridad racial no sobre el color de piel, ya que no era posible, sino sobre la religión, erigiendo a la religión protestante como superior a la católica, y por tanto marcando la línea de lo humano a partir de esa distinción. Hoy en día ocurre algo muy similar a nivel global con la religión musulmana. En definitiva,

El racismo es una jerarquía de dominación de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Esta jerarquía puede ser construida/marcada de diversas formas. Las élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados, donde los primeros ocupan la posición de superioridad sobre los últimos. Por tanto, dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede definirse o marcarse a través de líneas religiosa, étnicas, culturales o de color (Grosfoguel, 2012b: 93).

De esta manera, la categoría de raza consiste en una clasificación, es decir, una operación epistémica que coloca a los seres humanos en una escala de superior a inferior, mediante relaciones de dominio y explotación. El “racismo” en última instancia no es una cuestión del color de la sangre o de la piel, sino una cuestión de “humanidad”. Esta operación epistémica es extrapolable a otras categorías como son el sexo y la clase social, es decir, que el sexismo y el clasismo también

son clasificaciones que colocan a los seres humanos en una escala de superior a inferior. Estas tres categorías se cruzan formando una matriz. La cuestión ahora es saber cuál es el grupo de gentes que define lo que es humano y, por lo tanto, sustenta el poder de enunciación, ya que el grupo en el que se enuncia – que es uno de los grupos del enunciado pero el único con el poder de enunciar universalmente – es el grupo que definió también *la modernidad* y ocultó *la colonialidad*.

2.3. Colonialidad del saber

«En el recodo de un rincón cualquiera del universo, inundado por los fuegos de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el cual animales inteligentes inventaron el conocimiento. Éste fue el instante más arrogante y engañoso de la historia universal»
(Nietzsche, 1873, en Foucault, 1999b: 174)

Como hemos visto, con el nacimiento del sistema-mundo moderno/colonial, los habitantes del planeta son clasificados según tres categorías interrelacionadas: trabajo/clase, género/sexo y raza/etnia. Tales categorías son articuladas a través de la colonialidad del poder, la cual determina la “humanidad” de cada uno de los sujetos que viven en el planeta. Para llevar a cabo este proyecto, se ha de controlar las formas de producir de conocimiento, dando validez únicamente a la que mantiene este sistema, y desestimando todas las demás. Es lo que se conoce como colonialidad del saber, y consiste precisamente en el eurocentrismo: sólo en Europa, primero cristiana y después ilustrada, se producen las únicas epistemologías universalmente válidas. De esta forma se naturaliza el imaginario cultural europeo como única forma posible de construir conocimiento, con lo que se cubrían las necesidades cognitivas del capitalismo.

Michel Foucault decía que cada sociedad posee su “régimen de verdad”, es decir, que define los tipos de discurso que hace funcionar como válidos, así como los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, y la manera de sancionar a unos y a otros (Foucault, 1999b: 55). En *La Arqueología del saber*, ya define el discurso (o producción de conocimiento), no como un conjunto trascendental de signos, sino como una práctica que forma sistemáticamente los objetos de que hablan estos signos (1979: 81); es decir, que el discurso es un acto. Pero Foucault va más allá, y en *Vigilar y castigar* enlaza el discurso o producción de conocimiento con la producción del poder, diciendo que se implican directamente el uno con el otro. No existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder (1976: 34). Es decir, que no existe una esencia del conocimiento o condiciones universales del conocimiento, sino que el conocimiento es producido por la misma lógica de dominio y explotación en la que se basa la colonialidad del poder.

Un ejemplo de cómo funciona la colonialidad del saber lo tenemos en el análisis que hace Pierre Bourdieu sobre el oficio de sociólogo. Para él, el científico social establece cuando investiga una relación con su objeto. Para analizarlo, utiliza una serie de criterios abstractos pre-concebidos, que oculta cualquier relación espontánea o intuitiva que pueda surgir entre “investigador” y “objeto”. Este “etnocentrismo intelectual” provoca que los sociólogos no hagan otra cosa que transplantar las miserias del investigador al objeto estudiado (Bourdieu *et alii*, 2002, 107). Los pensadores del Estado practican un *pensar sobre* más que un *pensar con*. Si las élites dominantes pensarán con el pueblo, y no sobre el pueblo, concluiría la dominación. Mientras esto no ocurra, la colonialidad epistémica impedirá que las gentes del pueblo piensen por sí mismos conceptos como el de “nación” o “modernidad” (Mignolo, 2003: 242).

2.3.1. El mito de la Modernidad

Foucault sitúa a finales del siglo XVIII el cambio en el que el conocimiento pasa de ser representativo a ser trascendental, y esta trascendentalidad crea una dialéctica entre las ideas y la “realidad”. Nace una metafísica esencialista que se desarrolla a partir de unos “trascendentales objetivos”, es decir, que el dominio de las formas puras de conocimiento se aísla tomando autonomía y soberanía con respecto a todo saber empírico (Foucault, 1988: 244). Además, esta trascendentalidad se constituye como universal. De esta manera únicamente puede haber determinados ámbitos de saber considerados como válidos dentro del sistema-mundo moderno. Esta producción de conocimientos se concentra en un ser pensante trascendental, es decir, el *ego cogito* cartesiano. Para Descartes, Dios deja de ser la fuente epistemológica, para situarla en el hombre, pero no cualquier hombre, sino en uno predeterminado, el *ser* que un siglo más tarde Kant sitúa como centro de la Ilustración, un *ser* emancipado de toda cadena ideológica anterior, y cuyo pensamiento se basa en la razón.

Quijano y Dussel difieren de esta visión, ya que consideran que el cambio fundamental no se dio a finales del siglo XVIII con la Ilustración, sino en el siglo XVI, con el descubrimiento de América y la creación del sistema-mundo moderno/colonial, es decir, que es anterior al *ego cogito* cartesiano. De hecho, hablan de “dos modernidades” una primera modernidad, que fue el

occidentalismo surgido con la invasión de América y construida sobre la experiencia indiana, y una segunda que es a la que refiere Foucault. La primera corresponde al *ethos* católico, humanista y renacentista que floreció en Italia, España y Portugal y sus colonias americanas. Es decir, que ya existía una trascendencia epistémica anterior a la del *ego cogito* y la Ilustración. Dussel conceptualiza una primera forma de subjetividad trascendental anterior, a la que llama *ego conquiro*, un “Yo conquistador”, libre y colonizador que entabla ante el “otro” (negros, indios, mestizos) una relación excluyente de dominio (Dussel, 1994: 47). Dussel afirma que la filosofía moderna crea una relación entre un sujeto abstracto (sin sexo, sin clase, sin cultura) y un objeto inerte (la naturaleza), lo que explica la “totalización” del mundo Occidental, ya que este tipo de representación bloquea de entrada la posibilidad de un intercambio de conocimientos y de epistemologías entre diferentes culturas. Por ello, la civilización europea ha definido todo lo que no pertenece a ella como “barbarie”, es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser “civilizada”. De este modo, la eliminación de la alteridad fue la “lógica totalizadora” que comenzó a imponerse sobre las poblaciones indígenas y africanas a partir del siglo XVI, tanto por los conquistadores españoles como por sus descendientes, los criollos americanos. Esta lógica totalizadora hizo que los indígenas y los esclavos africanos aprendieran a despreciar sus formas de producción de conocimientos para adoptar las del colonizador, más prestigiosas a nivel social.

La primera clasificación de la humanidad que se hizo tomando en cuenta el eje civilización/superior-barbarie/inferior fue la de Bartolomé de Las Casas, donde se distinguía cuatro tipos de barbarie:

- a) Un grupo humano cuya conducta es extraña, feroz, desordenada o irracional: Hobbes y Locke desarrollan de manera distinta esta idea, que acaba en una escala que va de la “naturaleza” (inferior) a la sociedad superior organizada de los seres humanos, la británica en el caso de Locke.
- b) Son bárbaros todos aquellos que carecen de locución literal, es decir, todos aquellos que carezcan de escritura alfabética: Las Casas admite que un bárbaro puede ser “sabio” pero carecerá de “conocimiento” si no tiene escritura alfabética.

c) Son bárbaros no sólo los que no saben gobernarse a sí mismos (el primer caso), sino los que tampoco pueden hacerlo, con lo que hay una distinción entre bárbaros que saben gobernarse (turcos, incas, aztecas) y los que no (pueblos amazónicos).

d) Son bárbaros aquellos que carecen de la verdadera religión y de la fe cristiana, con lo que todos los infieles son bárbaros.

Una vez definidos los cuatro tipos de barbarie, Las Casas añade un quinto tipo, la “barbarie negativa”, que la identifica como todo bárbaro que se opone a la fe cristiana (Mignolo, 2003: 38). Estas ideas son compartidas por otros pensadores de la época como Francisco de Vitoria o Ginés de Sepúlveda. Si bien es cierto que Bartolomé de Las Casas defiende que los indígenas son seres humanos, e incluso algunos aspectos llega a decir que son superiores a los blancos, no pone en duda jamás que deban ser cristianizados, y con este objetivo, el de la cristianización, es decir el de la colonialidad epistemológica o del saber, es que escribe esta disertación sobre los diferentes tipos de “barbaries”. De esta manera, definiendo la “barbarie”, se define también los límites de una “interioridad” que es lo que se conoce como eurocentrismo. Con los cuatro tipos de “bárbaros” Las Casas diseña la matriz de la diferencia colonial sobre la cual se apoyará la idea de modernidad ocultando, en su construcción misma, la colonialidad. A su vez, presupone ciertas operaciones epistémicas, que después son explicitadas por autores noreuropeos posteriores como Locke, Descartes o Kant:

a) Una colonización del tiempo ya desde el siglo XV, donde el Renacimiento europeo se autodefine por su “modernidad”, inventando una “Edad Media” que lo antecede y separa de la “Edad Antigua”, Grecia y Roma, de la que se pretende heredero. Miguel Alberto Bartolomé dice en este sentido que la inferiorización de los colonizados es una constante histórica, y ser “indio”, por ejemplo, fue considerado un estigma, y en este sentido, este “mito negativo” sobre el “bárbaro” creado por el colonizador, se opone a un “mito positivo” sobre sí mismo que desarrolla el colonizado. Este mito, entendido como construcción político-ideológica totalmente imaginada, no pierde legitimidad, sino todo lo contrario, construye la realidad social (Bartolomé, 2006: 260). Marshall Sahlins decía en este

sentido que cuando estas operaciones epistémicas las hacen otros pueblos, lo designamos como “invención de la tradición”, pero cuando se hacen desde Occidente lo llamamos “Renacimiento” (Sahlins, 2000: 11-12).

b) La colonización del espacio, la cual se basa en el concepto de “bárbaro”. Todo aquello que es exterior a la Europa cristiana es barbarie, con lo que los hombres cristianos tienen la obligación de realizar la conversión de todas aquellas personas que vivan en estos espacios. Se busca que este proceso sea pacífico, pero si no es posible, lo prioritario es la conversión sin más. Este énfasis en el cristianismo como elemento, ya no prioritario, sino único para defender la colonización se ha de entender en el sentido de que en el siglo XV, Europa no era “superior” al Imperio Otomano, o a las civilizaciones de La India o China, así que la única diferenciación en la que se podía justificar la “superioridad” era la religiosa.

c) La colonización del tiempo y del espacio se unirán transformando el “bárbaro” en el espacio en el “primitivo” en el tiempo: esto es lo que dio origen al fenómeno que Johannes Fabian (1983) identificó como “negación de la contemporaneidad” en la antropología. Santiago Castro-Gómez (2005a: 34) atribuye a Locke la autoría de la “negación de la simultaneidad”, pero lo cierto es que tal proceso se inicia en el siglo XVI, y queda patente en el Juicio de Valladolid cuando Bartolomé de Las Casas define a los indios como seres humanos a los que aún no les ha sido revelada la palabra de Dios, es decir, que estaban en un estadio temporal anterior al cristianismo.

Así cobra sentido la frase anterior cita de Mignolo en la que decía que la colonialidad del poder es el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. Se da por primera vez en la Península Ibérica e Italia en el siglo XVI, lo que Dussel llama “Primera Modernidad”. Posteriormente se traslada a la Europa Nor-Occidental a partir del siglo XVII, iniciándose una transformación en su imaginario que culminaría en el siglo XVIII con la Ilustración y la misión civilizadora, lo que Dussel llama la “Segunda Modernidad”. Tenemos un nuevo imaginario occidentalista, basado en el legado grecorromano, y no en la fe, que situaba al hombre en el lugar de Dios, el *ego*

cogito. A partir de entonces, tanto los pueblos originarios americanos, como los habitantes de África y Asia, incluyendo turcos y chinos, pasaron a percibirse como sujetos que habían de ser civilizados, no sólo cristianizados como en los siglos XVI y XVII. Las epistemologías no occidentales pasaron a ser algo que había que estudiar y describir, aunque no al mismo nivel que el legado grecorromano, como describe Edward Said. La “modernidad” fue imaginada como el hogar de la epistemología (Mignolo, 2003: 159).

En este momento es cuando se desarrolla lo que Enrique Dussel llama “*Mito de la Modernidad*”. Tal mito se define en que todo conocimiento considerado válido se genera en los centros de poder del sistema-mundo, para después ser aplicado en las periferias, las cuales son sólo receptoras, pero nunca productoras de conocimiento. Para justificarse como conocimiento único, la Ilustración crea una mitología del concepto “Europa”, que nace en Grecia, admitiendo, eso sí, raíces en el Próximo Oriente, alcanzando su cénit con el racionalismo de Platón y Aristóteles. Esta cultura “occidental” es invadida por Roma, que la adopta, y que la expande por todo el mundo conocido. Con el colapso del Imperio Romano, esa cultura queda aletargada en los monasterios del mundo latino-occidental cristianizado, que la defiende de los musulmanes y turcos durante varios siglos, ignorando que Aristóteles era estudiado en Bagdad y en Córdoba varios siglos antes de que fuera traducido al latín y llegara a París en el siglo XII. Aquí es cuando por primera vez Europa se distingue de África (musulmana) y el mundo oriental (bizantino y musulmán). Las Cruzadas es el primer intento expansionista de esta Europa, pero fracasan. La Europa latina-cristiana es, en la Edad Media, una cultura aislada por el mundo musulmán, que se extiende desde el Atlántico hasta el Pacífico, y tiene relaciones con La India y China. Es decir, la Europa latina es una cultura periférica y *nunca ha sido “centro” de la historia*, ni siquiera con el Imperio Romano, no alcanzando jamás una universalidad como la del Islam en el siglo XV. Tras la caída de Constantinopla en 1453, se inicia una fusión novedosa, lo que se conoce como el Renacimiento Italiano: lo Occidental latino se une con lo griego Oriental, y enfrenta el mundo turco. Esta fusión oculta el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, y permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano. De esta manera nace la “ideología” eurocéntrica del posterior romanticismo alemán, que sigue la

secuencia: 1) La historia del Asia es una prehistoria europea; 2) Mundo Griego; 3) Mundo Romano pagano y cristiano; 4) Mundo Europeo Medieval; 5) Mundo Europeo Moderno (Dussel, 2000: 43-44). Esta secuencia histórica, tan asumida hoy en día como universal, es falsa y, sobre todo, invisibiliza otras historias, como la persa, la de los reinos hindúes, la China, las mesoamericanas o la de Tawantinsuyu. De esta manera se construye un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno, siendo la sociedad industrial liberal la expresión más avanzada de este proceso histórico. Es por ello que este modelo define a la *sociedad moderna*: la sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos. (Lander, 2000: 23).

Dussel de esta manera se enfrenta la visión eurocéntrica de la Modernidad, defendida incluso por Michel Foucault. Tal visión plantea una Modernidad creada autónomamente por Europa Occidental en el siglo XVIII, invisibilizando tanto la “Primera Modernidad” del Sur de Europa, como otros puntos de vista no europeos. La Modernidad se plantea una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano, como dice Kant. La visión que propone Dussel es que nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta 1492, que es la fecha en la que se inicia el sistema-mundo moderno. Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “*una sola*” *Historia Mundial*, siendo España el Estado que abre la primera etapa “moderna”. Las materias primas, y sobre todo la plata, que se saquean de América permiten a España y a Europa obtener una riqueza monetaria suficiente para poder costear guerras y expediciones. Cuando Descartes escribe *El discurso del método* ya había transcurrido casi siglo y medio de modernidad. Por lo tanto, el *ego cogito* es efecto de la Modernidad, y no su punto de partida (Dussel, 2000: 46).

La modernidad tiene dos contenidos: por un lado, muestra siempre su cara liberadora, es decir, de sacar de la “inmadurez” al ser humano, como diría Kant, sea cual sea la ideología en la que se encarne: el cristianismo lo que busca es

salvar el alma de todos los seres humanos; el liberalismo quiere que todos los seres humanos tengamos los mismos derechos; el conservadurismo busca el orden, las buenas costumbres y la moral recta; el socialismo busca liberar a los seres humanos de la dictadura del capital. Pero todas estas ideologías, y esta es la otra cara, se han llevado a cabo homogeneizando a las poblaciones sobre las que se ha aplicado, es decir, que se presentaron como la única y verdadera forma posible de organización social. Así pues, el colonialismo es una “ideología” que pretende integrar diferentes pueblos a las ideologías de la modernidad europea. Enrique Dussel describe el proceso de la siguiente forma: a) la civilización moderna – sea cual sea su forma ideológica – se autocomprende como más desarrollada, es decir, superior; b) esta superioridad obliga a desarrollar a los más “primitivos” como exigencia moral; c) el camino de este proceso desarrollista debe ser guiado por Europa, es decir, que es unilineal y eurocentrista; d) como el bárbaro se opone al proceso civilizatorio, se debe ejercer la violencia si fuera necesario para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial); e) esta dominación produce víctimas, sacrificio que es interpretado como un acto inevitable por el héroe civilizador; f) para el “moderno” el bárbaro tiene una “culpa” al oponerse al proceso civilizador, lo que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas; y g) por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” – o “inmaduros” como diría Kant –, de las otras razas esclavizables, del otro sexo débil, etc. (Dussel, 1994: 175-176).

Este proceso queda invisibilizado por la cara emancipadora y aséptica de la Modernidad, la cual es presentada como la única vía posible para que los seres humanos puedan alcanzar una convivencia armoniosa y pacífica a nivel mundial. Un ejemplo de este discurso lo tenemos en Claude Lévi-Strauss (2012), el cual en 1952 escribió un ensayo, *Raza e Historia*, por encargo de la Unesco en su lucha contra el racismo. Lévi-Strauss hace un alegato a favor del progreso diciendo que debe alcanzarse mediante una coalición de culturas. Esto entraña una contradicción, que es la homogeneización de las diferencias culturales. Para progresar es preciso que los hombres colaboren, y en el curso de esta

colaboración, la diversidad se convierte gradualmente en una lógica de sentido homogénea, cuando la diversidad inicial era precisamente lo que hacía su colaboración fecunda y necesaria (Lévi-Strauss, 2012: 102). Ante este hecho, continúa, las instituciones internacionales tienen una misión doble: una liquidación y un despertar. En primer lugar,

deben ayudar a la humanidad a hacer lo menos penosa y peligrosa posible, la absorción de sus diversidades muertas, residuos sin valor de modos de colaboración cuya presencia en estado de vestigios putrefactos constituye un riesgo permanente de infección del cuerpo internacional. Deben aligerar, amputar si es necesario, y facilitar el nacimiento de otras formas de adaptación (Lévi-Strauss, 2012: 102-103).

Por otro lado, estas instituciones internacionales tienen que saber que la humanidad es rica en posibilidades imprevistas, ya que el progreso está lleno de aventuras, de rupturas y escándalos. De esta manera, la humanidad está constantemente enfrentada a dos procesos contradictorios de los cuales, uno tiende a instaurar la unificación, mientras que el otro considera mantener o restablecer la diversificación (Lévi-Strauss, 2012: 103). Para Lévi-Strauss hay un hecho innegable, o más bien una necesidad innegociable, que es el *progreso*. A partir de este hecho indiscutible, construye su discurso. El progreso se ha de alcanzar, y para ello han de confluír culturas, evitando la homogeneización. Pero el imperativo está puesto en el progreso, y si hay alguna diversidad “muerta” o molesta, debe ser eliminada. Lévi-Strauss nunca nombra el lugar desde donde se decide cuál es la diversidad “incorrecta”, tema que trataré seguidamente, pero lo que más impresiona es que habla de eliminar diversidades en un texto que supuestamente es un alegato contra el racismo, y lo hace con toda naturalidad, escondiendo, y por tanto, justificando la colonialidad ante la “necesidad” del progreso.

Así pues, para superar la “Modernidad” será necesario, antes que nada, *negar la negación del mito de la Modernidad*, ya que al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar entonces la Alteridad del “Otro”, es posible descubrir esta cara oculta, la falacia desarrollista de esta “razón emancipadora” eurocéntrica (Dussel, 1994: 177).

2.3.2. La trascendentalidad del *locus enuntiationis*

Para que este proceso modernizador se lleve a cabo, sobre todo en lo que Dussel ha definido como “Segunda Modernidad”, la ciencia y filosofía ilustrada europea se presentan como un discurso universal y trascendental, es decir, que se sitúan en un lugar alejado de condicionamientos e influencias, como en una especie de “Mundo de las Ideas” platónico. Tanto Turgot como Descartes parten del mismo principio:

la ciencia debe ubicarse en un punto cero de observación que garantice la “ruptura epistemológica” del observador con toda concepción religiosa y metafísica del mundo. [...] Despojada de este lastre metafísico, la historia empieza a ser vista como el resultado de la lucha feroz entablada por el hombre para dominar la naturaleza mediante el trabajo; lucha que no es producto del azar, sino que está gobernada por las mismas leyes mecánicas que estudió Newton (Castro-Gómez, 2005a: 35).

La separación entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, que formula Descartes constituye un hito histórico, aunque no es nueva, ya que el judeo-cristianismo ya formulaba una separación de saberes entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza. El *ego cogito* de Descartes ocupó el lugar de Dios. Se crea así una *fisura ontológica* entre la razón y el mundo, separación que no está presente en otras culturas. La separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó de tal manera a la mente, que puso al ser humano en una posición externa al cuerpo y al mundo, convirtiendo a éstos en meros instrumentos. Sólo sobre la base de estas separaciones, es concebible un conocimiento *descorporeizado* y *descontextualizado*, que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal (Lander, 2000: 15).

El concepto de Santiago Castro-Gómez de “Punto Cero” viene a reflejar esta condición: el Punto Cero es el imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún otro punto. Este lugar de enunciación fuera de la realidad mundana le otorga al observador una visión soberana sobre el mundo, cargada de arrogancia y desmesura, ya que los habitantes de este punto cero (científicos y filósofos ilustrados) declaran que su punto de vista, pretendidamente aséptico, es el único autorizado para poder crear conocimiento, justificándose en

una inalcanzable objetividad. Esta actitud era identificada por los griegos como un pecado denominado *hybris*, pues suponía la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses (Castro-Gómez, 2005a: 18-19). Esta pretensión recuerda a la imagen del panóptico de Bentham descrito por Foucault en *Vigilar y castigar* (1976), según el cual hay un “vigilante” que observa sin ser observado, lo cual provoca en el “vigilado” una continua actitud de autodisciplina. Es importante tener en cuenta que cuando se habla de “ciencia” no me refiero a las teorías científicas en sí, sino a la ciencia como discurso, es decir, la legitimación narrativa que hace que la ciencia se convierta en la única voz autorizada para construir conocimiento. Así pues, una vez instalada en el punto cero, los científicos y filósofos construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de la escala de desarrollo, como hemos visto, mientras que la modernidad es presentada como fin último de la evolución social, cognitiva y moral de la humanidad (Castro-Gómez, 2005a: 42). Para ello, cualquier otro conocimiento que no se adecue a las exigencias impuestas por los científicos debe ser radicalmente desechado.

Un ejemplo de esto lo vemos en Adam Smith, discípulo de Hume, que creía que el orden social funcionaba igual que el orden natural señalado por Newton. La división del trabajo y el comercio mediante el intercambio de bienes no es algo, según este punto de vista, que dependa de la conciencia individual o de la cultura, sino que se hallan reguladas por un mecanismo impersonal, una “mano invisible”, que, precisamente, constituye el objeto de estudio de la disciplina científica llamada “economía política”. Este mecanismo que actúa con independencia de las intenciones humanas se le llamó *mercado*. Smith piensa que cualquier tipo de coacción sobre la naturaleza humana resulta perjudicial, con lo que hay que “dejar-hacer” a los individuos su propia voluntad, con el fin de que la búsqueda egoísta de su propio enriquecimiento genere beneficios para toda la colectividad. Así pues, para Smith no es necesario que exista una administración estatal que regule la economía, ya que el mercado existe ontológicamente y se regula a sí mismo de forma natural. Smith y Hume parten entonces de un supuesto incuestionable: *la naturaleza humana es un ámbito de fundación trascendental*

que vale para todos los pueblos de la tierra y funciona con independencia de cualquier variable cultural o subjetiva (Castro-Gómez, 2005b: 31).

Otro ejemplo de cómo funciona la colonialidad del saber lo vemos en Ramón Grosfoguel (2012a), en una explicación de cómo se construyen las Ciencias Sociales, diciendo que las principales teorías en las que se basan han sido elaboradas fundamentalmente por hombres de cinco países: Francia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos e Italia. La población de esos cinco países representa el 12% de la población mundial, la cual se tendría que reducir a la mitad, ya que las mujeres no participaron del canon de pensamiento de la Ilustración. En este sentido yo añadiría que no llegaría ni al 1%, ya que tradicionalmente las clases obreras y campesinas no han accedido a los ámbitos académicos, y por lo tanto han sido excluidas de la producción de conocimiento. Es decir, que el canon de pensamiento en el que se basan las Ciencias Sociales proviene de la experiencia histórico-social de gente de cinco países del mundo y que componen una ínfima parte de su población, ya que corresponden a personas de un sexo y una clase social muy determinadas. Son teorías, además, que intentan explicar la experiencia histórico-social de esas personas concretas, pero que son extrapoladas para que expliquen las experiencias histórico-sociales del resto del mundo. La pretensión es que estas teorías se aprendan, primero, y se *apliquen*, después, a experiencias que no corresponden con las realidades histórico-sociales en las cuales esas teorías emergieron. Sin embargo, esas teorías sociales son presentadas como universales, es decir, con aplicabilidad, más allá de tiempo y espacio, al resto del mundo. Grosfoguel distingue entre Universidad occidentalizada y Universidad occidental, ya que “occidental” es un término geográfico, universidades que se hallan en Europa y Norteamérica, mientras que el término “occidentalizada” responde a un aparato de poder del sistema-mundo moderno que aparece en todas partes del globo terráqueo tras 500 años de expansión colonial europea. En Dakar, Buenos Aires, Nueva Delhi, Barcelona, Nueva York o Londres, este aparato de poder mundial que se llama la Universidad Occidentalizada tiene el mismo canon de pensamiento y las mismas formas de producción de conocimiento, sin importar donde esté geográficamente situada la universidad. Bajo un disfraz de universalismo, estamos hablando de teorías muy provinciales que no dan cuenta de la diversidad de las experiencias histórico-

sociales que hay en el mundo. Este episteme se convierte en un proyecto colonialista porque se impone como un diseño global universal, ya que si alguien quiere hacer Ciencias Sociales, lo que hace es conocer a los teóricos de estos cinco países. Para dar un giro a esta situación, Dipesh Chakrabarty (2008) dice que “Europa” sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo las que denominamos “india”, “china”, “keniata”, etc., las cuales se convierten en variaciones, y por lo tanto pasan a ser subalternas, de un relato maestro que cabría denominar “la historia de Europa”. Así pues, la “Europa” y “la India” son unas figuras hiperreales, imaginarias, y presentadas como categorías dadas, reificadas, una pareja de opuestos en una estructura de dominación y subordinación. Propone entonces que “Europa” deje de funcionar como el referente tácito del conocimiento histórico, esto es, “provincializar Europa”. Esto no significa un rechazo puro y duro de la modernidad y los valores europeos, sino el reconocimiento de que lo “moderno” no es más que un fragmento de la historia global, y no su centro. Este proyecto de provincializar Europa no existe, dice el autor, ni puede realizarse en el espacio institucional de la universidad, ya que no se trata de un proyecto de relativismo cultural. Implicaría la desmantelación de “Europa” como sinónimo de “Modernidad”, lo cual constituye la base del relato del imperialismo europeo dentro de la historia global (Chakrabarty, 2008: 77).

¿En qué posición deja la trascendentalidad de la epistemología ilustrada al resto de cosmovisiones mundiales? En septiembre de 1774, Immanuel Kant publica su artículo “¿Qué es la Ilustración?” donde establece que la Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad, entendida ésta como la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección del otro. O sea, que la “madurez” significaba no aceptar la autoridad de la tradición/religión, y someter toda creencia al tribunal supremo de la razón. Los pueblos y los individuos que se resistan a seguir este camino son vistos por Kant como “autoculpables” y merecedores de su propia miseria. Es decir, que un optimista filósofo prusiano, que jamás salió de su pueblo natal, establece los principios normativos de carácter universal que servirán para desentrañar los misterios de la naturaleza y encaminar a la sociedad humana por la senda inevitable del progreso. Este concepto, el de progreso, viene a establecer una clasificación de la humanidad, no en términos geográficos de pertenencia al sistema-mundo modernos (centro/periferia), sino en

una imaginaria línea temporal, una especie de providencia civilizatoria, que tiene como punto final obligatorio para todo ser humano el modelo social moderno.

Esta idea tiene su origen en Locke y su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, donde estudia el tránsito de la sociedad humana desde el estado de naturaleza hacia el estado civil. Parte de la hipótesis que al principio de la humanidad no había una necesidad de una división organizada del trabajo porque la economía era únicamente de subsistencia. Ese “estadio primitivo” empieza a quedar atrás cuando la población crece y aparece la competencia por los recursos, estableciéndose así la necesidad del comercio y la división racional del trabajo. Para establecer el modo en que se organizaban las “sociedades primitivas” (sin dinero ni economía de mercado), Locke apela a la observación de las comunidades indígenas de América, que según él tenían abundancia de recursos, pero carecían de todas las “comodidades de la vida”. Esta observación comparativa de Locke establece que entre las sociedades contemporáneas europeas y americanas existe una relación de *no simultaneidad*. Mientras las sociedades europeas han creado una economía de mercado y una división de trabajo, las sociedades americanas en cambio tienen un sistema económico perteneciente al “pasado de la humanidad”, por lo que la relación entre un jornalero inglés y un pastor indígena de Nueva Granada es de asimetría temporal: ambos viven en el siglo XVII, pero pertenecen a *estadios diferentes del desarrollo de la humanidad* (Castro-Gómez, 2005a: 35). Posteriormente Hume, Adam Smith o Turgot también consideraron que los “salvajes de América” habían de ser colocados en la escala más baja de la historia. Kant, por su lado, situaba al hombre como parte de la naturaleza, pero admitía también que había algo en él que escapaba al determinismo de las leyes naturales, con lo que no podía ser estudiado por la historia natural. Esa diferencia era la *naturaleza moral* del hombre. Pero esta naturaleza moral no existe por igual entre todos los seres humanos, sino que está desarrollada en la raza “blanca” europea, siendo las demás razas (negra, roja y amarilla, dice Kant en referencia a los africanos, americanos y asiáticos) moralmente inmaduras. Kant niega la simultaneidad de formas culturales al establecer una jerarquía moral que privilegia los usos y costumbres de la raza blanca como modelo único de “humanidad” (Castro-Gómez. 2005a: 41). De esta manera, Kant sitúa la epistemología nacida en Europa nor-occidental en la

segunda mitad del siglo XVIII, y heredera de la creada en Europa del Sur hacía dos siglos, en el “punto cero moral”, dejando a la raza blanca como la única capacitada para liderar la cruzada moral que llevaría a todos los seres humanos hacia la civilización.

De esta manera se produce una expropiación epistémica de los pueblos no europeos. Pongamos un ejemplo. Desde el punto cero se determina el significado de la salud y la enfermedad, estableciendo la medicina moderna como el único saber experto capaz de definirlos. Así pues, en las colonias se tenía que sustituir las formas de medicina autóctonas por las modernas, ya que eran consideradas como la “prehistoria” de la medicina, un obstáculo epistemológico que era necesario vencer para alcanzar el conocimiento de las cosas mismas. Los médicos criollos de los siglos XVIII y XIX oscilaron entre los que decían que curar las mordeduras con aplicación de yerbas y ungüentos tradicionales no eran otra cosa que prácticas de ignorantes y charlatanes, y entre los que, si bien admitían la evidente efectividad de estos antídotos, la atribuían a una “feliz casualidad”, ya que los indígenas carecían de intelecto. Luís Guillermo Vasco (1985), en un estudio sobre los jaibaná¹³, parte de una metodología diferente: considerar que todas las enseñanzas y prácticas del jaibaná son verdad, es decir, conocimientos en sí mismos, y no una especie de metáforas que el antropólogo ha de interpretar y traducir para que se consideren conocimiento. Así pues, propone reconocer los poderes del jaibaná y la base material en que se sustentan, en lugar de tomarlos como simples supersticiones o como rituales que producen efecto afincados en la creencia y convencimiento de sus practicantes, idea que está en la base de la llamada “eficacia simbólica de los rituales” (Vasco, 2002: 40). Este concepto aparece en un texto de Claude Lévi-Strauss, editado por primera vez en 1949, en el que describe el ritual realizado por un chamán de la etnia cuna (exactamente, “un canto”) para solucionar los partos complicados. Lévi-Strauss define esa práctica como “manipulación psicológica”, y su investigación se encamina a establecer la realidad y los caracteres de esta manipulación, para después determinar su objetivo y eficacia. La enferma acepta la ritualidad y mitología del

¹³ La persona que la etnia embera identifica como médico tradicional y sabedor. Para los embera, todo lo que existe tiene *jai*, una especie de fuerza vital que se ha traducido como “espíritu”. Jaibaná, entonces, viene a ser la persona que sabe cómo manejar estos espíritus, y los utiliza tanto para sanar, como para enfermar a otras personas. No existen, pues, jais sanadores y jais malignos, sino que tal asignación dependerá del uso que se haga del *jai* en un momento dado.

chamán, y al comprenderlo, se cura. Lévi-Strauss remarca que el hecho de que la mitología no se corresponda a la realidad, no importa. Es decir, Lévi-Strauss impone *su* criterio de realidad. Para llegar a sus conclusiones, compara al chamán con un psicoanalista, lo cual, según él, aclara muchos aspectos de la cura chamanística, acudiendo a los conceptos de consciente, inconsciente y subconsciente. Para Lévi-Strauss, es la eficacia simbólica la que garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones. Y mito y operaciones forman un par en el cual volvemos a encontrar otra vez el dualismo del enfermo y el médico. En la cura de la esquizofrenia, el médico cumple las operaciones y el enfermo produce su mito; en la cura chamanística, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones (Lévi-Strauss, 1992: 211-227). Jesús González Requena (2009) hace una crítica a esta “eficacia simbólica”, primero preguntándose lo siguiente: si la cura se produce como efecto de un proceso de verbalización en el que la enferma comprende lo que está pasando y se reconcilia con ese proceso, ¿por qué no se produce un efecto semejante en el mundo moderno? Lévi-Strauss es consciente de que “puede” haber una contradicción en su argumento. Para el chamán la enfermedad está provocada por monstruos, y se cura mediante la eficacia simbólica del ritual; para el médico occidental la enfermedad la producen los microbios, y no se cura de la misma manera. Para Lévi-Strauss la relación entre microbio y enfermedad es de causa a efecto, y en cambio, la relación entre monstruo y enfermedad es una relación de símbolo a cosa simbolizada, de significante a significado. Ante este dudoso argumento, se ve obligado a sentar por adelantado un presupuesto ontológico: los microbios existen, y los monstruos no, por eso los primeros serían causas reales y eficientes, y los segundos no serían otra cosa que símbolos. Esta contundencia hace olvidar a Lévi-Strauss que tanto “microbio” como “monstruo” ante todo, son dos palabras, es decir, son símbolos/significantes, y que ambas designan un mismo fenómeno real: el motivo de la enfermedad. Hoy en día está ampliamente aceptado el hecho de que ningún enunciado científico puede ser concebido como una verdad absoluta y definitiva. Esto no significa negar los descubrimientos biológicos, ni tampoco poner en crisis el concepto “microbio”. Si atribuimos al discurso médico un grado de realidad mayor que al discurso chamanístico, ¿no debería ser el primero más apropiado para la eficacia simbólica? En cambio los hechos confirman lo contrario: las enfermedades modernas no se curan cuando el médico

explica su enfermedad al paciente, apelando a la palabra *microbio* y, en cambio, sí se curan las enfermas cuna cuando el chamán utiliza la palabra *monstruo*. Esto lleva a la *eficacia simbólica* a un callejón sin salida. Por eso encuentro tan importante la postura de Luís Guillermo Vasco, que considera que los *jai* (“espíritus” causantes de la enfermedad, pero también de su sanación) son reales, y que el jaibaná lo que hace es manejar energías.

Así pues, como bien apunta Luís Guillermo Vasco ya en los años 80, la etnografía no se puede entender fuera de la expansión capitalista. Las sociedades no-europeas son convertidas en objetos del sujeto-Europa en el plano del conocimiento también, creando un “otro” objetivizado e incapaz de crear conocimiento, es decir, un colonialismo epistémico.

Si el colonialismo es relación económico-política a través de la cual las sociedades colonizadas son apropiadas por el colonizador para su exclusivo beneficio, ninguna cosa distinta acontece en el plano del conocimiento, de la ciencia. También ésta es, y no podía no serlo, vehículo por medio del cual el capitalismo se apropia de las sociedades-objeto de estudio en exclusivo provecho (Vasco, 2002: 435).

2.4. Colonialidad del ser

Una reforma intelectual y moral tiene que ir ligada forzosamente a un programa de reforma económica; más aún, el programa de reforma económica es, precisamente, el modo concreto en que se presenta toda reforma intelectual y moral (Gramsci, 1985: 70).

Los medios de producción material y de producción epistémica necesitan también del control de las subjetividades. Si la colonialidad del poder se refiere a las formas de explotación y dominación en el sistema-mundo moderno, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología en la producción de conocimientos para la reproducción de la diferencia colonial, la colonialidad del ser se refiere a los efectos de la colonialidad sobre el lenguaje, la identidad y la experiencia vivida. Walter Mignolo (2003) dice que los discursos o ideologías no sólo se objetivan en aparatos disciplinarios, como leyes o instituciones coloniales, sino también en formas concretas de subjetividad, es decir, en modos de vida, estructuras de pensamiento y acción incorporadas al *habitus* de los actores sociales. La colonialidad del ser hace referencia a ese ámbito simbólico y cognitivo donde se configura la identidad étnica de los actores. La identidad fundada en la distinción étnica frente al “otro” caracterizó la primera modernidad, que no sólo planteó la superioridad étnica de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras (Castro-Gómez, 2005b: 57). Esta superioridad convierte el discurso de la limpieza de sangre o imaginario cultural de la blancura en la base geocultural de la Primera Modernidad, y precede al discurso de la liberación racional de finales del siglo XVIII.

La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Las historias y relatos conceptuales de estas gentes quedan silenciados. Se convirtieron en los “condenados de la tierra”, tanto los indios como los esclavos africanos. Por esa razón los misioneros y hombres de letras se auto-arrogan la tarea de escribir las historias que, según ellos, los incas y aztecas no tenían y de redactar la gramática del quechua/quichua y el náhuatl tomando el latín como modelo (Mignolo, 2007: 30). Para que una única forma de pensar se conciba como la primordial, hace falta un sistema clasificatorio que favorezca la marginación del resto de

epistemologías. Por lo tanto, la colonización y la justificación de la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en América requirieron la construcción ideológica del racismo, como hemos visto, es decir, la creación de construcciones identitarias naturalizadas que justificaran la colonialidad del poder, la clasificación jerárquica de toda la humanidad. Para ello se crea primero un “modelo” de humanidad ideal, y se coloca en una situación trascendental, es decir, en una especie de plataforma externa al mundo. De esta manera, *la geopolítica y la política corporal del conocimiento se ocultaron mediante su sublimación en un universal abstracto proveniente de Dios o de un yo trascendental* (Mignolo, 2007: 41). La jerarquía depende de quién está en una posición de poder para decidir el modelo y de dónde se ubica uno con respecto a ella. En el siglo XVI eran los españoles y portugueses quienes estaban en esa posición, lo que quiso decir que el modelo de humanidad renacentista se convirtió en hegemónico, e indios y negros pasaron a ser seres subalternos. De esta manera surge el racismo, cuando los miembros de cierta “raza” o “etnia” tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y en los conceptos de ese grupo.

Así pues, la colonialidad del ser no es un proyecto de destrucción sino de producción sistemática de una ontología étnico-racial/sexual/clasista, de unas formas de ser-en-el-mundo en la que los humanos particulares son sujetos al capitalismo. Se crea una estructura de subjetividad que no es percibida como algo que oprime, sino como algo que se desea, es decir, que la colonialidad del ser es una forma de sometimiento no-coercitiva, que crea una serie de identidades pre-determinadas a las que los sujetos tienen que adaptarse. Estas identidades trascendentales son creadas para asegurar el buen funcionamiento del sistema-mundo moderno, creando una identidad hegemónica, la del sujeto blanco/masculino/burgués, inferiorizando todas las demás. A los humanos que no encajan en esta identidad hegemónica, se les enseña a desear el estatus de ésta, y a despreciar todas las demás.

2.4.1. La trascendentalidad como forma de dominación

Michel Foucault habla de los cuerpos dóciles en su libro *Vigilar y castigar*. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, Foucault detecta una nueva forma de disciplinar los cuerpos humanos, entendiendo éstos como máquinas, formándose

entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", para que estos cuerpos operen de manera disciplinada (Foucault, 1976: 141). El poder disciplinario impone un control individual, que acaba siendo autoimpuesto mediante el discurso de la "norma", que se establece como coacción, ya que lo que se sigue la norma, lo "normal" es aceptado, mientras que lo "anormal" es, no sólo excluido, sino también ha de ser controlado y corregido. El miedo a ser castigado es lo que provoca el autocontrol de los individuos. Todos los mecanismos de poder se disponen en torno de lo anormal, para marcarlo y modificarlo (1976: 202). Sólo quien detenta el poder de enunciación de la epistemología correcta, "normal", tiene poder para imponer esta biopolítica.

Antonio Gramsci utiliza el término *hegemonía* como sinónimo de dirección cultural y política a la vez, de una élite sobre las masas. Esta élite, entonces, impone al resto de la población sus valores culturales como "universalmente" válidos, los cuales llegan a ser vistos por el resto de la sociedad como la norma. Para el filósofo italiano la hegemonía se materializa en la intervención del poder (en cualquiera de sus formas) sobre la vida cotidiana de los sujetos y en la colonización de todas y cada una de sus esferas, que ahora son relaciones de dominación (Rodríguez, Seco, 2007: 3). Para ello es necesario que haya una capa social de intelectuales que esté ligada a las masas, que mantenga siempre el contacto, lo que Gramsci llama "intelectuales orgánicos" (Gramsci, 1971:17). La diferencia es que los intelectuales clásicos han creado un complejo epistemológico separado de la gente común, como hemos visto, lo cual les convierte en élites que mirarán por sus intereses de clase, y no por el bien de la sociedad en su conjunto.

Esta epistemología es impuesta en el conjunto de la población, no a través de la razón, sino a través de lo que Gramsci llama "sentido común", de manera que tal epistemología nunca es cuestionada. Pierre Bourdieu acuña el término *habitus*, definiéndolo como

sistemas de disposición duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a las reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1991: 92).

Los *habitus* se presentan como necesarios y naturales, determinan lo que es posible y lo que no, colocándose fuera del discurso y de toda explicación, en el “inconsciente”, engendrando todas las conductas “razonables” o de “sentido común”, y añade que los *habitus* producen prácticas. Es decir, que los estímulos no existen en su verdad objetiva de detonantes condicionales y convencionales; sólo actúan a condición de reencontrar a los agentes ya condicionados para reconocerlos (Bourdieu, 1991: 93).

Un ejemplo de *habitus* lo encontramos en la construcción del sexo, como nos explica Judith Butler (2001). Para la autora, el sexo es performativo, es decir, que se fabrica mediante la recreación de un conjunto de actos y prácticas sociales (Butler, 2001:15-16). Tal diferencia se incorpora en nuestro cuerpo, naturalizándola, a través del discurso de la biología, que procede también de la invención humana. La relación entre el sexo y la identidad es tal que *las personas sólo se vuelven inteligibles cuando adquieren un género ajustado a normas reconocibles de inteligibilidad de género* (Butler, 2001: 49). Con esto se quiere decir que un ser humano sólo lo es en tanto que es hombre o mujer; cualquier otra categoría deshumaniza al individuo. Esto convierte al sexo en la categoría principal mediante la cual nos reconocemos como seres humanos, y establecemos a través de él la primera distinción, que es la de hombre-mujer, la cual implica una serie de prácticas sociales que son diferentes a nivel local. Así pues, la diferencia hombres-mujeres la hemos generado los seres humanos como una estrategia para que sobrevivir y pervivir como seres sociales (Fernández-Martorell, 2008: 115).

A partir del discurso performativo de Judith Butler, es decir, que el sexo se crea mediante actuaciones sociales, descubrimos que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o femineidad verdadera o constante también se constituyen como parte de la estrategia que oculta el carácter performativo del género, y

además impide que se creen configuraciones de género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria (Butler, 2001: 172). La distinción entre sexo y género, entendido el primero como lo biológico o “natural”, es decir, lo esencial e indiscutible, y el segundo como lo social o construido, contribuye a la imposición de un discurso donde las diferencias son externas al cuerpo y existen independientemente a la voluntad humana, colocando discursivamente estas diferencias sexuales, como dice Bourdieu, en un sitio donde parecen ser inevitables. En este sentido,

la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya (Bourdieu, 2000: 22).

De esta manera, el propio discurso heterosexual obligatorio nos construye como individuos, y ese discurso provoca que el sujeto participe en los términos de esa opresión, es decir, que el mismo sujeto se imposibilite a sí mismo para crear prácticas que subviertan la hegemonía del discurso de la heterosexualidad obligatoria.

El concepto de *habitus* de Bourdieu y la visión performativa del género que tiene Butler, explican cómo funciona la hegemonía gramsciana, pero ninguno de los dos autores plantean quién o desde dónde se crea este *habitus*. Aquí es donde entra el *locus enuntiationis* que construye el discurso. Sin la construcción de un discurso que pueda incorporarse el *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el colonialismo europeo hubiera sido imposible (Castro-Gómez, 2005a: 57).

La trascendentalidad del pensamiento occidental, es decir, la capacidad de crear ideas abstractas separadas de la realidad y dotarlas de un carácter ontológico, permite crear modelos identitarios ideales, es decir, los discursos donde se incorporan los *habitus*. Martin Heidegger (1998) entiende que hay una diferencia ontológica entre el ser y los entes o “ser-en-el-mundo”. El “ser” es el ser de los entes, por lo que estos entes, estos individuos concretos, determinados históricamente y contextualizados, han de alcanzar ese “ser”, esa autenticidad o ser-propio, al que llama *Dasein*, el “ser humano auténtico”, cuyo modelo es el

hombre europeo. Pero Heidegger olvida que la modernidad tiene un lado colonial, y no tiene en cuenta a los colonizados, que, por supuesto, no son el mismo *Dasein* que el hombre europeo, cuya base es, según el mismo Heidegger, la máxima cartesiana *cogito ergo sum*. Emmanuel Levinas y Frantz Fanon se rebelaron contra la ontología fundamental de Heidegger, ya que la consideraron una filosofía que justificaba el poder y la violencia contra otros seres no occidentales, es decir, como un instrumento de colonialidad.

Gilles Deleuze (2012) demuestra que esa trascendentalidad heideggariana no es ontológica, sino que es un discurso cuya finalidad es el dominio y la explotación de otros seres humanos. Deleuze entiende que la diferencia se construye a partir de la repetición. Los seres humanos repetimos nuestras prácticas socioculturales cotidianas, pero cada una de esas repeticiones concretas nunca son idénticas entre ellas, es decir, que la práctica construye la diferencia. En Occidente se crea un conocimiento trascendente, quiere decir, que se crean unas representaciones fuera de la cotidianidad, en una especie de “mundo de las ideas”, que son consideradas como verdades ontológicas. Así pues, lo que se repite no son prácticas, sino esta representación, discurso o modelo, con lo que la diferencia estará sometida a las exigencias de esta representación, y mientras sea así, no está pensada en sí misma, ni podrá serlo (Deleuze, 2012: 389). Así pues, mientras las identidades humanas sean modelos creados a priori, lo que harán los seres humanos concretos será imitar estos modelos. Y quien define estos modelos es, como hemos visto, una pequeña parte de la humanidad que se coloca en el “punto cero” del conocimiento, es decir, “hombre blanco-burgués-ilustrado”, que queda idealizado también como sujeto pensante trascendental. Este “ser”, se autoerige y autodefine como modelo de la “modernidad”, pero no acaba aquí, sino que además define a todos los demás “no-seres” (indios, negros, mujeres, obreros, etc.), es decir, los “otros”, a partir de los excesos o defectos que estos tienen con respecto al “ser” que los habitantes del “punto cero” representan. De esta manera marcan una distancia epistemológica entre el “nosotros” y los “otros”, que sitúa al hombre moderno, el sujeto pensante trascendental, como el gran héroe civilizatorio. Así pues, se crean una identidades “correctas” de cómo ser mujer, indio, negro, etc., y se obliga a los seres humanos concretos a adaptarse a ellas. Si alguien se aleja de estas identidades pre-creadas, se convierte en una “mala mujer”, un indígena “no-permitido”, o un “mal negro”.

2.4.2. La construcción del ideal humano: el *ego cogito/ego conquiro*

El ideal de subjetividad moderna en la Ilustración se basó en el concepto de *ego cogito* cartesiano. Descartes desplazó la producción de conocimiento de Dios al ser humano, pero no cualquier ser humano, sino uno situado en el “punto cero” del conocimiento, como he explicado. Desde esta perspectiva eurocéntrica, *cogito ergo sum* pasa a significar “pienso (racionalmente/adecuadamente) luego soy (sujeto)”, lo que a su vez implica que quien “no piensa (racionalmente/adecuadamente) no es (sujeto)”. De esta manera, todas las formas de conocimiento de los pueblos la tierra que “no piensan (racionalmente/adecuadamente)” quedan silenciadas (Maldonado-Torres, 2007: 144). A través de las categorías de raza/etnicidad, trabajo/clase y género/sexualidad, quien detenta el poder enunciador clasifica al resto de la humanidad, lo que se traduce en *formas concretas de subjetividad* que vienen a mostrar *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez, 2005a: 59). Esto deja a un grupo muy pequeño de la población mundial como productor del conocimiento, que es además el que produce poder, como decía Foucault (1999a: 309). Mediante esta trampa epistémica, el sujeto ilustrado primero, “inventa” su propio ser: el ser humano masculino, blanco noreuropeo, burgués o de clase alta, y educado según el modelo de pensamiento científico-racional, es el centro del universo; por otro lado “inventa” otra serie de categorías, como mujeres, indios, mestizos, negros, campesinos, obreros y chamanes, despojados de toda posibilidad de “ser” sujetos. El “ser” es una propiedad que pertenece a un “Yo” entendido como las élites del sistema-mundo capitalista, tanto de las zonas consideradas el “centro” de ese sistema (Europa del Norte y Norteamérica), como de las periferias, mientras que el “Otro” son las poblaciones, tanto del centro geográfico como de la periferia de ese sistema-mundo, cuya humanidad es reconocida pero al mismo tiempo viven opresiones racistas, clasistas y sexistas por parte de ese “Yo”, relegándolas entonces a un “no-ser”. La zona del ser y no-ser no son, pues, lugares geográficos, sino una posicionalidad en relaciones raciales/sexistas/clasistas del poder a escala global (Grosfoguel, 2011a: 99). Frantz Fanon (1973) ya sugirió estas zonas abstractas, al decir que los que viven por encima de la línea de lo humano, marcada por el “hombre blanco”, viven en la zona del ser, mientras que los que viven por debajo de ella estaban en

la zona del no-ser. Esto es lo que se define como colonialidad del ser, la naturalización es decir, incorporar al “sentido común”, una clasificación jerárquica de la humanidad, tomando como referencia la definición de “humano” de una pequeña parte de ella, que es la que se sitúa en la zona superior de tal taxonomía.

Pero ya hemos visto que el racismo no se inicia con el *ego cogito*, sino con la invasión de América, y en concreto en la discusión sobre si los indios tenían alma o no, que se da a principios del siglo XVI, y que culmina con el debate de Valladolid de 1551, que de hecho fue una discusión sobre el “ser” de estos individuos. Como vimos, la marca de la diferencia colonial sobre la idea de raza crea una heterogeneidad en las formas de sub-alternación, debido a la diversidad racial (no es el mismo tipo de relación la que se establece sobre el indígena, que sobre el negro, o sobre el “musulmán”), y a que la idea de raza es cambiante en el tiempo (el significado del concepto “raza” no es el mismo en el siglo XVI que en el XIX). Aun así se puede hablar de una semejanza en las relaciones de los colonizadores con respecto a los colonizados, que la idea de raza basada en el alma y el racismo científico parten de una misma lógica de funcionamiento, que es la creación de taxonomías basadas en el grado de “humanidad” de los individuos que pueblan el planeta, y que justifica las relaciones de dominio de unos pocos sobre unos muchos. Podemos decir que el inicio de la idea de raza, y por tanto del posterior racismo científico, está en la diferencia colonial que crearon los colonizadores europeos sobre los sujetos colonizados y esclavizados en América y África a finales del siglo XV y principios del XVI (Maldonado-Torres, 2007: 133).

Enrique Dussel (1994) se basa en la figura de Hernán Cortés, para crear el concepto del *ego conquiro*, como el ideal de subjetividad moderna que precede al *ego cogito* cartesiano. Esto quiere decir que el *ego cogito* se ha de entender, no como una liberación, como decía Kant, sino como un ideal no cuestionado de subjetividad. Dussel (1975) describe el concepto moderno del ser como construido sobre la negación del Otro, es decir, que desde el pensamiento moderno se concibe la alteridad como negatividad. En la Primera Modernidad, ese “ser” moderno, que constituye la totalidad (puesto que el otro se concibe como su

negativo) es Dios; en la Segunda Modernidad, el *ego* se escinde de Dios, y se convierte en la Totalidad, y corresponde al *ego cogito* de Descartes y de Kant [*ich denke*], pero también al *ich arbeite* [“yo trabajo”] de Marx. Ese *ego* como Totalidad, como Absoluto, es el núcleo del pensamiento moderno. Ni Nietzsche ni Marx escaparon de ese paradigma. Para Dussel,

Lo más grave no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. “El ser es, el no-ser es”. El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América Latina, y toda la “periferia” queda por ello definida como el puro futuro, como el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente. La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos construidos como colonias, neocolonias, “dependientes” en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina por ser la *sabia* fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del *ego cogito* se transforma así en la “voluntad de poder” todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón (Dussel, 1974:114).

Nelson Maldonado-Torres (2007) argumenta que los colonizadores que llegaron, primero a América, y después a los otros continentes, al preguntarse sobre si esas personas que encontraron tenían alma o no, lo que buscaban era justificar la guerra justa, es decir, la utilización de la violencia con la excusa de liberar de la barbarie a aquellos que consideraban inferiores (2007: 137), como ya expuse anteriormente en el *Mito de la Modernidad* de Dussel. En otras palabras, no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en su lugar de origen, sino que se rigieron por la ética del *ego conquiro*, o la no-ética de la guerra. Por ejemplo, los primeros cristianos fueron críticos con la esclavitud en el Imperio Romano, pero cristianos posteriores justificaron la esclavitud de los prisioneros de guerra, que en época medieval era legítima. En América no sólo se aplicó esa ética, sino que se transformó y se naturalizó en la no-ética de la guerra, hasta el punto de producir una realidad definida por la condena a esta esclavitud, justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos. La conversión de los vencidos en esclavos se traduce en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores, y por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. Es esta no-ética, esta colonialidad, la que naturaliza los eventos

extraordinarios de la guerra, el “ser muerto” y el “ser violada/o”, el *damné*, utilizando el concepto de Frantz Fanon. Esa no-ética de la guerra queda proyectada sobre el cuerpo del indio, del negro, de la mujer, del campesino, etc., es decir, de aquellos que no se ajustan a ideal del *ego conquiro/ego cogito*; pero a su vez, es precisamente a partir de este *ego cogito/ego conquiro* ideal que se produce a estos individuos, los *damné*, como no-seres. Homi Bhabha llama “mimetismo colonial” al deseo del Otro reformado y reconocible, como sujeto de una diferencia que casi es lo mismo, pero no exactamente. El discurso del mimetismo se construye alrededor de una ambivalencia que, para ser eficaz, debe producir continuamente su exceso o su diferencia, es decir, que está representando siempre una diferencia creada desde el mismo poder colonial. Al normalizar al sujeto colonial, el sueño de la emancipación de la civilización ilustrada se aliena de su propio lenguaje de libertad, e impone otro saber de sus normas (Bhabha, 2002: 112).

La colonialidad del ser, pues, se refiere a la violación del sentido de la alteridad humana, produciendo la diferencia ontológica colonial, que despliega un sinnúmero de características existenciales e imaginarios simbólicos, como la raza o el sexo, que quedan incrustadas en el orden del discurso. Este discurso anclado en una diferenciación natural de los sujetos, condiciona, si no es que dirige, la experiencia vivida de estos sujetos. El *ego conquiro* y el *damné* son el resultado de estas dinámicas. En palabras de Nelson Maldonado-Torres:

La colonialidad del ser es una expresión de las dinámicas que intentan crear una ruptura radical entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa, por lo cual representa el punto máximo de este intento. El mismo queda expresado en la transformación del orden del discurso en un *dicho* o discurso coherente establecido, anclado en la idea de una diferenciación natural entre sujetos, es decir, en la idea de raza. La colonialidad del ser también se refiere a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el *dicho* moderno/colonial y racial. Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias (Maldonado-Torres, 2007: 154).

En definitiva, el saber ilustrado del siglo XVIII, personificado en el *ego cogito*, se incrusta en un sistema colonial ya creado anteriormente, cuya personificación es el *ego conquiro*. Para romper esta dinámica hay que hacer un giro decolonial, giro que ya realizó Frantz Fanon, y que consiste en un escepticismo por parte del

colonizado respecto al proyecto histórico, la ciencia y filosofía del colonizador (Maldonado-Torres, 2007: 158).

Un ejemplo de cómo funciona la colonialidad del ser lo tenemos en el estudio que hace Santiago Castro-Gómez (2005a) sobre el impacto de la Ilustración y las reformas borbónicas en la Nueva Granada de segunda mitad del siglo XVIII. El imperio español implementó una *política de control sobre la vida* en las colonias, en un intento ya tardío por mantener su hegemonía geopolítica frente a Francia y Gran Bretaña. La Corona Española aprovechó los discursos de la ciencia moderna para ejercer un control racional sobre la población y el territorio. De esta manera se hicieron diagnósticos sobre los procesos vitales de la población colonial (estado de salud, trabajo, alimentación, natalidad, influencia del clima, fecundidad) para convertirlos en políticas de gobierno. Se pretendía con ello racionalizar la administración del estado y aumentar la producción de riquezas. Si bien buena parte de los criollos eran partidarios de la Ilustración, las biopolíticas imperiales amenazaban seriamente el control que los criollos ejercían sobre la población y la riqueza basada en la limpieza de sangre, ya que la Corona pretendía civilizar a los indios y crear en las colonias una “raza” de mestizos. La élite criolla, en cambio, leyó la Ilustración europea desde un interés “nacional”, marcado por el imaginario de la limpieza de sangre. Los mestizos habían incorporado en su pensamiento el imaginario colonial de la blancura, que funcionaba ya mucho antes de las reformas borbónicas. Lo que provocaba este imaginario es que el mestizo escondiera la “mancha de la tierra”, es decir, cualquier rasgo que denotara algún origen no-blanco, como hablar una lengua vernácula, por ejemplo. En definitiva, se consideraba el blanqueamiento como medio para obtener los privilegios reservados a la elite criolla.

El discurso de la limpieza de sangre empezó a operar ya en el siglo XVI como primer esquema de clasificación de la población mundial, como ya hemos visto, y se basó en la superioridad no sólo étnica, sino epistemológica del blanco europeo. La cultura europea se convirtió en una seducción, y la europeización cultural en una aspiración.

Muchos mestizos, negros e indios querían dejar de “vivir en el pasado” y convertirse en “modernos”, abandonando así sus cosmovisiones y epistemologías,

deslegitimadas por la colonialidad del saber. Así pues, el imaginario de la blancura, producido por el discurso de la limpieza de sangre, era una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial y actuaba como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales. Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y por formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico.

Así pues, la pigmentación de la piel o la sexualidad no son la cuestión, sino que la cuestión es la colonialidad del poder, que, a través de la colonialidad del saber y del ser, establece y naturaliza la diferencia colonial y pone una marca sobre la sangre, la piel o el sexo. La cuestión de la “raza”, y esto se puede aplicar sobre el sexo o la clase, no se relaciona con la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto a un modelo propuesto de humanidad ideal. Para ello es necesario que sólo exista una epistemología válida, ya que entonces los individuos que producen esa epistemología, que pertenecen al mismo estatus social que los que controlan los medios de producción en el sistema-mundo moderno, se autoerigen como ese modelo de humanidad ideal: hombre-blanco-“burgués”-ilustrado. De esta manera, la categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o eres indio, por lo tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por lo tanto, eres inferior” (Mignolo, 2007: 43).

De esta manera, el concepto de la colonialidad del poder, que se articula a su vez en la colonialidad del saber y del ser, amplía y corrige el concepto foucaultiano de “poder disciplinario”, al mostrar que los dispositivos de control del Estado moderno en realidad se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea. De esta manera la colonialidad funciona creando identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación, por un lado, y de otro pretende

asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Es necesario que existan Estados-nación que anclen a sus habitantes en unos imaginarios que faciliten tanto la explotación de sus territorios y mano de obra, como la pervivencia del sistema-mundo moderno.

La finalidad de la colonialidad del ser es elaborar un modelo de *ser* que perdure en la historia, según la concepción del ser de cierta clase socio-política nor-europea masculina. Precisamente esa clase que inventó la Ilustración y la Historia, y dejó fuera de ella a mujeres, indios, negros y campesinos/proletarios. Así se creó la colonialidad del ser, mediante la construcción por parte de esa clase de una epistemología que impone al resto de la humanidad como única y verdadera, es decir, ejerciendo la colonialidad del saber.

2.5. Giro decolonial y epistemologías del Sur

Las formas de colonialismo son distintas, no es lo mismo el colonialismo español en América, que el inglés de la India, o que el colonialismo ejercido tras la Segunda Guerra Mundial. El colonialismo no se define por los casos particulares, sino más bien por la lógica de la colonialidad que lo hace posible. La lógica de la colonialidad opera en los tres niveles que he descrito: colonialidad del poder (político y económico), colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico), colonialidad del ser (subjetividad, identidad). Tal lógica ha existido desde la invasión de Anáhuac/Tawantinsuyu/Abya-Yala, y la conversión de estos territorios en “América”, hasta las actuales invasiones/intervenciones en Irak, Afganistán o Siria. Además, cada uno de estos niveles o dominios de la colonialidad se entrecruza con los demás: la apropiación de la tierra y la explotación de mano de obra se vincula con el control de las finanzas, la autoridad, el género, y el conocimiento y la subjetividad. El funcionamiento de la matriz colonial puede pasar inadvertido, y cuando sale a la superficie, la retórica de la modernidad asegura que la situación puede “corregirse” con “desarrollo”, “democracia” o una “economía fuerte”, por ejemplo. Desde el siglo XVI, la retórica de la modernidad se ha nutrido del lenguaje de la salvación, acompañado por la apropiación de grandes extensiones de tierra en el Nuevo Mundo y la explotación masiva de mano de obra india y africana, justificadas por la creencia en la prescindencia de la vida humana: la de los esclavos. Estos seres humanos no-occidentales son despojados de la capacidad de definirse a sí mismos, y son obligados a adaptarse a unas representaciones creadas desde la epistemología occidental. Para ello, se toma como modelo “único y verdadero” al sujeto pensante trascendental cartesiano-hegeliano, que a su vez es el conquistador/explotador, el *ego conquiro/ego cogito*, y se clasifica al resto de sujetos no-europeos a partir de las carencias o excesos con respecto a este modelo. Como dice Maldonado-Torres (2007), cuando se crea el *ego conquiro/ego cogito*, es decir, el “ser”, también se crea un “no-ser” que es dominado y explotado por el primero. El sistema-mundo moderno/capitalista, para imponerse necesita, por tanto, de una epistemología única y unas subjetividades adecuadas a él para que pueda funcionar, un diseño global que es impuesto a las diferentes historias locales. *Entonces no es con la*

modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y reproduce la colonialidad (Mignolo, 2007: 37).

La superación de esta colonialidad se conseguirá a través de la resistencia a la modernidad, resistencia que empieza en el mismo momento en se funda el sistema-mundo moderno, cuando Colón desembarca en 1492. Desde entonces ha sido continuada, teniendo momentos como la revuelta que Tupac Amaru inició en 1780 en Cuzco, y que alentó distintas rebeliones por todo el continente, hasta las actuales resistencias indígenas contra los Estados y grandes empresas multinacionales, siendo quizás la más conocida la rebelión zapatista en Chiapas. Esto es una consecuencia lógica de la diferencia colonial, ya que las relaciones de explotación/dominación generan conflictos tanto sociales como personales que amenazan los objetivos de sobrevivir y pervivir a nivel local. Pero estas resistencias van más allá de lo meramente político y económico, y lo que buscan es desprenderse de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial. Lo que ocurre es que han sido sistemáticamente invisibilizadas, primero porque correspondían a formas de conocimiento no legitimadas, es decir, epistemologías “del pasado”, y segundo porque muchas de ellas se aplastaron de forma violenta, y esa violencia es difícil de encajar en el discurso “liberador” de la modernidad, con lo que se oculta.

Ejemplos de estas resistencias epistémicas los tenemos desde el siglo XVI, con Guamán Puma de Ayala, hasta la revolución zapatista actual. Estas resistencias son lo que se ha llamado “pensamiento otro” (Mignolo, 2003), “giro decolonial” (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007), “pensamiento descolonial” (Mignolo, 2006a), “epistemologías del sur” (De Sousa Santos, 2009 y 2011), “pensamiento mestizo/fronterizo” (Anzaldúa, 1987), o cómo Catherine Walsh (2009) entiende el concepto “interculturalidad”. La razón de tanta heterogeneidad es que estas epistemologías jamás constituyeron un *corpus* homogéneo, sino que se trata de formas de conocimiento locales que se oponen al diseño global que llamamos sistema-mundo moderno/colonial. El pensamiento decolonial emergió desde la fundación de este sistema-mundo, con la invasión Europea de Anáhuac y el Tawantinsuyu: las epistemologías de las poblaciones indígenas y afroamericanas

fueron la contrapartida a la imposición de la Primera Modernidad. Continuó luego esta resistencia en África y Asia, sin relación con el pensamiento decolonial americano, pero sí como contrapartida de la re-organización de la modernidad/colonialidad con el imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento de reformulaciones ocurrió con el desarrollismo norteamericano, y posteriormente a la Guerra Fría, contra el neoliberalismo. La diferencia entre el pensamiento decolonial y los estudios postcoloniales, es que la genealogía de estos últimos se basan en el post-estructuralismo francés, mientras que el pensamiento decolonial tiene ya una densa historia (Mignolo, 2006b: 88). El término “decolonial” no es un anglicismo. Lo que se pretende con este término, como dice Catherine Walsh, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des-”. No se pretende simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial, como si fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento de transgredir, intervenir, insurgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (Walsh, 2009: 14).

El pensamiento decolonial surge del agotamiento de las ideologías modernas (cristianismo, liberalismo, marxismo, etc.) para imaginar futuros posibles, es decir, de una crisis dentro de la epistemología occidental (Mignolo, 2003: 21). Como dice Boaventura de Sousa Santos, vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Cada vez más seres humanos son conscientes de que los horizontes de posibilidades de la modernidad son cada vez más limitados, y se plantean si el mundo puede seguir tal y como está, sobre todo a nivel medio-ambiental. Esto es un ejemplo de pregunta fuerte, una pregunta que se dirige a las raíces del sistema-mundo moderno, cuestionando su sostenibilidad. Las respuestas débiles son las que no consiguen reducir ese cuestionamiento, más bien lo contrario, lo aumentan (De Sousa, 2010: 7). Esta situación crea una contradicción: tenemos que afrontar una serie de urgencias, siendo conscientes de ello, como el cambio climático, pero la solución dista de ser rápida, ya que implica cambios de mentalidades, de sociabilidades y de maneras de vivir, es decir, cambios civilizatorios a largo plazo, con lo que hay conflicto entre la urgencia de los cambios y la transformación civilizatoria que se requiere (De Sousa, 2011: 14). El

autor pone como ejemplo de este colapso epistemológico los dilemas de la teoría crítica, la que fue durante mucho tiempo referente de las luchas contra la opresión y la exclusión. Pero al ser una teoría eurocéntrica, no es capaz de imaginar un mundo sin capitalismo y sin colonialismo, con lo que, una vertiente imagina un *modus vivendi* que minimizaban los costos sociales de la acumulación de capital, como la socialdemocracia o el Estado del Bienestar, mientras que otra se imagina un mundo poscapitalista, pero desde el capitalismo, como ocurre con el llamado “socialismo del siglo XXI” latinoamericano (De Sousa, 2010: 11-14).

Así pues, el giro decolonial no puede surgir desde la modernidad agotada, sino que surge en y desde las historias locales a las que fueron negadas potencial epistémico. No se trata de un pensamiento unitario o “coherente”, como exige el pensamiento de la modernidad, sino de varios proyectos nacidos de diversas historias locales. Estos proyectos forman el pensamiento o giro decolonial porque tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad, cuestionando la propia lógica mediante la cual la modernidad se piensa. En palabras de Walter D. Mignolo,

todos estos proyectos surgen de la toma de conciencia de que no se trata de “diferencias culturales”, sino de lo que se trata es de “diferencias coloniales”. Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora no estadounidenses, que era necesario corregir. La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como “diferencias culturales” para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder (Mignolo, 2003: 27).

No se trata de “autenticidades”, de buscar esencialidades ancestrales anteriores al sistema-mundo moderno, ni se trata tampoco de hibridaciones donde aspectos aislados de la modernidad se mezclen feliz y asépticamente con aspectos aislados de culturas supuestamente ancestrales que se han mantenido, también supuestamente, fuera de la modernidad, de tal manera que crean, como dice Néstor García Canclini (2001), estrategias para entrar y salir de la modernidad. Se trata de construir conocimientos locales a partir de elecciones éticas y políticas, nuevos lugares de enunciación que desafían el despotismo del *ego cogito/ego conquiro*, que surgen desde la diferencia colonial, y que se erigen contra ella.

Boaventura de Sousa Santos habla de “epistemologías del sur” para referirse a estos procesos de producción y de valoración de conocimientos, científicos y no-científicos, y de relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, la destrucción, opresión y discriminación causadas y naturalizadas por la modernidad/colonialidad (De Sousa Santos, 2011: 16). Lo primero que destaca este autor es la dificultad que existe para definir el contexto sociopolítico actual, ya que tal definición difiere mucho dependiendo de la posición que el enunciador tenga dentro del sistema-mundo moderno: no es lo mismo vivir en Europa que vivir en Colombia, y situándonos en un lugar geográfico concreto, tampoco será la misma definición si la hace una persona con una ideología cercana a la de las élites neoliberales que dominan el actual sistema-mundo, que si lo hace una persona con una ideología diferente.

Las epistemologías del Sur parten de tres premisas:

- a) Que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Es fundamental entender esto y aplicarlo, ya que entonces la transformación del mundo puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para la epistemología occidentalizada.
- b) Que la diversidad del mundo es infinita. Existen diferentes maneras de pensar, de sentir y de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos y con lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro; diferentes formas de organizar la vida colectiva y la provisión de bienes, de recursos, desde un punto de vista económico. Para las Epistemologías del Sur, esta gran diversidad queda desperdiciada porque, debido al conocimiento hegemónico que tenemos, permanece invisible.
- c) Que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general. No existe una teoría general que pueda cubrir adecuadamente todas estas diversidades infinitas del mundo. Por eso hay que buscar formas plurales

de conocimiento. Nadie tiene todas las recetas, única y exclusivamente, para resolver los problemas del mundo (De Sousa, 2011: 16-17).

Las Epistemologías del Sur se orientan, pues, a ampliar los horizontes de posibilidades y alternativas de futuro. Para ello tenemos que desbloquear nuestras formas de comprensión. No se trata de crear una nueva epistemología que se pretenda neutral y objetiva que sustituya la moderna, sino de entender que el conocimiento no surge de un “punto cero” que obedece a una estrategia de dominio y explotación, sino que surge de la práctica cotidiana de cada persona, que el conocimiento es geográfica, política y éticamente situado, y por lo tanto plural, siendo la forma de relación entre estos conocimientos el diálogo horizontal, y no una dialéctica que opone contrarios creados desde un *locus enuntiationis* pretendidamente exterior al mundo, es decir, lo que Catherine Walsh (2009) define como “interculturalidad”.

En esto consiste el giro decolonial propuesto por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, un intento de conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica, un lenguaje que no es jerárquico, donde no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua, es decir, sistemas complejos vinculados en red. El giro decolonial es la apertura a otras formas de economía, política, epistemología, etc. La ciencia social moderna no ha encontrado la forma de incorporar estas epistemologías, y mientras esto no sea posible, no podemos hablar de descolonización alguna. Estos autores proponen un giro decolonial, no sólo en las ciencias sociales, sino en todos los ámbitos de la vida de los seres humanos, para trascender la modernidad/colonialidad (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007: 21).

El giro decolonial tiene como objetivo la decolonialidad del poder, del saber y del ser, es decir, la matriz colonial de poder que describe Quijano:

En primer término [es necesaria] la decolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal

etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (Quijano, 1992: 447).

La idea de fondo es que si se pueden cambiar las epistemes, entonces se puede transformar la percepción de lo que conocemos como realidad. Mercedes Fernández-Martorell (2008), afirma que los seres humanos nacemos sin significado, y para encajar en el mundo se nos tiene que dar uno (ser mujer, ser indígena, etc.), según la concepción de la cultura u horizonte de sentido en el que nacemos. Este significado se convierte en nuestra cárcel, ya que se ha de mantener porque si no perdemos nuestra humanidad, tal y como señalaron también Lévinas y Agamben. Lo que propone entonces Fernández-Martorell es desvelar esas cárceles, desenmascarar lo que hay detrás de los discursos y, por consiguiente también se puede desvelar un sistema injusto, como es el capitalismo. Así que entiendo que tanto los poscolonialistas como los decolonialistas lo que hacen en realidad es llevar la revolución que inició Marx a límites que van más allá de lo que nunca pudo sospechar el filósofo alemán, a liberarse no sólo de las relaciones de poder y explotación, sino también de las cárceles epistémicas que representan también una relación de poder. En palabras de Walter Mignolo:

mientras que las semejanzas-y-diferencias constituyen el marco conceptual en el que se ha construido la propia idea de civilización occidental (relegando las diferencias a los bárbaros, los salvajes, los caníbales, los primitivos, los subdesarrollados, etc.), las semejanzas-en-la-diferencia exigen en cambio una relocalización de las lenguas, pueblos y culturas en las que las diferencias se contemplan no en una sola dirección (la de la noción restringida del proceso civilizatorio como marcha triunfal de la modernidad), sino en todas las direcciones y temporalidades regionales posibles. *El* proceso civilizador es la marcha triunfal de la especie humana, de una variedad de procesos, y *no sólo* la expansión global de las civilizaciones europeo/occidental bajo la bandera del progreso, la civilidad y el desarrollo (Mignolo, 2003: 276).

Lo que resta de capítulo pasaré a describir diferentes epistemologías del sur que muestran que el giro decolonial es posible. Desde la invasión europea y el inicio de la Edad Moderna (llamada *Pachakuti* por los pueblos del Tawantinsuyu), hasta la actualidad ha habido una gran muestra de estas epistemologías, siempre silenciadas por la diferencia colonial.

2.5.1. Guamán Puma de Ayala y Otabbah Cugoano

Las primeras manifestaciones del pensamiento decolonial lo encontramos en Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI, lo que ocurre es que son ocultadas, o bien, si son registradas, lo suelen ser bajo el punto de vista de algún cronista europeo. Es por eso que no disponemos apenas de datos sobre pensamiento decolonial durante la Primera Modernidad, es decir, del siglo XVI al XVIII, aunque podemos decir que tal dinámica es general hasta nuestros días. De hecho, el ocultar voces alternativas a la epistemología dominante es constitutivo del sistema-mundo moderno/colonial.

De esta primera época disponemos de dos ejemplos de pensamiento decolonial, Guamán Puma de Ayala y Otabbah Cugoano, gracias a que Walter Mignolo se ha referido a ellos en muchas de sus obras (Mignolo 2003, 2006b, 2007), Guamán Puma de Ayala fue un indígena del virreinato del Perú, que aprendió a leer y a escribir, y que en 1616, cuando ya contaba con 65 años, envió una obra escrita por él, *Nueva crónica y Buen Gobierno* a Felipe III. El segundo caso, Otabbah Cugoano, fue un esclavo liberto que pudo publicar en Londres su *Thoughts and sentiments on the evil of slavery* en 1787, diez años después de la independencia de Estados Unidos y la publicación de *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith. Guamán Puma y Cugoano abrieron las puertas al pensamiento decolonial, el primero a partir de la experiencia y memoria de Tawantinsuyu, y el segundo a partir de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico.

La obra de Guamán Puma se estructura en dos partes, como indica el título. Primero propone una *nueva crónica*, necesaria porque todas las crónicas castellanas tienen sus límites. Los castellanos jamás percibieron lo que percibió Guamán Puma, ni tampoco estaban en condición de comprender lo que Guamán Puma percibía, aún en los casos de aquellos que quería proteger a los indígenas. Bartolomé de Las Casas es el ejemplo más famoso de defensor de los indios, ya que denunció las matanzas y malos tratos sufridos por éstos a manos de los españoles, y defendió su humanidad en el debate que mantuvo con Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria en Valladolid entre 1550 y 1551. Esta defensa de Bartolomé de Las Casas hizo que los indios pasaran de ser esclavos a ser siervos, y por tanto, seres humanos que pueden ser cristianizados. La idea que tiene

Bartolomé de Las Casas de los indígenas es la del Buen Salvaje, es decir, como mansos, pacíficos, faltos de todo vicio o pecado, y aludiendo siempre a que así se debía vivir en el Paraíso. Tzevan Todorov defiende que esto no es *conocer* a los indios y pone en duda el “amor” que Las Casas profesaba hacia estas poblaciones, ya que en realidad el monje dominico no conocía la identidad indígena. Bartolomé de Las Casas quiere a los indios porque es cristiano, y para él esos dos rasgos son solidarios. Pero en sí también los quiere porque tiene un propósito: cristianizarlos. Las Casas no quiere que cese la anexión de los indios, simplemente quiere que lo hagan religiosos en vez de soldados (Todorov, 2007: 184). Lo mismo ocurre con Diego Durán o Bernardino de Sahagún, los cuales defendían también que se había de conocer las costumbres indígenas y a la vez enseñarles a leer y a escribir, no por filantropía, sino para poder evangelizarlos. Es decir, el objetivo es que sean los indígenas quienes cambien su identidad (Todorov, 2007: 253). Bartolomé de Las Casas no tiene la obligación de conocer la epistemología del otro, y de hecho ni lo intenta, con lo que está condenado a la incompletud, sólo ve una parte del problema, que no puede solucionarlo sin la participación de la perspectiva que abre Guamán Puma. Guamán Puma conoce y comprende más la mentalidad del colonizador de lo que Las Casas comprende la mentalidad del colonizado. Y esto sucede porque Guamán Puma sufre la inevitabilidad de las relaciones coloniales de poder y de supervivencia (Mignolo, 2003: 52). Precisamente es esta colonialidad, en concreto la del saber, la que deja la obra de Guamán Puma, y también la de Cugoano, fuera de la de la genealogía del pensamiento político de la época, el cual sólo se basa en autores cuyo pensamiento deriva del grecorromano, como Maquiavelo, Descartes, Locke o Kant. La *nueva crónica* es precisamente un relato desde la cosmología andina (Keswaymara), que explica la conquista, no desde los ojos de los misioneros y burócratas españoles, que se basaban únicamente en la memoria de Grecia y Roma y en la Biblia, sino desde la experiencia del colonizado, que aúna la epistemología impuesta desde Occidente, más la suya propia, silenciada por la primera. Guamán Puma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica; invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Guamán Puma. Es en confrontación con esa muralla que Guamán Puma escribe (Mignolo, 2006b: 105).

En la segunda parte de su obra, Guamán Puma propone un *buen gobierno* a partir de esta *nueva crónica*. Su teoría política se articula en dos principios:

- a) La crítica del cristianismo, aunque Guamán Puma abrazó esta religión. Hay que pensar que a finales del siglo XVI no existían ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud, es decir, no existía la crítica secular. Guamán Puma asume la cristiandad histórica y éticamente. Históricamente hay que fijarse en el nivel lógico-epistémico (habla de un cristianismo anterior a la llegada de los españoles, lo cual es imposible, pero hay que pensar en la falta de secularización). En esta lectura, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el “buen vivir”. Una lectura en el nivel histórico superficial es eurocentrista y le otorga a Europa la posesión de los principios universales del Cristianismo. Cristianismo en el argumento de Guamán Puma es equivalente al de democracia en la pluma y la palabra de los zapatistas: democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Guamán Puma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos, igual que los zapatistas se apoderan de la democracia a pesar de y en contra del gobierno mexicano aliado con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington (Mignolo, 2006b: 108).

- b) La crítica por igual que realiza a cristianos, indios, negros, moros y judíos, es decir, a la sociedad colonial de su época. La zona de Cuzco en el siglo XVI era sin duda una sociedad “multicultural”, pero de colonia, por mucho que se considere el “multiculturalismo” como una epistemología deslocalizada. Guamán defiende que cada uno de estos grupos no está en la posesión de ninguna verdad absoluta, y una vez realizada esta crítica, identifica las virtudes de cada uno de ellos. Lo que propone entonces es un “buen gobierno” de los virtuosos, independientemente de si son indios/as, castellanos/as o africanos/as. El buen gobierno se propone como el lugar de la convivencia y de superación de la diferencia colonial, como un

espacio de co-existencia con Castilla, por un lado, y de co-existencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. Es decir, co-existencia trans-nacional y co-existencia inter-cultural. Inter-cultural y no multi-cultural, porque en la propuesta de Guamán Puma, Felipe III no es el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, sino que es el soberano *del* Tawantinsuyu. Felipe III queda así descolocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento político (Mignolo, 2006b: 110).

En el Perú colonial, Guamán Poma de Ayala fue para el pensamiento crítico decolonizador lo que en Europa fue Marx para el pensamiento crítico emancipador después de la Revolución Industrial. Guamán Poma introdujo el paradigma de la coexistencia, develando la lógica de la dominación colonial, de la misma forma que Marx develó la lógica de la explotación del capitalismo industrial (Mignolo, 2007: 137). Pero Guamán Puma añade a esta teoría crítica el giro decolonial, comprendiendo que es inútil hacer reclamar, por ejemplo, derechos sobre la tierra bajo los principios de la economía política de Occidente, o derechos lingüísticos bajo los principios de la concepción occidental de alfabetización.

Ottobah Cugoano, por su lado, escribe justo en el momento en que la Ilustración empezaba a configurarse, con lo que, como Guamán Puma, sus principales criterios de juicio morales son los cristianos. Cugoano hace una crítica brutal hacia la esclavitud desde la diferencia colonial, es decir, que él no distingue entre la colonización castellana o la inglesa, sino que desde su punto de vista, la distinción entre España, Portugal, Inglaterra o Francia no tiene sentido. La transformación de vidas humanas en material desechable es algo más que la “nuda vida” que Giorgio Agamben descubrió en el Holocausto. Las reflexiones de Agamben son importantes, pero tardías, regionales y limitadas. Partir de los refugiados de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto, significa ignorar cuatrocientos años de historias de las cuales ese holocausto es un momento más en una larga cadena de desechabilidad de la vida humana. Este fue uno de los argumentos más fuertes de Cugoano. “La genealogía del pensamiento des-colonial

es des-conocida en la genealogía del pensamiento europeo” (Mignolo, 2006b: 115).

Cugoano dio un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre derecho y ley natural que ocupó a hombres y a mujeres blancos del siglo XVIII. Para Rousseau la desigualdad era natural, y no había más que preguntar. Rousseau condenó la esclavitud, pero tal condena no derivó entonces en la aceptación sin más de la igualdad de los negros africanos. La desigualdad natural es un principio suficiente para distinguir lo injusto de la esclavitud y la inferioridad de los negros africanos del mismo plumazo. De esta manera, Cugoano no sólo se enfrenta a Rousseau, sino también a Hume, Kant, y hasta a Adam Smith. De hecho, el mismo título de su obra, *Thoughts and sentiments*, alude directamente a la *La teoría de los sentimientos morales* (1759) de Smith. Cugoano critica de esta manera la no-ética de la guerra de los depredadores imperiales y robadores de hombres (expresiones que aparecen repetidas veces en su discurso), que queda oculta por la ética Cristiana y la mano invisible que mueve el mercado. Es un análisis económico de la esclavitud, insistiendo constantemente en la desechabilidad de la vida de los negros. Cugoano concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar las naciones africanas por los daños infligidos y legalizar el trabajo.

Cugoano reclama la igualdad de los negros en un mundo en el cual tanto la teoría política como el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos. Completa el giro decolonial al plantear que los seres humanos son iguales y libres frente a otros seres humanos, y no frente al estado, como argumentaba Rousseau, el cual mantenía la desigualdad natural entre los hombres. Este giro es el que separa a Cugoano del resto de los abolicionistas quienes argumentan contra la esclavitud pero mantienen la inferioridad del negro (Mignolo, 2006b: 121).

Guamán Puma y Cugoano pensaron lo impensable para la epistemología de la Primera Modernidad. Ellos abrieron la puerta al pensamiento decolonial, a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu, el uno, y de la experiencia y la memoria de la esclavitud, el otro. Ningún defensor de los indígenas ni ningún abolicionista “blanco” podían pensar desde la diferencia colonial como lo hicieron Guamán Puma y Cugoano, ya que en la historia de las ideas, de la filosofía, de la

ciencia *en* Europa y *de* Europa se asumió que lo importante es *aquello que y sobre lo que se piensa y no desde donde y a partir de donde se piensa* (Mignolo, 2006b: 117). Es decir, que todos los pensadores cuya base era la tradición grecorromana y cristiana nunca supieron trascender la *hybris* del Punto Cero de la que habla Santiago Castro-Gómez.

2.5.2. Gloria Anzaldúa y el pensamiento mestizo

Otro ejemplo de este giro decolonial lo tenemos en el concepto de “conciencia mestiza” de Gloria Anzaldúa (1987). Esta autora plantea, como hizo Frantz Fanon, un pensamiento que no puede ignorar la modernidad, pero tampoco puede subyugarse a ella. Propone crear nuevas conciencias desvinculadas del sistema epistémico homogéneo, que trasciendan la dualidad sujeto-objeto, y que convierte a los seres humanos en prisioneros. En definitiva, Gloria Anzaldúa trasciende el sujeto pensante cartesiano, y plantea la creación de un sujeto pensante geopolítico, construyendo un pensamiento desde una realidad concreta, que no pretende erigirse en modelo único y verdadero que “represente” a todas las personas de su grupo. Es decir, que todo conocimiento se halla encarnado en sujetos vinculados a lugares concretos y relaciones sociales concretas, y estos sujetos son todos ellos productores de conocimiento válido (Jiménez Marzo, 2015: 9).

Con “conciencia mestiza” o “sujeto pensante geo-político”, lo que propone Anzaldúa es rebelarse contra la academia ortodoxa, que plantea que los agentes sociales son entidades homogéneas y unificadas, es decir, desnaturalizar la ontología del ser. Plantea la idea de que la construcción del conocimiento ha de partir del contexto y experiencia de cada sujeto concreto. Esto significa una heterogeneidad de epistemologías, la cual cosa desvela las limitaciones del pensamiento único europeo que sitúa al *ego cogito/ego conquiro* como único ser productor de conocimiento. Este es el tema principal de su libro *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, una obra de tintes autobiográficos, pero también de una profunda reflexión que concluye con la transgresión del *ego cogito* cartesiano. De hecho, Walter Mignolo dice que el aporte de esta obra al conocimiento es comparable a la transformación que en su día supuso el *Discurso del método* de Descartes. Mientras este último, con su frase “pienso, luego existo”, desplazó a

Dios de la posición central, la nueva conciencia mestiza de Gloria Anzaldúa ha desplazado al *ego cogito* cartesiano y ha puesto en su lugar una manera de pensar centrada en la geografía y en la biografía (Mignolo, 2007: 156).

¿Cómo trasciende el *ego cogito/ego conquiro*? Como Frantz Fanon, Anzaldúa se centra en el lenguaje, pero lo enfoca de una forma diferente al antillano, ya que en vez de hablar sobre el lenguaje, directamente escribe el libro en inglés-chicano y español, con algunas palabras náhuatl, a la vez. No escoge un idioma definido desde la academia, sino el idioma que ella habla como mujer chicana, lesbiana, activista feminista y descendiente india. El español chicano no es incorrecto, es un lenguaje vivo, dice Anzaldúa. De la misma manera, ella es muy crítica con la “tiranía cultural” de su gente, los chicanos, por ser extremadamente machistas: no podía estar de acuerdo con una forma de vida que sometía de esa manera a las mujeres. Su acceso a la Universidad rompía con los estereotipos que los chicanos tenían sobre las mujeres, que o bien eran madres, monjas, o putas. Pero en la universidad sufrió discriminación por parte de la tiranía de la estética occidental, ese eurocentrismo que no puede entender la performance de un chamán, ni las prácticas que le enseñó su abuela, como las ofrendas que realizaba a la *Coatlicue*, a la serpiente. Es desde esa vivencia personal que Anzaldúa quiere construir conocimiento. Vivir en estado de inquietud psíquica, en una Frontera [*Borderland*], es lo que hace un poeta y un creador artístico, y “su gente”, como dice Anzaldúa, no separa lo artístico de lo funcional, lo sagrado de lo secular, el arte de la vida cotidiana (Anzaldúa, 1987: 66).

Anzaldúa define la frontera entre Estados Unidos y México como una *herida abierta* donde el Tercer Mundo ralla contra el Primero, y sangra. Las fronteras, dice, se levantan para distinguir un *nosotros* de un *ellos*, definir lugares seguros, pero ellas mismas son lugares vagos e indeterminados: lo prohibido y lo vetado son sus habitantes; lo perverso, lo *queer*, lo problemático, lo híbrido, es decir, todo aquello que traspasa los confines de lo “normal”. Para los *gringos*, los habitantes de las fronteras son transgresores, es decir, chicanos, indios o negros. Los únicos habitantes legítimos del país son los blancos (Anzaldúa, 1987: 3).

De la frontera, pues, nace el mestizo, pero no de la frontera política solamente (entendida como la divisoria entre Estados Unidos y México), sino de todo tipo de

fronteras: culturales, de género, sociales, ideológicas, epistemológicas, identitarias, etc. En definitiva, Anzaldúa nos dice que es imposible la existencia de lo “puro” – como el *ego cogito*, por ejemplo –, sino que todo es mestizo. Plantea, sin embargo, un mestizaje que no corresponda a ese ideal homogeneizante de las identidades nacionales en América Latina. De hecho, critica la idea de mestizaje que planteó el filósofo mexicano José Vasconcelos, que buscaba precisamente esa identidad latina homogénea. Para Anzaldúa eso no era más que un espejismo, ya que la mezcla de sangre no significó una mezcla de epistemologías. De hecho, Vasconcelos defendía la cristiandad como única estructura de pensamiento capaz de aglutinar tal mestizaje. Esta idea de mestizaje lo que hizo fue levantar una frontera entre lo “puro” – el *ego cogito/ego conquiro* – y lo “impuro” – todo lo demás –, división que es, de hecho, la base de la colonialidad del saber. Se define así una única epistemología como válida, discriminando y/o destruyendo todas las demás.

La idea de mestizaje que defiende Anzaldúa es bien distinta. Ésta nace de un estado que la autora llama nepantlismo mental, una palabra azteca que significa “partido en dos” o “dividido entre dos caminos”. La *Nueva mestiza* es un producto de la transferencia de unos valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Siendo tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, hablando un dialecto, y en estado de perpetua transición, la *Nueva mestiza* encara el dilema de la procreación mezclada: ¿a cuál colectividad tiene que escuchar a hija de una madre de piel oscura? Maneja una tolerancia de las contradicciones, pretende colapsar la dualidad sujeto-objeto que hace de ella una prisionera, y trascenderla. No se trata de elegir entre un marco de referencia concreto, y otro opuesto a él, ambos incompatibles. No basta con estar en la orilla del río opuesta, manteniendo una lucha constante con el otro lado. La nueva conciencia ha de vivir en los dos lados del río a la vez, ver a través de los ojos de la serpiente y del águila. O puede que decidamos desconectar de la cultura dominante, y cruzar una línea hacia un nuevo territorio separado. O que podamos ir por otra ruta. Las posibilidades son numerosas una vez se decide el acto de no reaccionar (Anzaldúa, 1987: 78-79).

Anzaldúa presenta, como dice Liliana Suárez, una narrativa subversiva y rebelde, que magnifica la acumulación de diferencias, pero en vez de hacerlas incompatibles se las apropia en una nueva identidad (Suárez, 2008: 53). Esta

conciencia *crítica* mestiza opera un giro decolonial, ya que trasciende la colonialidad del saber y del ser y sitúa la producción de conocimientos, no en un sujeto abstracto-trascendental o *ego cogito*, sino en los seres humanos particulares, conscientes de que no tienen por qué adscribirse a las identidades pre-creadas desde la epistemología occidental.

2.5.3. Interculturalidad y el *Sumak Kawsay*

La noción de interculturalidad fue introducida a principios de la década de los 90 por intelectuales y líderes indígenas, y estuvo ligada a proyectos de educación bilingüe de diferentes organizaciones indígenas en toda América Latina. La educación bilingüe es una preocupación importante de los pueblos indígenas, no así de las poblaciones blancas. Queda clara conciencia de que: (1) sólo se espera que los indios sean bilingües, no así los criollos o mestizos, y (2) en consecuencia, existe una disparidad enorme entre los proyectos bilingües creados y patrocinados desde el estado y los diseñados por los líderes de movimientos indígenas. Al estado sólo le interesa introducir cambios menores para que nada cambie. A los pueblos indígenas, en cambio, les preocupa decolonizar el conocimiento y el ser (Mignolo, 2007: 139). Ya veremos más adelante que esta afirmación de Walter Mignolo no es del todo cierta, ya que no todos los pueblos indígenas ni organizaciones buscan un giro decolonial, sino que aceptan su posición dentro del sistema-mundo moderno/colonial para alcanzar el objetivo de sobrevivir.

A menudo, los términos multi, pluri e interculturalidad son usados como sinónimos, pero no es así, hay que distinguirlos. Multiculturalidad es un término descriptivo, y define una situación en la que hay una variedad de culturas en un mismo espacio, sin que necesariamente haya relación entre ellas. Es la situación que se da aquí en Catalunya, donde conviven personas migradas desde diferentes lugares del mundo. El multiculturalismo se entiende como un relativismo cultural, es decir, una separación de culturas delimitadas y cerradas en sí mismas, sin ninguna relación. Exhibe todavía el colonialismo que consiste en creer que existe una metacultura o cultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles hospitalidad condescendiente. Este multiculturalismo está fundamentado en problemas supuestamente “universales” – o que tienen que ver con las “minorías étnicas” – cuya respuesta y solución son también universales. Por eso las políticas

multiculturales del Banco Mundial y otras organizaciones transnacionales son políticas que se “abren” hacia la diversidad al mismo tiempo que aseguran el control y dominio del poder hegemónico nacional y los intereses del capitalismo global (Walsh, 2009:43).

La pluriculturalidad corresponde más bien a aquellas regiones donde pueblos indígenas, negros, mestizos y blancos han convivido durante mucho tiempo, donde el mestizaje ha sido una realidad, junto con la resistencia e insurgencia contra la colonialidad del poder. La diferencia la multi y la pluriculturalidad es mínima y sutil. Podemos decir que la multiculturalidad se refiere de forma descriptiva a la existencia de distintos grupos culturales que permanecen separados, divididos y opuestos; por el contrario, la pluriculturalidad indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa entre ellas (Walsh, 2009: 44).

La interculturalidad, por el contrario, busca desarrollar una interacción *entre* personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes. Parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas, epistemológicas, etc., y las admite, siendo su principal objetivo trascender tales asimetrías. No se trata simplemente de reconocer o tolerar al otro. Tampoco se trata de esencializar identidades, obligando a los sujetos particulares a adscribirse a alguna de ellas. De lo que se trata es de iniciar procesos de intercambio y espacios de diálogo entre seres y saberes. No se trata de un simple contacto entre culturas, sino que va más allá: la interculturalidad es relacionarse de forma simétrica con personas, saberes, sentidos y prácticas culturales distintas. De esta manera se trasciende la matriz colonial y la hegemonía de la cultura dominante (Walsh, 2009: 45-46).

Desde esta perspectiva, el objetivo de la interculturalidad no consiste simplemente en re-educar a las poblaciones indígenas y afro, sino también a todos los sectores de la sociedad, incluyendo blancos y mestizos. Es por eso que la interculturalidad debe ser entendida como propuesta de una sociedad nueva, como un proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y sociohistórica, que apunta a la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta (Walsh, 2009: 48). Una interculturalidad así aún no existe.

Estas dinámicas interculturales son las que trabaja Catherine Walsh en *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, donde hace un análisis de las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia, que pretenden ser interculturales, en contra de las Constituciones de los años 90 que se definían como “multiculturales”. Un ejemplo de estos cambios es la consideración de la naturaleza en la Constitución Ecuatoriana promovida por el gobierno de Rafael Correa, donde el agua es considerada un derecho humano fundamental e irrenunciable, mientras que en la constitución neoliberal de 1998 era considerada una mercancía que se podía privatizar. Al reconocer la naturaleza como parte integral de la vida, no como un bien de uso y explotación, la Constitución Ecuatoriana da lugar a una lógica diferente, una lógica que considera a la *Pachamama* (Madre Tierra) como un ser vivo, con inteligencia, sentimientos y espiritualidad, siendo los seres humanos elementos de ella. También en la nueva Constitución se considera la filosofía del *Sumak Kawsay* o “Buen Vivir”, visión ancestral que se basa en la armonía integral del ser humano y la naturaleza, como parte integrante y necesaria del Estado Ecuatoriano. Según Walsh, esta es una muestra de este nuevo constitucionalismo interculturalizado (Walsh, 2009: 169).

¿En qué consiste el *Sumak Kawsay*? En quechua quiere decir algo así como “Buen Vivir” (en aymara se dice *Suma Qamaña*): vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo. Se basa en una relación y visión holística, es decir, en la totalidad espacio-temporal de la existencia, la vida con respecto a la totalidad. Desde esta cosmovisión, los seres humanos somos una expresión de la *Pachamama*. Desde este punto de vista, no existe una división entre hombre-mujer (o cultura) y naturaleza; el equilibrio, desarrollo y supervivencia de la sociedad descansan en esta relación armónica de integración (Walsh, 2009: 216).

El *Sumak Kawsay* tiene cuatro principios fundamentales:

- a) Relacionalidad: es el primero y más básico, pues a partir de éste se derivan todos los demás. Consiste en que todos los componentes de la totalidad o cosmos tienen un vínculo o interconexión que hace que se complementen y autorregulen. Afirma la convivencia integral con el cosmos y con todas las variables (afectivas, ecológicas, éticas, estéticas, productivas,

espirituales e intelectuales, etc.) que forman parte de él (Walsh, 2009: 217).

- b) Correspondencia: los distintos aspectos o componentes de la realidad se corresponden de una manera armoniosa. No se trata de que compartan un nexo causal, sino que hablamos de nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. Apunta a la existencia de una red de relaciones, una correlación entre lo cósmico y lo humano y lo extrahumano; lo orgánico y lo inorgánico; la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, etc. (Walsh, 2009: 217).
- c) Complementariedad: ningún ente, acción o acontecimiento existe aislado o por sí mismo, sino que coexiste con su complemento específico. La complementariedad apunta a la presencia del otro, que puede ser opuesto y complementario a la vez. Desde esta perspectiva, el ser humano entendido como sujeto aislado, como *ego cogito*, no tiene sentido, es un ser incompleto. De hecho, necesitaría encontrar su complementario para dejar de serlo. Este principio pone en cuestión la epistemología occidental, ya que ataca directamente al principio de no contradicción. Occidente ha construido los valores lógicos de verdad y falsedad: una proposición puede ser o bien verdadera, o bien falsa, pero no existe una tercera posibilidad. El principio de complementariedad defiende, en cambio, la inclusión de los opuestos complementarios, creando así un ente completo e integral (Walsh, 2009: 218). Como dice Silvia Rivera Cusicanqui, el pensamiento aymara es dinámico, diferente a la lógica aristotélica, que te enseña que A es A, y no puede ser B. En aymara A puede ser B, y B puede ser A. El concepto *Kolla*, por ejemplo, quiere decir a la vez remedio y veneno. La capacidad de manejo de las contradicciones en aymara y quechua es muy grande, y es algo que la epistemología occidental es incapaz de abordar (Rivera Cusicanqui y De Sousa Santos, 2014).
- d) Reciprocidad o *ayni*: sostiene que la relacionalidad (el primer principio) no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria, sino que, más bien, es un deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte. La reciprocidad es la necesaria relación

recíproca entre los mundos de arriba, abajo y ahora, entre los seres humanos y la naturaleza. Todos estos actores – humanos, naturales y espirituales – establecen una especie de “justicia cósmica” que implica una acción recíproca entre todos, que mantenga la armonía y la complementariedad en todos los campos de la vida. Es decir, este principio no sólo compete a las interrelaciones humanas sino a todo tipo de interacción: intrahumana, ser humano-naturaleza, o lo humano y lo espiritual. Revela, pues, un rasgo impensable desde el *ego cogito*: la ética entre lo humano, la Madre Tierra y lo espiritual. En palabras de Catherine Walsh:

Lo humano surge, justamente, cuando un hombre toma en cuenta al otro, en su diferencia, en lugar de ver en él sólo el reflejo de su propia identidad. Al hacer esto el hombre adquiere una doble conciencia: la suya y la del otro y de la confrontación de estas dos conciencias nace el sentimiento de un ser superior que es común a los dos: el sentimiento [...] de “humanidad”. Por consiguiente, se genera un valor que no existe en la naturaleza; se crea el lazo social, el vínculo interhumano. A esto es que se llama Reciprocidad (Walsh, 2009: 219).

Estos cuatro principios juntos se expresan en el *kawsay*, la vida. El *sumak kawsay* o buen vivir se constituye entonces en categoría central, siempre en construcción, de la filosofía, práctica y dinámica andinas de vida en todos sus aspectos y actividades sociales, culturales, espirituales, económicos, ambientales, etc. (Walsh, 2009: 220). La vida es, entonces, la ligazón entre personas, ancestros y Madre Tierra, que es la totalidad espacio-temporal de la existencia. De esta ligazón surge la libertad, que es la fuerza vital que sustenta y da razón a la existencia de la humanidad, una existencia que fue violentada y negada por la colonialidad, como bien han expresado Frantz Fanon o Gloria Anzaldúa. Así pues, el Buen Vivir no es sólo una filosofía “étnica”, es decir, una cosmovisión que guía la vida de un solo grupo étnico aislado, sino que es una filosofía de vida construida desde una particularidad pero pensadas no sólo para esta particularidad concreta, sino para y con relación al universo (Walsh, 2009: 223).

En Ecuador, el *Sumak Kawsay* se llevó a la práctica a través de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*. Es un proyecto fundado en el año 2000 que trató de repensar, reconstituir y rearticular el conocimiento y pensamiento andino ancestral. *Amawtay Wasi* se basó en la necesidad de preparar pensadores que

podrían ocupar un rol como reales protagonistas en la construcción de una sociedad más equitativa y justa. Asumió una perspectiva educativa que buscaba la unidad en la diversidad, la complementariedad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad de los conocimientos, saberes, haceres, reflexiones, vivencias y cosmovisiones. Es a partir de esta perspectiva que Amawtay Wasi propuso recuperar y revalorizar los conocimientos ancestrales sin dejar de lado los conocimientos de otras culturas, buscando así construir relaciones simétricas con lo que ha sido considerado como “ciencia universal” (Walsh, 2006: 31).

Amawtay Wasi no se basó en facultades o departamentos disciplinarios, sino en cinco centros de saber:

- El *Centro Yachay Munay* tenía como desafío las cosmovisiones, racionalidades y filosofías, impulsando la articulación de un conjunto de saberes que dan cuenta de la co-construcción intercultural de diversas cosmovisiones y epistemologías, de la simbología, lenguaje y la estética entre otras.
- El *Centro Munay Ruray* tenía como desafío la construcción de un mundo vivo, permitiendo la articulación del ser humano a la comunidad, la tierra, el planeta y el cosmos y la construcción de un hábitat que recupere lo mejor de las diversas culturas, así desarrollando investigaciones y emprendimientos en los campos de la salud y la medicina integral, agroecología, ordenación territorial, geografía, artes, arquitectura y desarrollo humano sustentable, entre otros.
- El *Centro Ruray Ushay* planteó el desafío de la recuperación y desarrollo de los ingenios humanos orientados a la vida, articulando un conjunto de tecnociencias (gerencia y administración, energías alternativas, cibernética, tecnologías de la comunicación, informática, biotecnología y tecnologías ambientalmente sustentables) con conciencia.
- El *Centro Ushay Yachay* tenía el desafío de la construcción de la interculturalidad. En él se articuló un conjunto de ciencias relacionadas con culturas, economía y política entre otros, que buscan en sus interrelaciones dar cuenta de la pluralidad cultural del planeta, incluyendo

sociología, estética indoamericana, literatura, historia, antropología derecho indígena e internacional, educación, etc.

- Finalmente, el Centro *Kawsay* es el eje articulador, relacionador, vinculador del conjunto de los centros de saber – el corazón – que planteó como desafío la construcción de la sabiduría, así dinamizando la trascendencia, complejidad y el trabajo intra, inter y transdisciplinario en el conjunto de la universidad (Walsh, 2006: 32-33).

Este centro Amawtay Wasi fue clausurado por el gobierno de Rafael Correa el año 2013, creando otro centro, donde se enseña también distintas cosmovisiones, pero desde un planteo educativo claramente eurocéntrico, es decir, considerándolas más bien como objetos de estudio y no como productoras de conocimiento. Esta crítica es extensible a las constituciones de Ecuador y Bolivia, que si bien sobre el papel son muy interesantes – Walsh hace su estudio justo cuando se han acabado de redactar –, en la práctica no han sido todo lo que se esperaba de ellas en un principio. Reconociendo que tanto los gobiernos de Rafael Correa como el de Evo Morales han sido los más interculturales de los últimos 500 años en América Latina, salir del sistema-mundo moderno/colonial no es sencillo, y por lo tanto, la práctica de la interculturalidad no ha sido todo lo que se esperaba de ella. Silvia Rivera Cusicanqui es muy crítica con el gobierno de Evo Morales, aunque se centra más en la figura de Álvaro García Linera, el vicepresidente de Bolivia, el cual, dice Rivera, siempre prioriza la *real politic* por encima del *Suma Qamaña*, dejando a la Constitución Boliviana como un arreglo entre partes, sin eliminar las desigualdades provocadas por la modernidad/colonialidad. También critica que, si bien en la Constitución se incorporan los conceptos de *Suma Qamaña*, de *Jacam Palaña* – “Hablar Bien”, es decir, saber escuchar, hablar de cosas que sabes, y refrendar tus palabras con tus actos – o *Ch’eye* – pensamiento indígena –, en realidad no hay un componente político detrás, es decir, que sólo aparece la palabra, de manera un tanto fetichista, y si se incorpora algo del concepto, se hace parcialmente de forma interesada por los gobernantes. De esta manera, la palabra legítima sigue perteneciendo a los de arriba, y los de abajo han de obedecerla. En pocas palabras, que exista un ministerio que se llame “Ministerio de

Descolonización”, no implica que realmente se esté descolonizando la sociedad boliviana (Rivera Cusicanqui y De Sousa Santos, 2014).

Walsh concluye su libro retomando las perspectivas de autores como Boaventura de Sousa Santos o Arturo Escobar, que dicen que no se han de buscar soluciones modernas a problemas modernos, sino que hay que imaginar soluciones novedosas con base en la práctica de los actores sociales de mayor proyección epistemológica, social y política. No se trata de idealizar a estos actores o a sus prácticas, ni convertirlos en nuevos paradigmas (solución moderna). Lo que se ha de hacer es reconocer que son ellos quienes nos ayudan a mirar críticamente, cuestionar y a veces hasta reaccionar ante las estructuras, las instituciones y los sistemas que provocan la colonialidad (Walsh, 2009: 212).

2.6. Colonialidad, Teoría de la Semejanza y resistencia

Una de las cuestiones centrales en las que baso este trabajo es precisamente el hecho de que capitalismo no es sólo una cuestión política y económica, sino que también es epistemológico: como decía Foucault la producción de poder y la producción de conocimiento van de la mano. No basta con el control de las formas de trabajo y los medios de producción, sino que para que el capitalismo tenga éxito, se tiene que controlar las formas de producir conocimiento, e imponer una sola como válida y correcta. Todas las demás epistemologías han de ser eliminadas. No puede haber voces disonantes dentro de la uniformidad del sistema-mundo moderno/colonial, ya que el uni-versalismo se pondría en cuestión, y se desvelarían los mecanismos de poder que se hallan ocultos tras la retórica progresista de la modernidad. Esta epistemología única también crea modelos indentitarios que se ajustan a las necesidades del sistema-mundo moderno, unas identidades definidas *a priori* que actúan como cárceles de los seres humanos particulares. Esto es posible gracias a la dualidad sujeto-objeto propia de la epistemología occidental, y la creación del *ego cogito/ego conquiro*, el cual, como hemos visto, hace la trampa epistémica de situarse en un lugar separado del mundo, cuando forma parte de él. Esto provoca que todos los seres humanos que no se adaptan al modelo del *ego cogito/ego conquiro* son considerados objetos (no son capaces de producir conocimiento válido), y son definidos desde esta perspectiva como subalternos o inferiores a este *ego cogito/ego conquiro*. Un ejemplo de esta lógica de dominación lo tenemos cuando el presidente venezolano Hugo Chávez dijo que “el modelo económico lo decidirá el pueblo”. Esto sonó a locura en los ámbitos que dominan el mercado mundial: la economía no es propiedad del pueblo. Está en su propia naturaleza pertenecer a otros y serle impuesta al pueblo desde fuera. Si el pueblo se resiste, es imperativo acabar con él, esto es, con su otredad y su distinción. Pero Chávez tiene razón: no puede haber democracia si el pueblo no decide en economía, con lo que el concepto ilustrado de pueblo, es decir, el conjunto de toda la población constituida por iguales, es en realidad una ficción elaborada por quienes necesitan borrar en abstracto, pero no en concreto, las distinciones (Moreno, 2000: 175). Así pues, el pueblo es una cosa, y no decide, sino que deciden por él, con lo que el sistema ni

es libre ni es democrático. A esto me refiero cuando hablo de diseño global, concepto acuñado por Walter Mignolo.

Pero estos diseños globales son cuestionados continuamente desde las experiencias locales, las cuales intentan, primero, aplicar estos diseños; si no es posible aplicarlos tal cual, se reinterpretan; y si tampoco funciona, es decir, que los diseños globales reinterpretados no consiguen que las comunidades concretas puedan conseguir los objetivos de sobrevivir y pervivir, entonces estas comunidades se resisten e incluso, dentro de este proceso de resistencia, pueden efectuar lo que he denominado como giro decolonial.

Antes de adentrarme a explicar qué significa “alcanzar los objetivos de sobrevivir y pervivir”, es decir, explicar la Teoría de la Semejanza y de hablar de resistencia, quiero abordar una cuestión que ha marcado la disciplina de la Antropología, y me atrevería a decir que la epistemología occidental en su conjunto, que es la dialéctica entre universalistas – es decir, aquellos que defienden que la humanidad en su conjunto tiene que alcanzar el objetivo de ser idéntica política, económica, cultural y epistemológicamente – y relativistas culturales o particularistas, que son aquellos que defienden la particularidad de cada cultura concreta, y el derecho, *a priori*, de construir un futuro que no sea unitario, sino plural. Insisto en lo de *a priori*.

2.6.1. Global/local, universal/particular, *ego cogito/ego nationis*

Una de las características fundamentales del sistema-mundo moderno/colonial es la división geopolítica del planeta en zonas de centro y periferia, división que se idea y se justifica epistemológicamente desde la zona de centro. Es ahí donde se crea el capitalismo como diseño global, ya que ha sido investido de tal predominancia y hegemonía que se ha hecho imposible pensar la realidad social de otra manera. Todas las otras realidades locales que no aplican el capitalismo, son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al él, nunca como fuentes de una diferencia económica significativa (Escobar, 2000: 126). El lugar, o lo local, ha desaparecido en el “frenesí de la globalización”, ocultando que es precisamente en lo local, en las prácticas sociales cotidianas, donde los seres humanos construimos nuestra identidad, nuestra cultura. De esta manera, lo local

puede ser considerado “lo otro” de la globalización, pero también es cierto que en lo local interactúan las categorías analíticas creadas desde la academia (clase, género, raza, medio ambiente, etc.), la colonialidad epistémica, y eso determina la realidad de lo local, ya que esas categorías académicas se convierten en instrumentos de hegemonía. Así pues, el conocimiento local no es “puro”, sino que muestra sus propias formas de opresión, ya que están conectados al mundo a través de relaciones de poder, y de muchas maneras están determinados por ellas. Escobar habla de lo “glocal” para describir este proceso, que es cómo lo global incide y cómo es reinterpretado en lo local (Escobar, 2000: 129).

Esta dialéctica entre lo global y lo local, y la subordinación de éste último a lo global, lo vemos en todos los ámbitos del sistema-mundo moderno/colonial, y en concreto en el campo del saber. La epistemología occidental se constituye como única capaz de construir conocimiento (válido), desestimando las demás. Esta diferencia (colonial) queda justificada mediante la implantación de las diferentes disciplinas académicas que tiene lugar, mayoritariamente, entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX. Dentro de esta estructura académica se creó la Antropología como la disciplina encargada de estudiar las sociedades no-occidentales, siempre bajo el prisma de la diferencia colonial, la cual, recordemos, clasifica a los seres humanos a partir de sus carencias o excesos con respecto al modelo cartesiano, el *ego cogito*. Así pues, los primeros antropólogos medían el resto de culturas según su semejanza a la occidental, y consideraban que ésta era el fin de la historia de cualquier agrupación humana, es decir, que toda cultura pasará por una serie de estados o etapas, hasta ser semejante a la occidental. Ejemplos de ello son Henry Lewis Morgan (1970), que realizó un estudio comparativo de diferentes sistemas de gobierno en diferentes culturas, clasificándolos en tres categorías: salvajismo, barbarie y civilización. Edward B. Tylor (1977) hizo lo mismo en relación a la religiosidad y espiritualidad de diferentes pueblos. Eso fue lo que llamamos evolucionismo, una corriente eurocentrista que dominó la academia durante todo el siglo XIX y sirvió para justificar el colonialismo de las naciones europeas sobre otros continentes.

Franz Boas fue el primero en romper con ese dominio evolucionista. Convivió a finales del siglo XIX con los inuit, al norte del Canadá, y de sus experiencias con

ellos determinó que cada pueblo construye su horizonte de sentido de acuerdo a sus necesidades, sin estar ligados a una historia universal dominada por el desarrollo y el progreso. Para Boas, el pensamiento primitivo es eficaz y lógico, y el concepto de progreso no existe más que en la mente del observador (Boas, 1992). Esto es lo que llamamos relativismo cultural, que reivindica que el “otro” es radicalmente diferente a uno mismo. Fernández-Martorell critica esta postura haciendo notar que el relativismo cultural no trasciende la dualidad biología-cultura, esto es, que lo biológico sería lo universalmente compartido, mientras que la cultura sería la causante de las diferencias humanas (Fernández-Martorell, 2008: 35). Boas considera los avances culturales de los “primitivos”, no como conceptos planeados y contruidos, sino como debidos a las pautas del azar, ya que insiste en que estos avances son resultado de “pequeños descubrimientos accidentales que enriquecieron su inventario técnico” (Boas, 1992: 9). En definitiva, Franz Boas no trasciende la diferencia colonial, sino que su postura es similar a la de Bartolomé de Las Casas: es un amante del “otro”, pero no se identifica con él, ya que no considera realizar un giro decolonial ni tomarse en serio su epistemología. Así pues, es cierto que el relativismo cultural puso en cuestión la hegemonía de la empresa civilizadora decimonónica, pero no la colonialidad del poder ni el sistema-mundo moderno/colonial en sí mismo.

Franz Boas tuvo discípulos, como Manuel Gamio que después de ser su alumno volvió a México en medio de la Revolución de Zapata. Contribuyó a hacer una nueva definición de indígena, más amplia y empiricista, basándose en indicadores como la forma de vida o la lengua, y no simplemente raciales, separándolo así del genérico de las poblaciones campesinas mestizas de América Latina, en un momento en que las élites criollas ubicaban la cuestión indígena en el pasado, negando la existencia de estas poblaciones como legítimas herederas de las culturas indígenas antiguas (Bengoa, 2000: 218). Otra de las discípulas ilustres de Franz Boas fue Margaret Mead, antropóloga norteamericana que a finales de los años 20 viajó a hacer su trabajo de campo sobre costumbres sexuales¹⁴ en Papua Nueva Guinea. Describe el temperamento sexual en tres comunidades diferentes, la de los Arapesh, los Mundugumor y los Tchambuli, teniendo cada una de estas

¹⁴ Estamos hablando de unos 50 años antes de la edición del artículo de Gayle Rubin, *Traffic in women*, con lo que la categoría “género” aún no había sido inventada.

comunidades un comportamiento sexual diferente¹⁵. Sus estudios demostraron que la clasificación sexual occidental, entendida hasta entonces como “natural” y universal, de que la mujer es emotiva/pasiva y el hombre racional/activo, y por lo tanto la mujer era apta sólo para unos trabajos y el hombre para otros diferentes, era un artificio (Mead, 2006: 294). Si bien, ninguno de estos autores trasciende la modernidad en la manera que sí lo hicieron Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa o los decoloniales, sí que marcaron una resistencia ante el universalismo decimonónico.

En los años 50, como hemos visto, con la hegemonía de Estados Unidos en el sistema-mundo moderno/colonial, tenemos la imposición del desarrollismo como nueva meta de la humanidad, tal como lo fue el “cristianismo” hispano-portugués en el siglo XVI o el “civilizacionismo” franco-británico en el siglo XIX. Ya hemos visto cómo actuó este nuevo universalismo a nivel económico y político en el apartado que hablé sobre la Teoría de la Dependencia, pero a nivel epistemológico, la figura clave de este desarrollismo fue Claude Lévi-Strauss, quien lanza una nueva propuesta sobre cómo funciona el pensamiento, más allá de la forma: la estructura. Para ello Lévi-Strauss se centra en cómo clasifica cada cultura la realidad empírica que la rodea, diciendo que hay una lógica subyacente que explica cada cultura. En este sentido argumenta que los “primitivos” sí que piensan de forma lógica y eficaz, como decía Boas, pero va más allá diciendo que son auténticos científicos cuyo pensamiento se construye después de largos períodos de observación, análisis y ordenamiento, ya que un invento como la alfarería, por ejemplo, es imposible que sea debido al azar. (Lévi-Strauss, 1992). Así Lévi-Strauss distingue al *bricoleur*, que reordena los elementos que conoce para organizarlos de forma diferente ante una situación novedosa, del “ingeniero” que construye a partir de la planeación, transformando la materia prima de una manera que tenga la capacidad de generar un acontecimiento deseado, defendiendo que todos los seres humanos tenemos ambos “personajes”, y no que el primero es exclusivo del hombre “primitivo” y el segundo del hombre “moderno” (Lévi-Strauss, 1988). El estructuralismo vuelve a poner de relieve que el ser humano tiene algo que lo une universalmente, y en este caso es la mente. La mente posee una capacidad innata para ordenar y clasificar el mundo empírico. El

¹⁵ Los Arapesh tenían, tanto hombres como mujeres, un temperamento que se podía describir como “maternal”, los mundugumor un temperamento agresivo en ambos sexos, mientras que entre los Tchambuli la mujer tiene un comportamiento sexual dominante, y el hombre lo tiene pasivo.

orden es, pues, producto de la mente. Dado que los seres humanos poseemos la misma clase de cerebro, la organización mental básica es idéntica para todos. Lo que varía de una cultura a otra es sólo la expresión superficial de esa estructura (Fernández-Martorell, 2008: 36). Lévi-Strauss tampoco trasciende la diferencia colonial, ya que vuelve a poner sobre la palestra la cuestión de la negación de la simultaneidad: los “otros” están en una fase temporal anterior (es decir, “inferior”) a la del *ego cogito*.

Muchos autores de la época siguen esta línea universalista, como por ejemplo Simone de Beauvoir, que escribe en 1949 *El Segundo Sexo*, el mismo año en que Lévi-Strauss edita *Estructuras elementales de parentesco*, y que Harry Truman hace su discurso en la ONU diciendo que el desarrollo es el futuro de la humanidad, y que todas las sociedades no-occidentales han de abandonar sus formas “primitivas” de vida por su propio bien. Uno de los puntos fuertes de la obra de Simone de Beauvoir es presentar a la mujer como alteridad:

la mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa. [...] él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad. La categoría Otro es tan originaria como la conciencia misma. En las sociedades más antiguas, encontramos siempre la dualidad que es la de lo Mismo y lo Otro. Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí (Beauvoir, 2000: 64).

Presenta la feminidad como biológicamente determinada, siendo tal determinación universal. Por descontado, el trabajo de Beauvoir es básico para entender la situación de la mujer francesa-parisina de mediados del siglo XX, y seguramente tal análisis es extrapolable a otros lugares del mundo, pero su pretendido universalismo responde a la corriente epistemológica hegemónica de la época, el desarrollismo. Beauvoir se basa en Lévi-Strauss y Bronislaw Malinowski para extraer los datos etnográficos que justifican su teoría, ignorando los trabajos de Margaret Mead, o de Phyllis Kaberry, antropóloga australiana alumna de Malinowski, y coetánea suya, que rompe con la hipótesis de la universalidad de la subordinación femenina, al demostrar etnográficamente la existencia de sociedades de cazadores-recolectores en que las mujeres no estaban sometidas (Martín Casares, 2006: 81). Así pues, en los años 50 tenemos de nuevo el universalismo como pensamiento hegemónico en la epistemología de la época. Esto no quiere decir que no hubiera autores que pusieran en duda este nuevo

universalismo, como Aimé Césaire o Frantz Fanon, pero eran considerados desde la academia como “de segunda fila”, es decir, que sus aportaciones fueron invisibilizadas en un ejercicio claro de colonialidad del saber.

Las críticas hacia el estructuralismo de Lévi-Strauss y su hegemonía surgen del posmodernismo, cuyos pensadores más relevantes fueron Michel Foucault y Gilles Deleuze, es decir, otra vez autores europeos. En antropología, el principal representante de esta corriente fue Clifford Geertz y su obra *La interpretación de las culturas*, editada en 1973. Él se centra en cómo lo innato del ser humano (las capacidades genéticas) se transforma en conducta real, en prácticas sociales, que es lo que nos construye como seres humanos. Para ello hemos elaborado una serie de símbolos y significados, y éstos son imposibles de estudiarlos aplicando una ley o teoría determinada. Solamente es posible a través de la experiencia y la observación del investigador, es decir, a través de la interpretación del observante, que ha de ir capa por capa desentrañando la matriz de estos símbolos a los cuales hay que identificarles el significado. En las propias palabras de Geertz,

el concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contienen toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación (Geertz, 2005: 20).

Para llegar a esto, Geertz analizó los problemas que hasta entonces había tenido el estudio de la cultura y su teorización. Para Geertz, la cultura se había estudiado desde la academia de dos maneras: una ecléctica, donde el teórico entiende la cultura como un todo. Eso implicaba que si quería delimitarse a un aspecto concreto, previamente debía realizar una descripción completa de ella, lo que representaba una cantidad enorme de trabajo. Por otro lado estaba la extrema delimitación, que es lo opuesto: aún entendiendo la cultura como un todo, el teórico para explicar un aspecto concreto obviaba todos los demás, con lo que su estudio podía parecer carente de significado¹⁶. Geertz propone no estudiar la

¹⁶ Recordemos que los “aspectos” de una cultura, o más bien la división disciplinaria en ciencias sociales, económicas, políticas, etc., se obra desde la epistemología occidental, por lo que sigue la lógica de la colonialidad del saber.

cultura de una forma objetiva o “dura”, sino interpretarla, hacer un ejercicio dialéctico para que el investigador pueda comprender el por qué, el cómo y el para qué se realizan las prácticas socio-culturales. Así, Geertz percibe la cultura como algo que no pertenece a nadie, ni se sitúa en la mente de un ser humano concreto, sino que pertenece a toda una comunidad, y sólo tiene sentido en su práctica. Por eso es que propone el enfoque interpretativo.

Fredrik Barth (1989) defiende también una visión interpretativa abierta de lo que se denomina “cultura”. Hace cuatro observaciones para reconceptualizar el término: 1) el significado es una relación de otorgamiento; 2) el significado es atribuido y no está meramente presente en el mundo; 3) el significado cultural está distribuido de manera desigual en las poblaciones y no es un marco o paradigma compartido; 4) la distribución del significado cultural depende de la posición social. Los hechos

son el resultado de influencias recíprocas entre la causalidad material y la interacción social, y por lo tanto están siempre en discrepancia con las intenciones de los actores individuales (Barth, 1989: 134).

De esta manera, para Barth, el término “grupo étnico” es utilizado para designar una comunidad que: 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; 3) integran un campo de comunicación e interacción; 4) cuentan con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo nombre. Esta definición no varía de otras que afirman que una raza = una cultura = un lenguaje y una sociedad = una unidad que rechaza o discrimina a otras. Barth lo que pretende es cambiar el énfasis de la investigación, es decir, no quiere buscar la sustancia o la esencia, ya que entiende que eso impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos, y pone el énfasis más en sus límites e interacciones, dejando de entender límite como aislamiento (Barth, 1976: 11-12). Barth propone observar los grupos étnicos como una forma de organización social, siendo su rasgo crítico el de la autoadscripción y adscripción por otros, rechazando así la visión esencialista de estos grupos, como si fueran portadores de una cultura entendida como un ente abstracto. Es decir, que un grupo étnico puede adoptar prácticas aparentemente “occidentales”, sin que ello sea motivo para su

asimilación o su disgregación, rechazando así el concepto de “pureza”. Desde este punto de vista, el foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una co-participación de criterios de valoración y de juicio. Ambos están “jugando al mismo juego”. Eso significa que existe entre ellos una posibilidad de diversificación y expansión de su relación social capaz de cubrir todos los sectores y dominios de su actividad (Barth, 1976: 17). Así pues, para Barth, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas dependen de la conservación de un límite, ya que los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, así como su forma de organización, incluso que haya variedad dentro del seno del grupo, pero el hecho de que exista una dicotomía entre miembros y extraños queda imperturbable (Barth, 1976: 16).

El problema de Barth y de Geertz, es que se entiende que hablan de los grupos étnicos como realidades separadas del sistema-mundo moderno/colonial, cuando forman parte de él irremediamente. Muchas veces, los límites de un grupo étnico no son determinados consensuadamente por sus componentes, sino impuestos desde instituciones internacionales y estatales. Por ejemplo, el Estado Colombiano, en concreto el Ministerio de Interior, es quien otorga los títulos de resguardo a las comunidades indígenas, y por lo tanto la posibilidad de que tengan un gobierno propio para tomar decisiones que después serán reconocidas, o no, por esas mismas instituciones estatales. En definitiva, es el Estado colombiano, en este caso, quien tiene la última palabra para decidir si una comunidad tiene derecho a tener resguardo y autogobierno, que es lo mismo que decir que decide quién es indígena y quién no. De esta manera Barth y Geertz obvian la colonialidad del poder, no teniendo en cuenta que los diseños globales condicionan de una manera directa las prácticas socio-culturales locales.

Pero esta dialéctica entre universalistas y relativistas no sólo se da en el seno de la disciplina antropológica, sino que también la vemos entre los teóricos decoloniales. Hay que decir que como nunca se ha buscado construir un canon epistemológico homogéneo, las posturas dentro de la red modernidad/colonialidad son heterogéneas, pero aún así, Ramón Grosfoguel identifica dos posturas que define como problemáticas para lograr el objetivo de trascender la modernidad.

Por un lado lo que llama “populismo epistemológico”, una especie de reduccionismo de la geopolítica del conocimiento, burdo y simplista, donde cualquier cosa que diga un indígena es decolonial, y cualquier cosa que diga un europeo es colonial. Identifica a Walter Mignolo en esta corriente, ya que este autor critica a Boaventura de Sousa Santos, que plantea un diálogo crítico con las epistemologías del Sur, porque es portugués. La otra postura problemática es la de Aníbal Quijano, que acuñó el término “colonialidad del poder”, y que habla como si fuera el punto de origen de tal idea, el principio y el fin de esta temática. Grosfoguel dice que si bien el término sí es de Quijano, el origen de la idea está en el pensamiento crítico indígena y negro, es decir, en pensadores como Frantz Fanon, Aimé Césaire e incluso Angela Davis, y que tal pensamiento crítico existe desde los inicios de la modernidad, pero que fue invisibilizado y ni siquiera considerado como tal, como los casos de Guamán Puma de Ayala o de Otabba Cugoana. Así pues, Quijano reproduce el uni-versalismo, ya que considera que su pensamiento tiene la categoría de “verdad”. Grosfoguel se desmarca de ambas posturas, del “populismo epistemológico colonial” de Mignolo y de “uni-versalismo colonial” de Quijano, y habla de diversidad epistémica o pluri-versalismo, es decir, que hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados, y no hablar desde un universalismo entendido como la lógica en la que “uno define para todos” o un relativismo esencialista donde todo vale (Grosfoguel, 2013).

Así pues, la dialéctica entre universalistas y relativistas es algo que está muy presente en la Antropología, incluso en sus teóricos aparentemente más transgresores. Tradicionalmente se ha entendido que las posturas universalistas se corresponden a aquellos y aquellas teóricas que defienden el sistema-mundo moderno/colonial, mientras que posturas relativistas intentan transgredirlo. Nada más lejos de la realidad. De hecho, esta dialéctica universalista-relativista es constitutiva de la epistemología ilustrada, por lo que no pone en cuestión el sistema-mundo moderno/colonial, ni pretende trascenderlo. Ya vimos en los apartados anteriores cómo la Ilustración encumbró al *ego cogito* como modelo humano universal, incrustándolo encima del *ego conquiro*, que allanó el camino eliminando las epistemologías que pudieran hacer sombra a este *ego cogito*, que se constituye como el único ente que disfruta del estatus de “ser”, relegando al

resto de la humanidad a la zona del “no-ser”. De esta manera, este *ego cogito* se colocaba como único ente capaz de construir epistemología (válida), relegando al resto de conocimientos al campo del folklore o la superstición. Pero esta no fue la única construcción del *ego* moderno. Hubo una más.

En 1774 Johann Gottfried von Herder publica *Otra filosofía de la historia*, donde critica a Voltaire, Rousseau y a todos los filósofos de la Ilustración. Herder dice que tienen una estrecha concepción del progreso, y que la hegemonía del racionalismo universalista, personificado en el *ego cogito*, despoja al individuo de sus particularidades culturales. En Herder todas las culturas se consideran iguales en derecho, y esto es posible porque las considera como *individuos colectivos*. Cada nación tiene un espíritu propio, que denomina *Volksgeist* o “espíritu del pueblo”, y que define como las fuerzas que habitan inconscientes en cada nación. Estas fuerzas se manifiestan en sus expresiones, es decir, la lengua, la poesía, el arte, el derecho, la historia, etc. Herder así transfiere el *ego cogito* al plano de las entidades colectivas, por lo tanto, lo que hace en realidad es crear un *ego nationis* o “cultural”, pero que funciona con la misma lógica que el *ego cogito*, la creación de un modelo abstracto-trascendental, que se impone único y verdadero, y que todos los individuos adscritos a esa denominación concreta han de imitar para que sean considerados “correctos” nacionales. Podemos afirmar que Herder instala dentro de la cultura moderna una subcultura alemana distinta de la francesa, donde cada pueblo es tomado como un todo y no atomizado en individuos (Dumont, 1987: 130).

Johann Gottlieb Fichte también sigue esta línea, y en *Doctrina de la ciencia* (1794) establece una oposición jerárquica: la dialéctica entre el Yo y el No-Yo que constituye su “dialéctica trascendental”. Existen dos niveles: en un primer nivel, el Yo aparece indiferenciado, es el Yo absoluto; en un segundo nivel, el Yo plantea a sí mismo el No-Yo y, simultáneamente, se coloca a sí mismo frente al No-Yo, lo cual representa en suma el Yo frente al No-Yo. El No-Yo está pues, por una parte, dentro del Yo y, por otra, es su opuesto. Esta disposición estrictamente jerárquica de la dialéctica fichteana permite integrar dentro de un todo la razón teórica y la razón práctica de Kant (Dumont, 1987: 135). Su sentido jerárquico queda plasmado en el hecho de que para él no hay nada de extraño en que un pueblo

particular, opuesto a otros, encarne durante una época determinada a la humanidad, al Yo humano en su totalidad, y él se refiere en particular al alemán.

Esta línea es seguida posteriormente por Ernst Troeltsch o Martin Heidegger, quienes defienden un esencialismo cultural, un *Volksgeist* o *ego nationis*, es decir, la reinterpretación del *ego cogito/ego conquiero*. El ejemplo más reciente lo tenemos en el trabajo de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (2001). En este texto, Huntington reduce a la humanidad a nueve civilizaciones según sus características culturales, y en especial la religión. Esta reducción marcó y condicionó las políticas internacionales norteamericanas post 11/S, reduciendo a la humanidad a unas esencialidades (en concreto a los musulmanes), que justifica una “guerra justa” que en realidad escondía intereses económicos.

En definitiva, y volviendo al siglo XVIII, podemos interpretar el universalismo y el relativismo en este contexto como dos ideologías nacionales. Por un lado tenemos la francesa, que se puede caracterizar como “yo soy hombre por naturaleza, y francés por casualidad”, y donde la nación no tiene estatus ontológico. Lo importante en esta concepción es la emancipación del individuo, pero un tipo determinado de individuo, el *ego cogito*. Por otro lado la ideología alemana dice “yo soy alemán, y un hombre gracias a mi condición de alemán”. La subordinación es algo normal y necesario en la sociedad. Está antes la necesidad de encuadramiento y de comunión que de emancipación del individuo, y la nación es más un individuo colectivo, un *ego nationis*, que un conjunto de individuos, colocando a la nación alemana como hegemónica. Los defensores de esta ideología se dedicaron a clasificar las naciones en función de su valor, el que determinan ellos mismos y que les permite autoerigirse como modelo de la humanidad. Este etnocentrismo, tanto el racional como el nacional, lleva a exaltar el *nosotros* y a menospreciar a los “Otros”; los alemanes se consideraban y trataban de imponerse como superiores en tanto eran alemanes, mientras que los franceses no postulaban conscientemente más que la superioridad de la cultura universalista, pero se identificaban ingenuamente con ella hasta el punto de creerse los fundadores del género humano (Dumont, 1987: 139). En definitiva, todo sucede como si la gente común tuviese que contentarse con la devoción,

mientras que la cultura individualista, o nacional será propiedad de unos pocos (Dumont, 1987: 151).

Así pues, el debate entre universalistas y relativistas no enfrenta dos formas de conocimiento diferente, sino que ambas posturas se erigen desde la misma lógica: la construcción de un modelo abstracto-trascendental, un *ego*. En el primer caso, el *ego cogito*, se erige como centro del universo y aspiración de todo ser humano, mientras que el segundo caso, el *ego nationis*, obliga a todo ser humano a adscribirse a una cultura/etnia/nación concreta para poder ser reconocido como tal. En ambos casos se exige a los seres humanos concretos a que imiten un modelo identitario concreto, reconocible desde la epistemología Occidental. Es decir, que en ambos casos tenemos la colonialidad del ser.

2.6.2. La Teoría de la Semejanza

La pregunta que queda entonces contestar es ¿qué relación existe entre las prácticas y los usos, es decir, la cultura, y la identidad de las personas que las realizan? Mercedes Fernández-Martorell (2008) desarrolla una metodología para explicar tal relación, una relación que nos define como seres humanos dentro del sistema-mundo moderno/colonial. La autora denomina a su metodología Teoría de la Semejanza. Toma de la filosofía su definición de semejanza que dice que dos o más entidades son semejantes entre sí cuando no son idénticas, pero poseen, a la vez, algo igual y algo diferente. Según esta Teoría, los seres humanos poseemos idénticas capacidades y características físicoanatómicas, pero utilizamos de forma diferente tales capacidades y por ello hemos creado diferentes horizontes de sentido o culturas. Así pues, compartimos algo igual (misma especie y mismas capacidades), con algo diferente (generamos diferentes culturas). Si poseemos iguales capacidades y diferentes formas de vida, estas diferentes formas de vida o culturas no se transmiten genéticamente, son inventadas. Se trata de lenguajes ideados por nosotros, son productos simbólicos que hemos producido y, por supuesto, también lo son sus significados. Nacemos sin información genética que dicte lo que debemos hacer para vivir como humanos; tal información es aprendida (Fernández-Martorell, 2008: 20-21). Es decir, que es a través de la educación y las prácticas socio-culturales que un embera-chamí aprende a ser embera-chamí, y así mismo a ser una mujer embera-chamí o un hombre embera-

chamí, etc. Una vez aprendido este significado, se ha de mantener para que ese ser humano sea admitido en el grupo con el que está viviendo, es decir, tiene que adaptarse a ciertos significados preestablecidos, ya que si no, se pondrá en cuestión su pertenencia a ese grupo, e incluso su capacidad para desenvolverse como ser humano. Si bien es un hecho que estos significados culturales cambian a través del tiempo, estos cambios siguen unas pautas, no son tampoco de libre elección, y en esto tiene mucho que ver la diferencia colonial de la que hablamos anteriormente. Esto quiere decir que estos significados que se nos asignan desde el horizonte de sentido de la sociedad en la que el ser humano nace, se convierten en una cárcel para ese ser humano. La Teoría de la Semejanza lo que hace es desvelar esas cárceles, desenmascarando lo que hay implícito tras los discursos y las prácticas sociales.

La Teoría de la Semejanza dice que, si bien todas las sociedades han ideado diferentes maneras de vivir en común, todas lo hacen persiguiendo los mismos objetivos: sobrevivir y pervivir. Con sobrevivir se entiende las estrategias y prácticas que idean las personas que conforman una cultura local para lograr, individual y colectivamente, conseguir alimento, cobijo, etc., y con pervivir se entiende que el horizonte de sentido particular de esta cultura perviva a lo largo de los tiempos (Fernández-Martorell, 2008: 22). En cada contexto cultural, las estrategias para conseguir estos objetivos son diferentes, siempre cambiantes, y para conseguirlos se crean categorías como la economía, la política, la educación, la sanidad, la religión o espiritualidad, etc. En definitiva, todas las prácticas y discursos producidos por los seres humanos que conforman una cultura tienen, según la Teoría de la Semejanza, como objetivo conseguir sobrevivir y pervivir. También propone que la historia de la humanidad es la historia de las estrategias que los individuos de las diferentes culturas han ideado para alcanzar estos dos objetivos. Plantea que actualmente las interrelaciones entre todos los pueblos del mundo están marcadas por los medios tan fluidos que hemos producido para comunicarnos y que esta circunstancia podría propiciar y hacer viable la complicidad de especie (Fernández-Martorell, 2008: 37). Esto quiere decir que nuestras estrategias para sobrevivir y pervivir se construyen a partir de la historicidad concreta del grupo, y dependen también del entorno, tanto natural

como social, en el que se desarrollan. Eso provoca que estas prácticas estén en continuo cambio.

Sin embargo, muchas veces estos cambios en las prácticas para sobrevivir y pervivir, en especial en el sistema-mundo moderno/colonial, no son consensuados por la población, sino impuestos desde las instituciones que idean los diseños globales. Estos cambios, además, son naturalizados u asumidos como propios mediante la colonialidad del saber y el ser, como ya hemos visto, creando una epistemología única y verdadera, y unos modelos identitarios ajustados a las exigencias del sistema-mundo moderno/colonial. La construcción de esta diferencia colonial es tremendamente efectiva, generando una biopolítica que provoca que quien no se adapta a una serie de modelos identitarios creados desde la epistemología occidental, es considerado una anomalía y es socialmente marginado. Pero incluso los individuos considerados por la lógica de sentido dominante como marginales no hacen más que recrear tal lógica, ya que la marginación los ubica dentro de la lógica que los margina. (Fernández-Martorell, 2008: 95).

La forma en que la Teoría de la Semejanza vincula prácticas sociales e identidad pasa por convertir la identidad en algo concreto cuando aceptamos que todas nuestras prácticas están asociadas a ella. De esta manera deja de ser algo abstracto y difuso. ¿Por qué una persona es indígena o kapunía¹⁷? Básicamente porque crecemos y nos criamos en una lógica sociocultural concreta, y reproducimos las prácticas socioculturales asumidas como válidas en ese contexto concreto. Estas prácticas son las que propician adquirir la identidad, y las asumimos como naturales. Son impuestas, pero en muchas ocasiones son también puestas en cuestión y criticadas por algunos individuos, lo cual provoca que haya diferencias internas que deben ser sistematizadas, con lo que las prácticas sociales son recreadas o reinventadas continuamente. En palabras de Mercedes Fernández-Martorell,

En ese juego entre diferentes lo que concretan y viven los protagonistas de cualquier horizonte de sentido es su semejanza interna. No se trata de que

¹⁷ Es la palabra que utilizan los embera-chamí para referirse a todo aquel que no es embera, muy especialmente a los “blancos”.

cualquier conducta sea válida, sino que sólo lo es aquella que la colectividad acuerda y asume como tal (Fernández-Martorell, 2008: 52).

Así pues, es básico en el análisis antropológico identificar y analizar esa sistematización de diferencias internas, ya que es lo que permite los cambios en los horizontes de sentido particulares. Es decir, que las prácticas socioculturales son impuestas, pero a su vez, al generar y sistematizar diferencias internas, hace que haya diferentes formas de practicarlas, aunque siempre dentro de un marco. Hay ocasiones, como veremos más adelante, que tales diferencias provocan conflictos graves en el seno de una comunidad, y también hay identidades, como la indígena, que vive en una situación de marginalidad, tanto dentro de la sociedad colombiana, como a nivel mundial. Al colocar esta identidad indígena subalterna como marginal, lo que se hace es reafirmar al *ego cogito/ego conquiro* como modelo humano universal. Es decir, la marginación ubica a sus actores dentro de la lógica que los margina como seres peligrosos, con lo que los miembros de la sociedad mayoritaria ni siquiera se plantean que han de recrearse para poder vivir en la nueva realidad. Así que el papel de estas comunidades marginales lo que hace es reforzar el horizonte de sentido de la sociedad mayoritaria, ya que son expuestos como lo que pasaría si se abandonan las prácticas sociales consideradas correctas. En otras palabras, que para que una persona sea moderna, necesita de un “antiguo” al lado para saber que lo es. Desde este punto de vista, la teoría de Néstor García Canclini (2001) en que presenta la modernidad como una condición a la que se puede acceder o abandonar es errónea. La modernidad necesita al ser marginal.

Todo y estos problemas, muy pocas personas llegan a plantearse seriamente el hecho de abandonar el horizonte de sentido al que están adscritos por muy conflictivo que sea, porque dejar de ejercer esas prácticas y dejar de sistematizar esas diferencias internas significa abandonarlo, es decir, dejar de ser ellos mismos, algo que no pueden hacer porque eso implica que se quedan sin significado, sin la manera de identificarse dentro del sistema-mundo moderno/colonial, lo que implícitamente significa dejar de ser humanos. Es decir, que para ser “algo” dentro de este sistema-mundo, los individuos se han de adaptar a los modelos identitarios creados desde éste mismo sistema.

La pregunta entonces es quién, o desde donde se determina cuáles son las prácticas sociales “correctas” para cada cultura, es decir, si están consensuadas por las poblaciones locales o están impuestas desde una élite. Miguel Alberto Bartolomé también incide en el hecho de que los seres humanos han desarrollado y desarrollan sus culturas como medios para *hacer*, para posibilitar su reproducción física y social a través de los desempeños pautados por una normatividad específica. El hecho de que la cultura también permita *ser*, al proporcionarnos una ubicación en el universo y poder confrontarla con las demás, es una consecuencia de la pluralidad de la experiencia humana y no el resultado necesario de una confrontación voluntaria cuyos avatares la definirían. Cuando un cazador wichí del chaco argentino cocina un cocodrilo y se dispone a comerlo con sus compañeros de caza, está recurriendo a técnicas y estrategias culturales para alimentarse, para *hacer*. Pero cuando advierte que al grupo del otro lado del río el cocodrilo le parece detestable y prefieren hacer sopa de tortuga, se diferencia de éste y entonces su práctica cultural le sirve para *ser*, para identificarse por contraste (Bartolomé, 2006: 97). Lo que ignora Bartolomé es que el discurso también es una práctica, también es *hacer*, con lo que también construye realidades. Desde la epistemología occidental, como hemos visto, se construyen modelos identitarios dentro de la lógica de sentido global del sistema-mundo moderno/colonial. De hecho, un individuo o un colectivo no puede ser reconocido por instituciones como el Estado-nación o la ONU si no se adapta a estos modelos identitarios, es decir a estas formas de “ser” (o más bien “no-ser”) construidas discursivamente. Precisamente esa forma de construir el ser de manera esencialista (el *Volksgeist* de Herder), es precisamente lo que caracteriza la biopolítica de la epistemología occidental o colonialidad del ser. Así pues, en muchas ocasiones, para poder sobrevivir, muchas comunidades locales tienen que reproducir estos modelos identitarios, ya que dependen de las ayudas que los estados y organismos internacionales les proporcionan. De esta manera, la distinción que hace Bartolomé entre hacer y ser también es errónea: producir discursos desde una élite académica es *hacer*, que estos discursos determinen el ser de ciertas personas también es *hacer*, y finalmente, elaborar estrategias para condicionar a estas personas a que no construyan formas alternativas de ser, también es *hacer*.

Así pues, como dice la Teoría de la Semejanza, es a partir de nuestras prácticas sociales que construimos nuestros horizontes de sentido y nuestra identidad, considerando además que los discursos son prácticas sociales. En el sistema-mundo moderno/colonial, los discursos hegemónicos, es decir, los que justifican la diferencia colonial – clasificación de todos los seres humanos a partir de los criterios definidos por una élite que es la única legitimada para producir conocimiento válido, y cuyas categorías básicas son la raza/etnia, sexo/género y clase/trabajo – determinan las prácticas sociales de la inmensa mayoría de grupos locales. Pero eso no significa que estas poblaciones simplemente imiten los diseños globales, sino que normalmente tales diseños o discursos hegemónicos son adaptados y reinterpretados por estas poblaciones, siempre dentro de unos márgenes. ¿Quiere decir esto que todos los pueblos se resisten a la colonialidad del poder?

2.6.3. Resistencia y giro decolonial

John Gledhill reflexiona sobre el hecho de cómo opera el poder y hasta dónde podemos decir que estamos ante movimientos de resistencia, o bien reproducimos un diseño global. Se basa en Roger Keesing, quien dice que una gran parte del pensamiento de oposición es un pensamiento *reactivo*, es decir, que no crea nuevas lógicas de sentido, sino que se posiciona ante una ya existente, y en William Rosberry, que dice que las formas y lenguajes de la protesta *deben* adoptar las formas y lenguajes de la dominación para ser registradas y escuchadas. Así pues, para Gledhill, *las estructuras de dominación limitan los modos en que los dominados y oprimidos pueden resistirse a su condición*, y con frecuencia, estos procesos parecen orientados a defender unos espacios de autonomía relativa y de dignidad en el seno de los órdenes sociales represivos (2000: 143). Así, los grupos subalternos deben interiorizar algunas de las categorías asociadas a las formas de dominación impuestas. En opinión de Gledhill, primero, la producción de una “contraidentidad” por parte de los grupos subalternos frente a la opresión puede ser una expresión de antagonismo, pero en sí misma no socava las estructuras del poder, incluso es posible que las élites sean capaces de manipular estos discursos de oposición reactivos en su propio beneficio. En segundo lugar, los actos conscientes de rebelión abierta pueden ser portadores de rasgos que

contribuyan a mantener el sistema de una manera no intencionada. En tercer y último lugar, parece imposible reducir las relaciones de poder a una simple oposición entre dominantes y dominados, tal como hace James Scott. Este autor afirma que la resistencias y cambios sociales se dan entre la población civil con una serie de pequeñas prácticas que son muy a menudo ignoradas por la producción intelectual académica, siendo estas pequeñas prácticas la única base plausible para la revolución, y no los grandes movimientos ideológicos, como el comunismo, que tiende a traicionar las bases que moviliza (Scott, 2003). Pero su planteamiento teórico es demasiado mecanicista, afirmando que las clases subalternas sólo se preocupan de la supervivencia, y no por las grandes ideologías (es decir, pervivir), argumentando que cuando una población es explotada, automáticamente genera prácticas de resistencia, y si permanece pasiva, es que la han “embaucado”. Esta teoría elimina las diferencias entre los distintos grupos subalternos, ignorando que los subalternos reales se resisten a algunas cosas, pero aceptan otras, habiendo casos en que la resistencia puede ir acompañada de la represión de otras personas, o también la reproducción de las relaciones de dominio en el seno de estos grupos (Gledhill, 2000: 146). También ignora el hecho de que cada grupo local reinterpreta los diseños globales, es decir, la colonialidad del poder, de manera que le permita sobrevivir y pervivir como grupo, como hemos visto en la Teoría de la Semejanza. Eso no implica que ese grupo local se esté “resistiendo”, pero tampoco que sea un grupo inerte, sin implicación. Partiendo de Gramsci, los discursos hegemónicos, el “sentido común”, esconden y naturalizan la diferencia colonial, o como dice Gledhill, las diversas “verdades” sobre nuestro mundo están ya incorporadas en los lenguajes concretos que necesitamos utilizar para hablar de ellas (Gledhill, 2000: 146).

En definitiva, aquí se evitarán dos conceptualizaciones respecto al “sujeto de la resistencia” que resultarían empírica y teóricamente ingenuas. En primer lugar, los subalternos no constituyen un grupo de personas homogéneo, sino que poseen su propia política y sus propias relaciones de poder internas, habiendo conflictos internos, e incluso relaciones de dominio y explotación internos. En segundo lugar, y como consecuencia de ello, los individuos subalternos no manifiestan un sentido unitario de su propia identidad ni un tipo de conciencia uniforme. Más bien deberíamos estudiar cómo los individuos aceptan o rechazan las “situaciones

de sujeto” que se les asignan, y cómo pasan de una posible “situación de sujeto” a otra, es decir, cómo trascienden la colonialidad del ser. El problema es que este sujeto cambiante no parece tener capacidad de acción, no aprende, elabora ni crea nada. Ortner sostiene que lo que aquí se pierde de vista es el modo en que las personas construyen proyectos que *transforman* lo que ellas son a través de la acción social, y cómo, en consecuencia, adquieren capacidad de expresión y, en ciertos aspectos, cambian la historia (Gledhill, 2000: 147).

Así pues, aunque existe una clara diferencia lógica entre la “resistencia” que se preocupa simplemente de aliviar las condiciones de la opresión y la que se esfuerza en implantar un nuevo orden socio-político, sólo un ulterior análisis de corte etnográfico puede determinar hasta qué punto los proyectos conscientes de rechazo radical transforman realmente las estructuras y las prácticas de dominación. En última instancia, no es deseable tratar de privilegiar *a priori* el análisis de un tipo de actividad contrahegemónica sobre otro. Pero hay que tener cuidado con este argumento, puesto que privilegiar la “resistencia cotidiana” podría llevarnos a ignorar el modo en que los actores pueden obtener mayor confianza y nuevos horizontes de lucha a partir de la experiencia de desafiar al poder mediante la rebelión colectiva organizada en torno a una cuestión concreta. El verdadero problema no es decidir qué es o qué no es “auténtica” resistencia. Debemos analizar tanto las posibilidades como las limitaciones de los actos individuales y de los movimientos colectivos en los contextos históricos concretos y en los ámbitos, de mayor envergadura, de las relaciones de poder (Gledhill, 2000: 148).

Así pues, no toda resistencia implica un giro decolonial, e incluso, depende cómo, podría impedir que éste ocurriera, pero todo giro decolonial implica resistencia. Gloria Anzaldúa o Frantz Fanon ya nos indicaron que realizar un giro decolonial es construir un pensamiento que no puede ignorar la modernidad, pero tampoco puede subyugarse a ella, ni oponerse reactivamente. Proponen crear nuevas conciencias desvinculadas del sistema epistémico homogéneo, que trasciendan la dualidad sujeto-objeto, y que no convierta a los seres humanos en prisioneros. Esto pasa, según Anzaldúa, por la creación un conocimiento encarnado en sujetos vinculados a lugares concretos y relaciones sociales concretas, siendo todos ellos

productores de conocimiento válido. Así pues, para mantener el sistema-mundo moderno/colonial, es necesario que ninguna de las partes que lo conforman pueda construir epistemologías propias que rompan su funcionamiento, es decir, que se siga manteniendo las relaciones de dominio y explotación del “centro” sobre la “periferia”, de la zona del “ser” sobre la zona del “no-ser”. Para ello es necesario que las relaciones de conflicto y resistencia que se generan en la zona del “no-ser” sean absorbidas y domesticadas en las zonas del “ser”. Esta biopolítica es necesaria para mantener la diferencia colonial, ya que limitan los modos en que los dominados pueden resistirse. De esta manera, los grupos subalternos no trascienden la modernidad, sino que se oponen a ella, lo cual no socava la colonialidad del poder. Esto quiere decir que no todo movimiento contrahegemónico constituye una “epistemología del sur”, ya que muchas veces ocurre que lo que se cambia es un paradigma por otro, una uni-versalidad por otra, y no se busca la pluri-versalidad.

Para Walter Mignolo, los movimientos indígenas, en su conjunto, no operan dentro de la lógica del sistema, sino que tratan de cambiarla, produciendo una factura en la retórica utilizada por quienes detentan el poder para promocionar y justificar la democracia, la libertad y el desarrollo, aunque se utilice la violencia para imponer estas categorías (Mignolo, 2007:122). Mignolo tiene una visión de los movimientos indígenas muy parcial. Él en realidad se centra en el movimiento zapatista de Chiapas, y lo considera como el ejemplo uni-versal del indigenismo. Pero si bien el zapatismo sí que ha realizado un giro decolonial, desafiando a la epistemología hegemónica, este giro no es extrapolable, ya que los propios zapatistas no tienen intención de convertir su movimiento en un paradigma universal.

3. LA CONSTRUCCIÓN DE LA CATEGORÍA IDENTITARIA "INDÍGENA"

En el anterior capítulo hemos visto que el sistema-mundo moderno/colonial se inicia en 1492, cuando empieza la invasión y el despojo del continente que a partir de entonces se llamó América. Los españoles encontraron en esas tierras toda una serie de gente, con sus propios horizontes de sentido, formas de gobierno, estilos de vida, epistemologías e identidades. Pero la relación que se estableció entre los recién llegados y los moradores de esas tierras no fue igualitaria ni simétrica. Marie Louise Pratt destaca que en la narrativa occidental, el indígena es beneficiario de un encuentro que nunca pidió ni buscó, por lo que no existe un entrecruzamiento recíproco de senderos. Estamos ante un encuentro no solicitado que desembocó en el despojo de las poblaciones nativas por parte de los conquistadores que ha perdurado, produciendo una relación de endeudamiento entre los despojadores (o sus descendientes) y los despojados (o sus descendientes) (Pratt, 2010: 442). La categoría "indígena" en América sólo tiene sentido en referencia al patrón de poder que se originó con la experiencia colonial, y desde entonces no ha dejado de desarrollarse y reproducirse, manteniendo la misma lógica de origen y de carácter colonial. En otros términos, se trata de un patrón de poder que no deja, no puede dejar, su colonialidad (Quijano, 2006: 53). Las relaciones entre colonizadores y colonizados se "racializan" a través de la diferencia colonial, que consiste, como se vio en el anterior capítulo, en clasificar grupos de personas e identificarlos en sus faltas y excesos, y marcando la inferioridad, con respecto quien clasifica, siendo la colonialidad del poder el dispositivo que produce y reproduce esta diferencia colonial (Mignolo, 2003: 39). La "raza", que es un constructo mental moderno ideado para naturalizar la diferencia colonial se convierte en la piedra angular del nuevo sistema de dominación, ya que todas las formas de dominación precedentes son redefinidos en torno de la hegemonía de "raza".

Roger Bartra muestra cómo esta idea de "raza", en concreto en referencia a la imagen del hombre "salvaje" o "primitivo", es inventada. Corresponde a una idea medieval (no es comparable a la noción de "bárbaro" de la Grecia del siglo V a.C.) que construye una imagen de las personas que vivían más allá del

Mediterráneo como el negativo del hombre cristiano occidental: vivía en la naturaleza como las bestias, era pagano, dominado por sus instintos, no conoce el trabajo ni el gobierno, y no conocía la locución literal. De hecho, esta es la imagen en la que se basa Bartolomé de Las Casas para hacer su clasificación de los diferentes tipos de barbarie. Cuando los españoles encuentran a los pobladores de Abya-Yala, no hacen otra cosa que incrustar sobre sus cuerpos el imaginario que habían creado sobre el hombre salvaje como opuesto al cristiano. Por lo tanto, *el salvaje sólo existe como mito* (Bartra, 2011: 214). Michael Taussig estudia el uso del mito sobre el indígena para llevar a cabo la empresa colonial, en concreto en las empresas cuacheras de la Amazonía Colombiana a finales del siglo XIX y principios del XX. Roger Casement, comisionado del Foreign Office británico que investigó a la compañía cauchera Peruvian Amazon Company, de capital británica pero cuyo presidente era Julio César Arana, elaboró un informe donde se detallaban las brutalidades cometidas contra los indígenas. La justificación de los torturadores era que tenían miedo a una rebelión indígena, o que eran salvajes que practicaban el canibalismo asiduamente. Ambas excusas eran falsas, ya que las comunidades indígenas de la zona estaban muy dispersadas, y si bien los uitotos practicaban el canibalismo, sólo lo hacían en contextos muy ritualizados. Estas historias y mitos sustentaban una fuerte fuerza política, ya que creaba una cultura del terror que dominaba tanto a blancos como a indios, sin la cual la empresa de los recolectores del caucho no podría haberse llevado a cabo (Taussig, 2002: 157). Así pues, el mito del salvaje dice más de la propia civilización occidental que de las gentes que son designadas de esta manera. En realidad describe lo que *no* es occidental, como el *mythos* entendido como opuesto al *logos*, o lo natural entendido como opuesto a lo cultural. De hecho para definir la “Mismidad” o lo “Propio”, la epistemología occidental siempre ha construido un “Otro” que ha sido su negativo. Esta obsesión occidental por el Otro, como forma interior y como forma de definición del Yo, ha velado la presencia de otras voces: *el Otro ha ocultado al otro* (Bartra, 2011: 217).

Pero no es sólo una cuestión de definición por oposición, sino que esta estrategia epistémica esconde relaciones de dominio y explotación, una colonialidad del poder que no existía en época medieval, ya que Europa no podía competir con las civilizaciones islámica, la china o las de la India, pero que sí se desarrolló a partir

de que América fue concebida como una tierra destinada a ser explotada. La invención de la “raza” y su naturalización, lo que hace entonces es justificar la colonialidad del poder como motor del nuevo sistema-mundo moderno recién constituido. Se justifica de esta manera la implantación de un nuevo sistema de explotación económico que articula todas las formas de control de trabajo (esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado, etc.) alrededor del mercado mundial, otorgando a este sistema-mundo su carácter capitalista, así como el establecimiento de un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva, en torno de la hegemonía del Estado, que será el Estado-nación a partir del siglo XVIII. Pero sobre todo, la invención de la "raza" oculta el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de la subjetividad – imaginario, conocimiento, memoria – y ante todo del conocimiento, es decir, la colonialidad epistémica o del saber (Quijano, 2006: 54).

En definitiva, la categoría "indígena" siempre ha sido definida desde los lugares de producción de conocimiento legitimados (a partir de finales del siglo XVIII serán las universidades eurocentradas) o desde la administración colonial o estatal. La definición que pueda hacer las personas denominadas indígenas sobre sí mismos, al igual que sus epistemologías, jamás ha sido tomada en cuenta, excepto para ser objeto de estudio. Miguel Alberto Bartolomé critica el uso del término "etnia", que viene a designar todos aquellos pueblos no-occidentales o indígenas o minorías dentro de un Estado-nación, por ser artificial y homogeneizante, e incapaz de describir una realidad tan heterogénea, en definitiva, una sociedad sin Estado, como decía Marshall Sahlins (1972). En sus propias palabras,

las etnias son comunidades culturales, eventualmente lingüísticas, históricas o territoriales, cuya existencia fáctica ha desafiado tradicionalmente a las perspectivas reduccionistas que pretendían definir las en términos exclusivos, ya sean raciales, lingüísticos, económicos o culturales. Sus distintos sistemas organizativos son históricamente generados y por lo tanto contingentes y mutables. Por ello no es recomendable proponer una definición política única de lo étnico, puesto que sus lógicas asociativas y procesos de inserción en contextos multiétnicos han sido y son históricamente variables (Bartolomé, 2006: 60).

Al utilizar una categoría como etnia, o lo que Bartolomé llama “indígenas genéricos”, invisibilizamos los sujetos, apareciendo como actores sin palabra, es

decir, que no son considerados como interlocutores legítimos. Guillermo Bonfil Batalla también critica la definición de la población indígena de acuerdo a un solo criterio, diciendo que la población que denominamos indígena es muy diversa, ya que si se considera que aún hay poblaciones de cazadores/recolectores en la cuenca del Amazonas que permanecen casi sin contacto con las poblaciones nacionales, y si se compara su situación y su cultura con la de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, aunque ambas poblaciones sean adscritas a la categoría “indígena”, esa identidad resulta de escaso valor heurístico, y es, por sí misma, incapaz de explicarnos la diferente condición de los dos grupos ni las razones para agruparlos en la misma categoría (Bonfil, 1972: 108). Por lo tanto, la categoría "indígena" es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una relación entre ellos y la sociedad mayoritaria global, de la que los indígenas forman parte también. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (Bonfil, 1972: 110). En un trabajo posterior, el mismo autor destaca que, cuanto menos, los pueblos indígenas son vistos como sociedades con derecho a consumir cultura, esto es, a recibir constructos culturales hegemónicos transmitidos por las escuelas y otras instituciones del Estado, pero muy raramente son percibidos como productores de cultura, excepto cuando se habla de tradiciones folclorizadas y artesanías turísticamente rentables (Bonfil, 1991). La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Las historias y relatos conceptuales de estas gentes quedan silenciados. Se convirtieron en los “condenados de la tierra”, tanto los indios como los esclavos africanos. Por esa razón los misioneros y hombres de letras se arrogan la tarea de escribir las historias que, según ellos, los incas y aztecas no tenían y de redactar la gramática del quechua/quichua y el náhuatl tomando el latín como modelo (Mignolo, 2007: 30).

Así pues, la “identidad indígena” ha sido siempre entendida como una representación social, definida desde la academia y otras instancias del poder colonial, si bien es cierto que los sujetos así definidos muchas veces han asumido tal representación y la han utilizado como estrategia para sobrevivir y pervivir. Bartolomé (2006: 63-74) ha dividido las aproximaciones teóricas a las identidades

étnicas en cuatro propuestas: *primordialistas*, *constructivistas*, *instrumentalistas*, y las *generativas* o *interaccionistas*. Esto no se ha de entender como una taxonomía cerrada, ya que tales propuestas o perspectivas no son excluyentes, y tampoco sería justo encasillar a tal o cual autor en uno de estos grupos, sino que son más bien aproximaciones, y por lo tanto, un mismo autor puede aproximarse en mayor o menos medida a través de más de una.

Los *primordialistas* enfatizan la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales de la constitución de la persona. No ha de ser confundido con el esencialismo, propio de los discursos nacionalistas, que asumen la existencia de “esencias nacionales”, o como en este caso étnicas, si no una constatación empírica del poder afectivo de la socialización primaria mediada por la cultura¹⁸. Se suele reconocer a E. Shils como el primero en sugerir la noción de primordialismo, pero se le atribuye a Clifford Geertz su sistematización. Geertz (2005) dijo, basándose en Max Weber, que los pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, a la raza, a la lengua, a la religión o a la tradición, en lo que clasificó como “sentimientos primordiales”. Se trata de un énfasis puesto en los aspectos culturales de la construcción de los individuos que se sienten vinculados entre sí por lazos vividos como “naturales” e irremplazables, lo cual no implica que sea ontológicamente así. La crítica que se le puede hacer a Geertz es que no tiene en cuenta que el entorno en el que está situada una comunidad influye en la ideación de prácticas que son las que acaban construyendo una identidad, es decir, el papel del contexto económico y político en el cual las identidades se manifiestan. Tampoco advierte que los lazos primordiales no son suficientes para evitar los conflictos intraétnicos, aunque la conflictividad no es contradictoria con la pertenencia común.

Los *Constructivistas* hacen hincapié en el carácter construido de las identidades y los grupos étnicos, en cuya constitución se evidencian tanto componentes históricos, lingüísticos o culturales como imaginarios. Esta línea la inician Peter

¹⁸Las teorías del esencialismo defienden que la identidad se desarrolló a partir de un núcleo esencial e inmutable, lo que ha derivado en las nociones instrumentalistas. El esencialismo considera la identidad como una realidad ontológica, y es más común encontrarla en la imaginación popular en los discursos políticos que en trabajos académicos, donde es considerada inadecuada ya que las identidades son producto de la historia, y no “naturales” (Escobar, 2007: 18).

Berger y Thomas Luckmann (2001), los cuales remarcan este carácter construido de las sociedades partiendo de una dialéctica entre la realidad construida o en construcción, y el propio conocimiento de esta realidad que poseen sus autores-actores, es decir, una dialéctica entre la realidad social y la existencia individual, muy en la línea de Durkheim y Weber. Es lo que llamaron sociología del conocimiento. En esta línea es en la que se mueve Mercedes Fernández-Martorell, y también, aunque Bartolomé lo coloque en el enfoque generativo, Pierre Bourdieu (de ahí que insista en que esta clasificación son enfoques, y que se han de considerar eclécticamente). Esta perspectiva se suele alimentar de las formulaciones teóricas referidas a las naciones, tales como la “invención de la tradición” de Eric Hobsbawm, o las “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson. Bartolomé distingue entre nación y etnia, entendiendo la primera como una colectividad de identificación construida por un Estado y sus aparatos hegemónicos, mientras que las etnias carecen de las posibilidades de una intercomunicación que favorezca compartir tradiciones inventadas, aunque puedan afirmar una imaginaria ancestralidad compartida. Aquí difiero con él ya que tanto naciones como etnias forman parte de la misma organización colonial del mundo, donde se organizan a los diferentes pueblos y culturas del mundo dentro de una narrativa universal en la que Europa (y por tanto el concepto de nación) es el simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. Las diferencias culturales (el concepto de etnia) quedan articuladas en jerarquías cronológicas, produciéndose una negación de la simultaneidad (Lander, 2000: 16). Así pues, tanto naciones como etnias son parte de la misma construcción de la modernidad.

La perspectiva *instrumentalista* está ligada al constructivismo. Para esta corriente, la identidad étnica es básicamente un recurso para la movilización política, donde es manipulada para obtener determinados fines. Abner Cohen fue uno de sus primeros defensores, refiriéndose al grupo étnico como una colectividad con intereses en común y que manipula sus formas culturales (parentesco, mitos, ritos, etc.) para competir o defender dichos intereses. Cohen recurre a una perspectiva estructural-funcionalista dentro del cual la etnicidad aparece como un fenómeno histórico contingente y no como un dato en sí misma. La proyección etnocéntrica del utilitarismo pretende que la lógica individualista del capitalismo occidental

acceda al rango de una lógica universal. Lo que Abner Cohen olvida es que nada nace de la nada, y que ha de haber una ideología previa sobre etnicidad y raza para que esta instrumentalización pueda llevarse a cabo, es decir, que para que esto se dé hace falta que el entorno social lo permita. Otra vez me remito a la diferencia colonial que desde la modernidad se hace de los diferentes pueblos, dejando a los indígenas en una situación de marginalidad, que en un sistema-mundo capitalista implica pobreza. Al ser percibidos como seres marginales – por lo tanto, necesitados – y al otorgarles ciertas ventajas, como es que se destinen recursos a su bienestar social, es lógico que estas poblaciones reproduzcan esta situación por interés. La cuestión es que no todo el mundo puede ser indígena, así que, si bien se da esta instrumentalización, hay algo anterior a ella, que es la colonialidad del poder. Hay dimensiones político-culturales de la identidad que se pierden con el sesgo político-económico de los enfoques instrumentalistas hacia la identidad étnica y racial (Wade, 2000: 111).

Por último tenemos el enfoque *generativo* o *interaccionista* acuñado por Fredrick Barth (1976). Propuso, por un lado, rechazar la visión de los grupos étnicos como portadores de una cultura determinada y homogénea, o sea, el concepto de “pureza”. Por otro lado, hizo hincapié en la adscripción como aspecto crítico, lo cual hace que la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas dependan de la conservación de un límite, ya que los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, así como su forma de organización, incluso que haya variedad dentro del seno del grupo, pero el hecho de que exista una dicotomía entre miembros y extraños queda imperturbable (Barth, 1976: 16). Desde este punto de vista, el foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una co-participación de criterios de valoración y de juicio. Ambos están “jugando al mismo juego”. Eso significa que existe entre ellos una posibilidad de diversificación y expansión de su relación social capaz de cubrir todos los sectores y dominios de su actividad (1976: 17). Barth, de esta manera, desmonta las teorías esencialistas de la identidad étnica, y al mismo tiempo hace un primer acercamiento a la problemática de la recreación de las diferentes culturas cuando están en contacto. La categoría “frontera” aparece como el rasgo fundamental de lo étnico, ya que la misma existencia del grupo

depende de la persistencia de sus límites. También ha tenido múltiples críticas, como la ausencia de referencias a las contradicciones económicas en el interior o con el exterior, su escasa atención a los sistemas simbólicos involucrados en las relaciones interétnicas, sobre todo a los que aluden a las situaciones del poder, escasa relevancia al Estado dentro del cual habitan los grupos étnicos, y también que la noción de frontera, que puede generar identidades, pero no necesariamente étnicas. Así, como apunta Bartolomé, lo organizacional no puede desvincularse de lo cultural que le otorga una significación específica, aunque ese patrimonio sea históricamente cambiante y se encuentre desigualmente repartido entre los miembros del grupo. Bartolomé incorpora aquí a Bourdieu (1991) y su concepto de *habitus* para mostrar que la cultura no sólo sirve para distinguir un nosotros de los otros, sino que sirve esencialmente para organizar la vida interna del grupo: la cultura sirve para *hacer*, aunque también se use para *ser*. Las fronteras étnicas pueden ser eventualmente tan porosas como las fronteras estatales, lo que posibilita la circulación de rasgos culturales.

Como ya he especificado, estas cuatro perspectivas no se excluyen necesariamente, sino que incluso pueden llegar a ser complementarias. Desde el constructivismo se afirma que todas las identidades son producto de la acción humana, pero un constructivista puede llegar a la conclusión, entonces, que detrás de las identidades hay juegos particulares de intereses, con lo que se acercaría al instrumentalismo. También un constructivista puede aceptar que las identidades son el producto de prácticas de significación compartidas, con lo que tiende a tratar la cultura como dada de antemano. También es compatible considerar las identidades como relaciones (perspectiva generativa) las cuales se les dota de contenido de acuerdo a su particular construcción histórica (constructivismo). John y Jean Comaroff critican que los lazos primordiales y la construcción social de la identidad implican ontologías del ser desacordes, determinaciones discordantes de la conciencia colectiva. No son una *explicación* de la conciencia étnica, sino una *representación* fenomenológica de cómo se experimenta esa conciencia una vez construida. Por otro lado, el afán de encontrar un fundamento ontológico para la etnicidad sintetizando el primordialismo y el instrumentalismo provoca que en sus manifestaciones vividas la identidad cultural se presente de dos maneras antitéticas simultáneamente: por un lado aparece como un inalienable

precipitado de la esencia natural, de la genética y la biología; por otro lado, como una función de la autocreación voluntaria, a menudo a través de actos de consumo en serie. En otras palabras, es adscriptiva e instrumental a la vez. A la vez innata y construida. A la vez sangre y elección. Esta doble faz es una característica endémica de la identidad cultural en la era neoliberal (Comaroff, 2011: 68).

Finalmente, lo que queda claro es el carácter subalterno del sujeto denominado como indígena, el cual queda solamente como receptor de conceptos y categorías creadas por otros. Como dice Arturo Escobar (1999), la antropología en sí misma constituiría un discurso específico, único y valorativo, que define al otro estudiado según un conjunto de principios exclusivamente occidentales. La misma relación entre el sujeto que conoce – el antropólogo – y el sujeto que es definido como objeto de conocimiento – el salvaje, la sociedad indígena, lo primitivo – hace explícita la relación de poder en la que se encuentran inmersos los dos extremos de la ecuación epistemológica. El indígena no es representado como aquel que viaja para estudiar, conocer y someter al otro occidental, sino como aquel que espera en el espacio epistemológico del *campo*, en su territorio, aguardando a que los científicos sociales indaguen en lo más profundo de su ser cultural (Ariza, 2009: 50).

En definitiva, lo que se ha hecho desde la academia occidentalizada, y otras instancias del poder colonial, es construir una idea de hombre salvaje como negativo al hombre moderno que después ha sido *aplicada* sobre los sujetos definidos genéricamente como “indígenas”. Michael Taussig, siguiendo a Foucault, dice que se inscribió en el cuerpo del “indio” una mitología, un grabado de la civilización atrapada en su lucha contra la barbarie y cuyo modelo era tomado en las fantasías de los colonialistas sobre el canibalismo y otros supuestos “excesos indios” (Taussig, 2002: 49). De todas maneras, estas perspectivas descritas por Bartolomé y denunciadas por Escobar o Taussig, no tendrían más importancia si no estuvieran insertadas dentro del sistema-mundo moderno. Al estarlo, estas construcciones epistémicas adquieren el rango de realidad ontológica e incuestionable, esto es, se “naturalizan”, como diría Judith Butler, o se convierten en *habitus*, como diría Pierre Bourdieu. Esto justificó el proyecto

cristianizador de la Colonia, el proyecto civilizador de las Repúblicas, y el proyecto desarrollista de la globalización.

Ahora pasaremos a ver las visiones del indígena que se construyeron desde la modernidad, tanto en la Colonia, como en la República y en la época desarrollista-neoliberal o “régimen multicultural”, lo que Ariza (2009) llama de la formación discursiva de la subjetividad jurídica indígena:

1. El régimen colonial define al indígena como el miserable del Derecho castellano, se basa en el saber de exploradores y misioneros, emplea las concentraciones espaciales en los pueblos de indios para conservar y estimular el crecimiento de la población con base en los informes del visitador, y utiliza la encomienda como mecanismo de extracción de fuerza laboral y conversión personal.
2. El régimen republicano define al indígena como salvaje; se basa en la psiquiatría forense sobre la normalidad mental de un “indígena no civilizado”; utiliza el Resguardo como mecanismo de transformación del indígena en ciudadano y delega la labor de civilización y normalización a los misioneros.
3. El régimen multicultural se basa en el discurso de los antropólogos, que permite escrutar la relación entre una persona y una cultura, entre lo que la cultura es y lo que la persona hace y cree: es decir, si la reproduce fielmente o se aparta de sus dictámenes. El Resguardo se convierte en el territorio ancestral, y este modelo se basa en la distinción judicial entre indígenas auténticos y aparentes, al reificar la relación esencial entre sujeto indígena y naturaleza. Ya no se habla de incapacidad o anormalidad mental sino de la variedad de las formas culturales; el objeto de examen ya no es la mente del indígena sino su alma cultural.

Los tres tipos discursivos no sólo crean una subjetividad, sino también un lugar donde debe desplegarse. El pueblo de los indios, el resguardo republicano o la noción de territorio ancestral dentro del multiculturalismo, son los únicos lugares en donde el sujeto indígena debe encontrarse para ser considerado como tal. Estos lugares primordiales crean un vínculo fuerte, esencial, entre la subjetividad

indígena y el lugar en donde puede existir. Mientras que para las poblaciones indígenas el territorio es un reclamo de dignidad, para los operadores jurídicos y el gobierno es un mecanismo de control y segregación. Esta es la razón por la cual el sujeto jurídico indígena no puede existir por fuera del resguardo o el territorio ancestral; lo cual explica también, posiblemente, la oposición que se encuentra dentro del discurso sobre lo indígena entre lo rural y lo urbano, entre aquel que consume y el ser humano de la naturaleza, entre una población que funciona con una economía de mercado y otra que se basa en una de subsistencia; en pocas palabras, entre el indígena auténtico y el indígena aparente (Ariza, 2009: 363).

3.1. La categoría "indígena" en época colonial

El 12 de octubre de 1492 se inicia la invasión de América. Con ella se inaugura el sistema-mundo moderno y a su vez se empieza a configurar la identidad moderna. La creación de esta identidad sigue un mecanismo relativamente simple, que es crear un modelo idealizado de sí mismo – el que tiene la potestad de enunciar –, es decir, un modelo de “ser” o “*ego*”, con una serie de requisitos, que reduce a todo aquel que no los cumple a un estatus de “no-ser”, u objeto. Tal distinción no se inició con el *ego cogito* cartesiano, sino que tuvo su punto de partida, como dice Dussel, con el *ego conquiro* y la no-ética de la guerra (Maldonado-Torres, 2007). De esta manera se crea el mito del salvaje, una imagería que presentaba al Otro como ser salvaje y bárbaro, es decir, lo contrapuesto al hombre occidental. Esta expresión eurocentrista elabora una versión exótica y racista de las gentes que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores. Se inscribió así en el cuerpo del “indio” una mitología, un grabado de la civilización atrapada en su lucha contra la barbarie y cuyo modelo era tomado en las fantasías de los colonialistas sobre el canibalismo y otros supuestos “excesos indios” (Taussig, 2002: 49). Así pues, estos salvajes son una invención europea, un concepto pretendidamente racional y científico que busca captar y definir la otredad de las sociedades no civilizadas.

Otro mito importante que se le atribuye a esta primera etapa colonial es la imagen de que América estaba prácticamente despoblada. Pierre Clastres (1978) recopila los datos de varios investigadores, como Kroeber, que da una cifra de 8,4 millones de habitantes para todo el Nuevo mundo, Paul Rivet que da una cifra de 40 millones, o Rosenblatt que llega a la cifra de 13,5 millones. El procedimiento de este último es el siguiente: siendo la mayoría de población americana cazadora-recolectora, necesitan mucho espacio. O sea, que Rosenblatt inventa una América de cazadores-recolectores, con el fin de admitir una densidad poblacional baja. Pero según los datos de los cronistas resulta que la situación era exactamente la contraria: la mayor parte del continente estaba ocupado por agricultores sedentarios, y Clastres llega al axioma de que *allí donde ecológicamente y tecnológicamente la agricultura era posible, estaba presente*. Sólo una pequeña parte del continente responde a la tesis de Rosenblatt. Podrá ser que dentro de

zonas donde la agricultura era posible, hubiera comunidades que no la practicaban, pero son escasos los ejemplos, como los guayakis en Paraguay o los guajiros en Colombia (Clastres, 1978: 77). Las crónicas son claras en este aspecto: Alvar Núñez Cabeza de Vaca en su relato de su travesía por el territorio guaraní, muestra una gran cantidad de aldeas visitadas, con una gran cantidad de habitantes en cada aldea. Cuando los españoles conducidos por Domingo de Irala llegaron al territorio de la actual Asunción, dice que los dos jefes indígenas que controlaban la región podían poner en pie de combate a cuatro mil guerreros. Una vez hecha la alianza, estos dos jefes proporcionaron a Irala ocho mil guerreros (Clastres, 1978: 81). Como testimonia la desaparición en menos de medio siglo de más de la tercera parte de la población, la concentración de la población en pueblos es lo que facilitaba la propagación de las epidemias, y no la despoblación. Los misioneros jesuitas del siglo XVII describen horrorizados las periódicas devastaciones de la viruela o la gripe. Lo que propone Clastres es que las cifras altas de población se han de dar, aparte de en las llamadas "Altas Culturas" americanas, también en las zonas selváticas (Clastres, 1978: 90).

Por encima de enfrentamientos militares, políticos o de cualquier otro tipo, la Invasión española supuso la irrupción de otros modos de aprender la realidad que eran diferentes de los de las poblaciones indígenas.

La realidad colonial se desplegaba en un tiempo y en un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá. [...] Las brechas que separaban los sistemas de representación o los sistemas de poder se derivaban de una separación más global, subyacente y latente, vinculada a la manera en que las sociedades enfrentadas se representaban, memorizaban y comunicaban lo que concebían como realidad o mejor dicho *su* realidad (Gruzinski, 1991: 186).

En definitiva, la imagen del "indio" responde a la necesidad por parte del europeo de justificar el genocidio y epistemicidio efectuado sobre las poblaciones americanas, así como la posición central de Europa en el nuevo sistema-mundo moderno creado por ella misma. Esta distinción racial era necesaria para el nuevo orden económico, ya que desde el principio, los europeos asociaron el trabajo no-asalariado con las razas dominadas porque eran razas inferiores, dejando el trabajo asalariado en las zonas periférica exclusivamente para los blancos. El genocidio perpetrado en las primeras décadas de la colonización no fue causado por la

violencia de la conquista ni por las enfermedades que los europeos portaban, sino porque los indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. Posteriormente esa práctica colonial se elimina, ya que no resulta rentable acabar con la mano de obra local, y hay una reorganización poblacional de los indios en el régimen de la encomienda, donde éstos fueron adscritos a la servidumbre no pagada. Esta servidumbre no puede ser equiparada al feudalismo porque no incluía la protección de ningún señor feudal, ni la tenencia necesaria de una porción de tierra para cultivar, en lugar de salario. La otra forma de trabajo no-asalariado, el trabajo esclavo fue adscrita a la población negra traída forzosamente desde África. Esta clasificación racial de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, desarrolló entre los europeos la percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los *blancos*. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos (Quijano, 2000: 207).

3.1.1. La visión de los primeros invasores: el “encuentro”

Desde hace bastante tiempo se tiende a ver, al menos desde España y desde los gobiernos Latinoamericanos afines al Consenso de Washington, la invasión de Anáhuac/Abya-Yala/Tawantinsuyu como un “encuentro”, invisibilizando así la colonialidad y la no-ética de la guerra. Por ejemplo, en 1992, el quinto centenario del inicio de la invasión se celebró como si fuera un “festejo”, presentando la conquista como algo positivo, como el momento en que se inició la “apertura” de América al mundo. Este discurso aséptico ha sido criticado por Enrique Dussel (1994) y habla de *mito de la Modernidad* cuando se refiere a la negación que se hace de la colonialidad cuando se habla de este “encuentro” de culturas. De hecho, no puede ser un “encuentro”, ya que el “mundo del Otro” es excluido de toda racionalidad y de toda validez religiosa posible.

Es decir, ningún "encuentro" pudo realizarse, ya que había un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas. Todo fue borrado con un método de tabula rasa. Claro es que, en el claroscuro de las prácticas cotidianas, se iniciaba una religión sincrética, que la más pura Inquisición (cuando la hubo) no pudo evitar; pero ésta no fue la intención de los misioneros, ni de los europeos [...] No podemos entonces permitir que las élites dominantes en América Latina o España sigan hablando de "encuentro" de dos mundos o culturas (Dussel, 1994: 62-63).

En este sentido, Tzevatan Todorov (2007) también trata este “encuentro” de manera crítica, haciendo hincapié en que los indígenas también son sujetos. Observa que en ningún momento el “yo” europeo observa al “otro” como un igual, sino como un objeto. Pierre Clastres (1978) también advirtió esta consideración de los indígenas como objetos, ya que la imagen tradicional de América del Sur esconde muchos prejuicios, que conduce a tratar con una ligereza sorprendente la clasificación de las sociedades suramericanas. Por una parte los Andes y las culturas que allí han existido; por otro el resto: selvas, sabanas, pampas, donde hormigean pequeñas comunidades, todas semejantes entre sí, una monótona repetición. La cuestión no es saber en qué medida esto es verdad, sino saber hasta qué punto esto es falso.

La primera muestra de esta concepción del “otro” la tenemos ya con Cristóbal Colón, que “descubrió” las tierras, pero jamás percibió a las personas que las habitaban como tales. Si bien es cierto que de vez en cuando se refería a ellos con pretensión de evangelizarlos, en la mayoría de ocasiones lo hacía como simples especímenes para coleccionar, como árboles, aves o animales en general. De hecho, en el primer viaje de vuelta se llevó media docena de indios, es decir, una cifra predeterminada, con lo que los individuos no cuentan, los trata igual que a cabezas de ganado. En su segundo viaje, en 1495, como cuenta Michele de Cuneo, embarca 550 indios. Llegando a aguas españolas (el viaje fue en marzo) mueren unos 200, achacando esas muertes al frío, y los tira por la borda (Todorov, 2007: 55-56). Para Colón los indios son meros objetos.

El caso de Hernán Cortés es diferente, ya que lo que él hace es invadir un imperio. Para su expedición contaba con apenas cien hombres, pero sacó provecho de las luchas intestinas entre facciones rivales del imperio azteca, y en la fase final de la contienda tenía a sus órdenes un ejército de tlaxcaltecas y de otros indios aliados, numéricamente comparables con el de los mexicanos (Todorov, 2007: 63). Para ello Cortés hace un gran esfuerzo en conocer cómo era el enemigo y utilizar ese conocimiento interesadamente. Cortés antes de tomar quiere comprender, algo que Colón no hizo, ni le interesó hacer, y para ello, lo primero que hace es buscar un intérprete: la Malinche. A partir de ahí, Cortés utilizó sus armas de fuego en espectáculos de luz y de sonido, acompañados de caballos (animales que jamás

habían visto los aztecas y que consideraban divinos), cuidando mucho las manifestaciones escénicas, actuando así de forma sistemática y buscando aparecer como Quetzalcóatl retornado delante de los aztecas.

Cortés no se encuentra una sociedad homogénea, sino un imperio jerárquico donde uno de los pueblos que allí habitaban, los aztecas domina al resto de pueblos, cuestión que Cortés sabrá utilizar a su favor. Igualmente, entre los aztecas también había tensión entre los fieles a Huitzilopochtli, el dios propio de los aztecas de clara tendencia guerrera, que demandaba a sus seguidores sacrificios humanos, y que tenía a la casta militar a sus más fervientes seguidores, y los seguidores de Quetzalcóatl, dios de tradición tolteca¹⁹, y cuyos seguidores principales eran los *tlamatinime*, “los filósofos o sabios que tenían a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias”, según Bernardino de Sahagún (Dussel, 1994:111).

El mito de Quetzalcóatl es complejo, y más que de mito en singular tendríamos que hablar de mitos en plural. Quetzalcóatl es a la vez un personaje histórico (jefe de estado) y legendario (una divinidad). En un momento dado se ve obligado a dejar su reino y partir hacia el este (hacia el Atlántico), y promete (o amenaza, según versiones) volver para recuperar sus bienes. Según Todorov, Quetzalcóatl no es más que una de las muchas deidades que pueblan el panteón azteca, y tampoco es la principal. De hecho sólo en algunos relatos promete que vuelve, mientras que en otros sólo se constata su desaparición (Todorov, 2007: 127-128). Pero el relato sobre Quetzalcóatl que siguió Mocetzuma, y de ahí la importancia que tuvo para Hernán Cortés, fue el de los toltecas. Para ellos, Quetzalcóatl fue una persona, un sacerdote y sabio llamado *Ce Acatl Topilzin* "aquél que nació en un día 1-Caña, Nuestro Príncipe", que vivió en el siglo IX a.C., y fue el pensador y formulador de la ontología de *Ometeótl*²⁰, la filosofía de los *tlamatinime*, que se

¹⁹Los toltecas eran hacia los aztecas, como dice Enrique Dussel, similar a la relación que tenían los griegos hacia los romanos, el pueblo culto y antiguo, ejemplo en todo (Dussel, 1994: 122).

²⁰La razón azteca afirmaba que el origen absoluto y eterno de todo no era el “Uno”, sino el “Dos” (*Ome*), la “Dualidad” (*Oméyotl*), a la manera metafórica de una “mujer-varón”, pero que recibía determinaciones de un altísimo grado de abstracción conceptual, ya que este principio no fue creado por nadie, sino que se creó a sí mismo. Así pues, el *Ometeótl* (Dualidad divina) es el absoluto en el que vivimos, está cerca, nos rodea, junto al cual el *tlamatinime* tiene la experiencia místico-ontológica de los grandes contemplativos de las grandes civilizaciones (Dussel, 1994: 116)

oponía a los sacrificios humanos de los que defendían a Huitzilopochtli y su “mito sacrificial”, que era muy común entre la clase dominante y militar azteca. Quetzalcóatl fue expulsado injustamente, y prometió volver. Moctezuma se decantaba más por la filosofía de los *tlamatinime*, pero era emperador de los aztecas, con lo que tenía varios motivos para estar preocupado: primero, porque los aztecas habían dominado sangrientamente al resto de los pueblos toltecas; segundo, porque el mito sacrificial de Huitzilopochtli era contrario al pensar de Quetzalcóatl (y Hernán Cortés en más de una ocasión aconsejó a Moctezuma que no hiciera sacrificios humanos); tercero, porque Cortés-Quetzalcóatl, siendo un rey depuesto, podía intentar ocupar el lugar de Moctezuma. También esta profecía decía que con el regreso de Quetzalcóatl acabaría el “Quinto Sol”²¹.

En un primer momento, Moctezuma acepta la posibilidad de que Hernán Cortés es Quetzalcóatl, y le ofrece al conquistador su trono, el gobierno y el dominio sobre los aztecas. Cortés no entiende el ofrecimiento, y lo rechaza, con lo que crea un desconcierto en Moctezuma. Para el emperador, culto y refinado, educado en una racionalidad diferente a la europea, se le presenta, después de informarse con todos los recursos que su civilización le daba (consultar a los guerreros, a los *tlamatinime* o “filósofos”, los astrólogos y los presagios), las siguientes “posibilidades”:

1. Que los recién llegados fueran humanos, desestimada en un principio porque en la epistemología náhuatl, no era probable que llegasen humanos

²¹La relación entre el *Ometéotl* (principio ontológico absoluto) y la realidad fenoménica o terrestre (*taltípac*) es a través de los “soles”, que son los hijos de esta divinidad dual. Son los principios concretos originarios del universo, y coinciden con los puntos cardinales. Estos eran: el del Oriente, rojo; el del Norte, negro, región de los muertos; el del Occidente, *Quetzalcóatl* blanco, fecundidad y vida; el del Sur, *Huitzilopochtli* de los aztecas, azul. Además, cada uno de ellos dominaba una “época” del mundo. Habían acontecido cinco épocas, “Cinco Soles”; la presente edad era la del “Sol en movimiento”, la edad de Huitzilopochtli, el dios guerrero de los aztecas. Durante este Quinto Sol, los aztecas tuvieron una visión “trágica” de la existencia, ya que ninguna libertad cabía en el acontecer humano y todo estaba predeterminado de antemano, en la “vieja regla de vida” (*Huehuetlamaniliztli*) (Dussel, 1994: 117). En los cielos, arriba, los astros siguen su necesario “camino”, así también los humanos. Por ello la obsesión de encontrar el “fundamento” de las cosas, en el que consistía la “verdad”, se basaba en la observación de los astros y la medición del tiempo, con lo que durante este Quinto Sol se hizo la calendarización divina del ritmo de vida. Por ello los aztecas tenían un conocimiento exacto de la medición del tiempo sagrado relacionándolo con una gran cantidad de divinidades protectoras, a la que rendirles culto y ofrecerles sacrificios para que nada cambiara. Una vida enteramente “regulada” donde la “astrología” era una “regla” divina *a priori* que se aplicaba a todo acontecimiento en el tiempo. De esta manera, la conciencia trágica azteca, desde el pueblo oprimido a las clases gobernantes o guerreras y los mismos *tlamatinime*, tenía “asegurada” la “fundamentación” de su existencia en la “verdad” de *Ometeótl* (Dussel, 1994: 119).

desde el Este, y además, hasta ese primer momento, los nuevos llegados no se habían mostrado agresivos aún.

2. Que fueran dioses. La pregunta es, ¿cuáles? Todo indicaba que debía ser Quetzalcóatl que volvía de su exilio.
3. Siguiendo con que Cortés era Quetzalcóatl, éste no volvía sólo para recuperar su trono, sino como uno de los rostros de *Ometeótl*, lo que significaría que es el final del “Quinto Sol”, lo que sería realmente nefasto (Dussel, 1994:123).

Moctezuma estaba preocupado ante lo que le iba acontecer a su ciudad, ya que para los pueblos oprimidos por el imperio azteca, Cortés, independientemente de si fuera dios o humano, era un aliado. Los guerreros fieles a Huitzilopochtli sólo atacarían a Cortés si este fuera verdaderamente un humano (posibilidad 1), o que Quetzalcóatl intentara poner fin al “Quinto Sol” (posibilidad 3). En el caso de que Cortés fuera Quetzalcóatl retomando su imperio (posibilidad 2), el pueblo de México-Tenochtitlán no perdía nada, ya que era un simple cambio de monarca, y sólo afectaba a Moctezuma. Finalmente toma la mejor resolución para su pueblo, y se dispone a renunciar al Imperio y dejar en su lugar a Quetzalcóatl-Cortés (Dussel, 1994: 124). Pero Cortés rechaza tomar el poder en México, ya que él quiere tomar esas tierras en nombre del emperador Carlos I, además que el irracional deseo de oro de esas gentes, y el hecho de que en las batallas mataran a todos los soldados enemigos, y no los hicieran prisioneros para inmolarlos a los dioses, hizo a Moctezuma dudar otra vez. La primera conclusión que saca es que no es el príncipe Quetzalcóatl que quiere recuperar el poder terrenal. Quedan las posibilidades 1 y 3. Y Moctezuma decide actuar para evitar la peor de las resoluciones para su pueblo, que es que Cortés actuara en nombre del dios y que pusiera fin al Quinto Sol, y por ello soportó las humillaciones sabiendo que, si eran humanos, el único que corría peligro al fin y al cabo era sólo él, y no la ciudad de México (Dussel, 1994: 125).

Cuando llegó la armada de Pánfilo Narváez contra Cortés de Cuba, Moctezuma entonces a ciencia cierta que no eran dioses, sino seres humanos. Además, ya habían visto morir caballos y soldados españoles, y no vieron más “señales”

extraordinarias. Cortés acudió al encuentro con Narváez, con la esperanza para Moctezuma que no volviera. Pero ocurrieron dos hechos que volvieron a cambiar el curso de los acontecimientos: el primero, que Cortés venció a Narváez, aumentó su ejército, y se encaminaba de nuevo hacia Tenochtitlan; el segundo fue la matanza que realizó Pedro de Alvarado contra la élite azteca. Moctezuma se equivocó en su valoración inicial, y eso hizo que los guerreros fieles a Huitzilopochtli tomaran el control. Moctezuma estaba terminado. Cortés, todo y sus esfuerzos, nunca entendió la epistemología náhuatl, el "mundo argumentativo" del Otro, porque su acercamiento a éste fue por motivos instrumentales. Volvió a intentar usar a Moctezuma, y Cortés se dio cuenta de dos cosas: una, que nunca había utilizado a Moctezuma, sino que éste se había dejado utilizar por lo que creía, a priori, que sería beneficioso para su pueblo; la segunda, que los aztecas habían descubierto ya de forma inequívoca que Cortés y los suyos sólo eran un grupo de humanos guerreros, son la avanzada de una invasión (Dussel, 1994: 126). Así pues, y en contra de lo que dice Todorov, Cortés jamás comprendió al "Otro".

La sabiduría de los *tlamatinime* había sido negada y destruida a favor de los seguidores del "mito sacrificial" de Tlacaélel, y Moctezuma acabado. De todas maneras, de poco valió a los guerreros aztecas expulsar de la ciudad a Cortés. La peste se desató en México, y fue interpretada como un augurio nefasto contra el Imperio. Desde Tlaxcala los invasores reorganizaron sus fuerzas, y como los Reyes Católicos contra Granada, Cortés empezó a "debilitar" México. El asedio de Tenochtitlan duró meses, y finalmente los aztecas son expulsados y la ciudad arrasada. Son vencidos (Dussel, 1994: 128).

En los relatos posteriores a la toma de Tenochtitlán, Cortés no hace más que admirar los logros y producciones de los aztecas: las casas, las mercancías, las joyas, pero no reconoce a sus autores como individualidades humanas que se puedan colocar en el mismo plano que él. Cortés se coloca en el "Punto Cero" de Santiago Castro-Gómez, en una posición donde se permite opinar sobre los aztecas sin poder ser criticado por ellos, ya que la única epistemología válida es la del vencedor, del *ego conquiro*. No es el único. Los autores españoles pueden llegar a hablar bien *de* los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca

hablan a los indios (Todorov, 2007: 143). De hecho, podemos observar dos líneas de acción dentro del mismo diseño global de esta colonialidad. Por un lado la que hemos visto por parte de Colón o Hernán Cortés, y compartido por Pizarro y muchos otros, que es la que busca conocer al otro para dominarlo militarmente. Los conquistadores leían un texto (el “requerimiento”) antes de entrar en batalla, donde se pedía a los indios que reconocieran la Iglesia Católica como señora del Universo Mundo, y a su Majestad en su lugar, como señor y rey de las tierras. Si no lo hacían así, seguía el texto, era obligación del conquistador dar muerte a los guerreros, esclavizar a la población, y tomar todos los bienes. Obviamente, los indígenas no podían comprender lo que se les estaba pidiendo, ya que desde su epistemología, una vez han sido derrotados incorporaban los dioses de los vencedores a su imaginario. Pero los vencedores en ningún momento pensaron en incorporar elemento alguno de los vencidos. Es más, ese otro “mundo” fue definido como negativo y “demoníaco”, con lo que de esta manera se justificaba la “guerra justa” y la no-ética de la guerra, tal y como vimos en el “mito de la Modernidad” de Dussel (1994). Los indígenas eran meros objetos, y por lo tanto podían ser esclavizados.

La otra línea seguida fue la Bartolomé de las Casas, que consideraba a los indios como "niños" o "inmaduros" que necesitaban de la paciencia evangelizadora. También se consideraba la epistemología del otro como no válida, por lo que se les tenía que enseñar la correcta. Pero para poder llevar a cabo la misión evangelizadora, se tenía que conocer al otro, otra vez, al igual que Hernán Cortés, desde el “Punto Cero” del *ego conquiro*. En esa línea estuvieron Diego Durán o Bernardino de Sahagún. El primero es dominico y hace un estudio de la cultura india. Durán encadena dos inferencias: 1) para imponer la religión cristiana hay que extirpar toda huella de religión pagana, y 2) para lograr eliminar el paganismo, primero hay que conocerlos bien. Lo que quiere Durán es eliminar incluso los ritos paganos que los indios insertan en sus creencias cristianas, el sincretismo. Él es rigorista, pero cuando empieza a estudiar las costumbres paganas, interpreta que muchas se asemejan a las cristianas, como el encender la vela en la Noche de Navidad, o la purificación por agua. Esto crea un conflicto en el interior de Durán, que lo soluciona llegando a la conclusión de que esta gente, en algún momento de su pasado tuvo contacto con Dios, llegando a decir que eran

descendientes de la tribu de Israel perdida, pero que a la vez que mantenían ciertas costumbres, fueron contaminados con otras, algunas veces aludiendo a la intervención demoníaca. Así se muestra partidario de un mestizaje (Todorov, 2007: 218-221). Bernardino de Sahagún defiende que los indios han de saber leer y escribir, para así conocer las escrituras. Para Sahagún los indios son como tierra, un cuerpo pasivo que debe recibir la inseminación viril y civilizada de la religión cristiana. Su propuesta es la de escoger ciertos informantes los cuales redactarán todo el compendio de su cultura, que después será traducido al castellano. Este trabajo presuntamente etnográfico, no es tan libre como parece, ya que el mismo Sahagún es quien escoge los temas de los que tienen que hablar, y que todo va encaminado para conseguir la evangelización de estas gentes. Todo y que Sahagún, al igual que Durán, quiere conocer la lengua y las costumbres de los indios, comparten algunos valores de estos indios porque eran sus objetos de estudio, pero jamás abandonarán su posición específica: son los otros los que tienen que cambiar su identidad (Todorov, 2007:253).

Obviamente hay casos que no siguen ninguna de estas líneas, ambas colonialistas, pero son pocos, y en ningún momento interfieren en la implantación del sistema-mundo moderno/colonial. Todorov nos describe dos: Gonzalo Guerrero y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. El primero es un español que naufraga en las costas de México en 1511, y que es reclamado por Cortés cuando llega a esas costas años más tarde para hacerle de guía, a lo que él se niega. La identificación de Guerrero con los indios es completa: adoptó la lengua, la religión los usos y costumbres. Como dice el autor, Gonzalo cambia su identidad pero no tiene un gran significado histórico (Todorov 2007:206-207). Aquí Todorov peca del mismo mal que de la gente de la que escribe. Por un lado, no puede tener repercusión en la historia porque estamos hablando de sociedades ágrafas. Si la línea que determina la humanidad es el uso de la razón, y en esto tiene una importancia capital la palabra escrita, la epistemología de estos pueblos es rechazada y menospreciada por los occidentales, con lo que no puede tener repercusión en la historia porque la historia es una construcción epistemológica occidental que rechazará cualquier otro tipo de saber. El otro caso, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, es un explorador que quiere establecer rutas y relaciones comerciales, y por ello acaba conociendo a fondo a los indios en México. Incluso llega a ser chamán, un poco a la fuerza, ya

que los indios le obligan a ello. Él dice que simplemente pone las manos como ellos y reza, pero cura, y los indios le toman por un hombre-medicina. Se identifica con el indio, pero no del todo, ya que llega un momento que él se percibe como algo que está en medio, que no es ni lo uno ni lo otro. De todas maneras, también hizo eso por un motivo interesado: establecer rutas y relaciones comerciales (Todorov, 2007: 208-210).

En resumen: Todorov habla de comprender y amar al otro, de hecho escribe su “historia ejemplar” como protesta de lo que pasó en América en el siglo XVI, pero no sale de la matriz epistemológica occidental. Dice que la civilización occidental ha vencido por su superioridad en la comunicación humana (lo social), a expensas de la comunicación con el mundo (lo natural), que los indios favorecen el intercambio con el mundo, mientras que los europeos con los seres humanos (Todorov, 2007:262). Así pues sigue con la dicotomía entre lo natural y lo social, y por ende, en la superioridad del segundo sobre el primero: como él mismo dice, el sentimiento de superioridad engendra un comportamiento proteccionista (Todorov, 2007: 47).

En definitiva, el “encuentro” del que hablan muchos políticos y académicos para suavizar la invasión, saqueo y violación a la que fue sometida Anáhuac/Abya-Yala/Tawantinsuyu, imponiendo la no-ética de la guerra, es una farsa. También se le negó al Otro la capacidad de construir conocimiento, todo y que los cronistas, como Bernardino de Sahagún, describe, en este caso, un Imperio azteca donde había una civilización de una complejidad semejante, como mínimo, a la española. La única manera que se tuvo de acabar con la epistemología azteca fue catalogando a los *tlatatinime* como “falsos sabios”. Aquí entra en juego la clasificación de los cuatro diferentes tipos de barbarie que hizo Bartolomé de Las Casas. Los aztecas no cumplían las tres primeras, ya que usaban la escritura, eran una sociedad pacífica, para nada “salvaje”, y además construyeron complejas instituciones para poder gobernarse. Sólo incumplían la cuarta que era que no conocían la verdadera religión, la fe cristiana, es decir, la epistemología hegemónica durante la Primera Modernidad. Este fue el motivo principal por el que se realizó el Debate de Valladolid, que fue el que determinó el futuro del trato

de los europeos a los indígenas, no sólo en la época colonial, sino hasta nuestros días.

3.1.2. El Debate de Valladolid

Durante toda la primera mitad del siglo XVI hubo una polémica entre los pensadores de la época, provocada por la descripción que hizo Colón de las gentes que encontró en sus viajes: “pueblos sin religión”. En el imaginario cristiano todos los humanos tenían religión, podía ser o no la correcta, pero al fin y al cabo, tener religión otorgaba “humanidad”, porque demostraba que se tenía alma. Más tarde, Hernán Cortés primero y Pizarro después, mostraron que en esas tierras habían pueblos que tenían un sistema de creencias complejo, pero aún así se mantuvo siempre la duda. También es cierto que la suposición de que esas gentes no tuvieran religión, es decir, que no tuvieran alma, hacía posible considerarlos animales, y por tanto esclavizarlos. El problema fue que tal esclavización supuso el exterminio de casi toda la población indígena de las Islas del Caribe a mediados del siglo XVI. Los indígenas podían esclavizarse si se consideraban caníbales o caribes, palabra esta última que en contexto caribeño se refería a aquellos que se resistían a la autoridad de España. Entre los teólogos y pensadores españoles estaban aquellos que consideraban, entonces, a los indígenas como “esclavos naturales”, pero también estaban los que cuestionaban si una guerra podía ser “justa” cuando se libraba contra los que nunca conocieron el cristianismo (Wade, 2000: 37).

En este ambiente se convoca en Valladolid un debate entre 1550 y 1551, en el que los principales participantes fueron Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas. El tema de este debate fue decidir si los indios tenían alma o no, es decir, determinar su humanidad. Este debate marcó el punto clave que determina el carácter de la colonialidad del poder en el siglo XVI, y por consiguiente en los 500 años siguientes. Vamos a ver cómo define al indígena cada uno de los tres pensadores.

Ginés de Sepúlveda define al indígena como siervo por naturaleza. Su discurso está plagado de comparaciones y distinciones entre la grandeza de la cultura española – por lo tanto su derecho a dominar – y la inferioridad de la cultura

indígena – por lo tanto su obligación de servir –. Según esta lógica, los indígenas debían ser sometidos porque eran naturalmente esclavos, en el sentido aristotélico. En su opinión, esta diferencia abismal se evidencia en el progreso moral de aquéllos que han adoptado la cultura española, que se diferencian de los que no lo han hecho tanto “como los hombres de las bestias”. No le resulta difícil concluir que el destino natural de los indígenas es obedecer (Ariza, 2009: 83-84). En definitiva, Sepúlveda reduce todas las diferencias a una lógica bipolar basada en la dialéctica inferioridad/superioridad, y defiende que los indios son animales porque hacen sacrificios humanos y practican el canibalismo.

La concepción de Francisco de Vitoria es algo diferente. Reconoce que los indígenas son seres racionales, con lo que tendrían derecho a titular tierras. Pero su racionalidad no es usada correctamente, y parecen estúpidos por su falta de educación, con lo que se han de educar, y por lo tanto gobernar, correctamente. La “incapacidad mental” de los indígenas, su cercanía a la idiotez, les inhabilita para fundar y hacer funcionar sus propias instituciones. El indio debe ser protegido de sí mismo, sometido a un poder paternal que lo redima a través de su sometimiento, un idiota temporal que puede ser educado (Ariza, 2009: 88-89). Hay que destacar que el pensamiento de Francisco de Vitoria se asemeja en gran medida al que Kant expone en 1774 en su artículo “¿Qué es la Ilustración?”.

Bartolomé de Las Casas basa su discurso en una dialéctica entre el español tirano y mezquino, y el indígena bondadoso e ingenuo, una víctima desvalida. Coincide, eso sí, con Sepúlveda y Vitoria, en que el indígena está imposibilitado para hacer la guerra como argumento para demostrar la tesis de la incapacidad o inferioridad del indígena. Según Las Casas, los indígenas fueron derrotados por ser cobardes e ingenuos, ya que creyeron que sus conquistadores eran dioses. Así, la derrota y la victoria se explican no tanto por la superioridad de los españoles, sino por la inferioridad de los indígenas. Reconoce la humanidad del indígena, pero su igualdad sólo puede ser alcanzada en virtud de la identidad cristiana. Las Casas presenta al indígena como un niño inocente y temeroso, el “Buen Salvaje”, y los quiere porque es cristiano, pero la pregunta es ¿se puede amar a otro sin conocerlo? Lo que busca es cristianizar a los indios, llevarlos al auténtico conocimiento, y por eso los considera menores de edad, lo mismo que hace

Vitoria. En ambos casos, el indígena, al ser presentado como un niño, debe recibir el mismo trato que el colonizador otorga a los menores en su propio contexto cultural: el del poder paternal (Ariza, 2009: 93). Para Las Casas, cualquiera puede volverse cristiano. No ocurre lo mismo en la oposición amo-esclavo de Aristóteles que defendía Sepúlveda, ya que el esclavo es un ser inferior, carente de razón, y por tanto no puede adquirir la fe (Todorov, 2007: 173).

En los tres pensadores la oposición fundamental es la de creyente/no creyente, es decir, que a los indios, al no ser cristianos ni profesar ninguna de las otras dos religiones del libro (islamismo y judaísmo), se les pone en duda si tienen alma, y por lo tanto su humanidad. El deber de todo cristiano era entonces evangelizar a las poblaciones de estos territorios, siguiendo el mito de la Modernidad de Dussel en sus dos primeros puntos: 1) la civilización moderna se autocomprende como la correcta, y por tanto la superior²², y 2) esta superioridad obliga a desarrollar a los más “primitivos” como exigencia moral. Pero solía ocurrir que estos “bárbaros” no querían ser evangelizados, con lo que entonces se desarrollaba el resto del mito de la Modernidad, que dice que como no desean cristianizarse/civilizarse (porque son seres incapaces de saber lo que es conveniente para ellos), entonces se puede ejercer la violencia y la “guerra justa”.

Bartolomé de Las Casas resulta el vencedor de este debate y a partir de entonces los indios ya no serán esclavos, sino siervos. Eso sí, Las Casas no se muestra tan magnánimo con los pobladores de África Occidental, los cuales pasan a ser utilizados como esclavos de manera sistemática. Esta epistemología sobre los indígenas elaborada por los tres pensadores de este debate constituirá la base de la colonialidad del poder de Quijano, y será la base de la división racial del trabajo que él mismo define: blanco-asalariado, indio-siervo, negro-esclavo (Quijano, 2000: 204-205). La imagen así construida del indígena llegó a ser aceptada como algo natural e inherente, lo cual justificó la invasión y explotación de América, y

²² Recordemos la clasificación de los diferentes tipos de barbarie que hace Bartolomé de Las Casas, y que es compartido por prácticamente toda la cristiandad, en la que son bárbaros todos aquellos que a) tienen una conducta extraña, feroz, desordenada o irracional, b) carecen de escritura, c) no pueden gobernarse a sí mismos, y d) los que carecen de la verdadera religión. Este último es el punto más importante de esta clasificación, ya que a mediados del siglo XVI las civilizaciones islámicas, de la India y China no podían considerarse bárbaras de ninguna de las maneras. Por eso el único aspecto diferente de esta clasificación era la religión cristiana. Por eso esta ideología se convierte en la hegemónica en la primera fase del sistema-mundo moderno/colonial.

el sistema-mundo moderno/colonial que se construyó a partir de este hecho. También de esta manera, indígenas y negros quedaron ubicados en diferentes posiciones en orden colonial: los indígenas debían ser protegidos, a la vez que explotados, mientras que los africanos eran esclavos, y el interés sobre ellos residía en el control y no en la protección (Wade, 2000: 37-38).

En definitiva, Bartolomé de Las Casas también niega la identidad del otro, al igual que Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria. Todos coinciden en lo mismo: la definición del carácter del indígena como un ente no-semejante al español, como un ser inferior cuyo destino es vivir subordinado a la superioridad hispana. En palabras de Libardo Ariza,

La imagen así construida del indígena llegó a ser aceptada como algo natural e inherente, liberando a la mayoría de las personas de la incómoda pregunta sobre la “naturalidad” de la dominación histórica que se estaba forjando y sobre la que se estaba edificando la nueva sociedad americana (Ariza, 2009: 94).

De esta manera se justifica el epistemicidio que se ejerce sobre estas poblaciones. Al instituir la epistemología occidental como única válida, es decir, la basada en la palabra escrita, muchas otras técnicas de construir conocimiento, como la tradición oral, son desestimadas. En muchas ocasiones se obliga a los indios a que aprendan a leer y a escribir, y no fueron pocas las veces que estos indígenas decidieron escribir libros para reivindicar sus formas de vida, como fue el caso de Guamán Puma de Ayala. Pero el uso de la escritura modificó la manera de fijar el pasado, cambiando la organización de la memoria indígena, así como su contenido (Gruzinski, 1991: 10). Serge Gruzinski no habla explícitamente de colonialidad del saber, pero sí que define este proceso colonial, no como una aculturación, sino como una occidentalización, ya que es un proceso que reajusta de manera continua sus objetivos al ritmo de Europa occidental y no de las evoluciones locales. La occidentalización no se reduce a la implantación de una religión o de un sistema administrativo colonial, sino que anima procesos más profundos, como la forma en que se representan las personas y las relaciones entre los seres, de los medios de expresión y transmisión del saber, de la temporalidad, etc., en definitiva, la redefinición de lo imaginario y lo real en que los indios fueron destinados a expresarse y a subsistir, forzados o fascinados (Gruzinski, 1991: 279-280). De hecho, como dice el propio Gruzinski, la enseñanza del

catecismo no fue fácil, ya que la terminología cristiana era perfectamente hermética para los indígenas, y convencidos de la universalidad de sus valores, rara vez los sacerdotes se preocuparon de explicarlos a los indígenas. Conceptos de “Dios Único” (para los aztecas existía *Ometéotl*, la “Divinidad Dual”), o de “Infierno” no existían. De hecho, para este último concepto, los misioneros tuvieron que adoptar la palabra nahua *Mictlán*, que para los aztecas no era más que la morada de los muertos, sin ninguna connotación negativa, y que además era un lugar glacial. (Gruzinski, 1991: 187). Lo esencial de la imaginería cristiana era el antagonismo del bien y del mal: por un lado el paraíso y sus ángeles, y por el otro el infierno y sus demonios. Totalmente contrario a este esquema simple era la imaginería azteca, donde dominaba la ambivalencia de los dioses, la permeabilidad de los seres y de las cosas y las múltiples combinaciones (Gruzinski, 1991: 197).

¿Qué manera tuvo la Iglesia Católica de imponer su visión del mundo? Explotando las emociones, el miedo, la angustia, integrándolos a una problemática del pecado y de la condena y utilizando técnicas rituales como la confesión o la penitencia. De esta manera, a partir de la experiencia subjetiva, pudo ser comunicada la religión cristiana, nunca a través del estudio o el razonamiento, ya que así después era comunicada y compartida al resto de la comunidad por parte de los propios indígenas, y vigilada siempre por los misioneros de la Iglesia Católica que, si bien no fue la única fe occidental que desembarcó en América (viajaron judíos, musulmanes, protestantes, y los esclavos africanos que tenían sus propias espiritualidades), en ningún momento vio amenazada su hegemonía (Gruzinski, 1991: 198).

De esta manera se construye la colonialidad epistémica que elimina la posibilidad de que los indígenas puedan ser considerados como humanos, es decir, como seres productores de conocimiento, relegándolos a la zona del no-ser, como dice Nelson Maldonado-Torres. De esta manera tenemos la justificación de la diferencia colonial, de la clasificación que identifica, no sólo al indígena, que es colocado por debajo de la línea de lo humano, sino también, y previamente, al “blanco” u occidental y sus descendientes en América, en este período colonial encarnado por el *ego conquiro* hispano-luso.

3.1.3. La biopolítica colonial: la encomienda y el resguardo

Al considerarse al indígena un no-ser, “bárbaro” o “menor de edad” sobre el cual se ejercía el poder paternal, como defendía Bartolomé de Las Casas, se constituye una biopolítica, en el sentido que describe Foucault, de identificar al otro como un cuerpo-objeto sobre el que ejercer políticas, es decir, dotarles de “ser”. Los españoles asumen la tarea de enseñar a los indios a vivir políticamente, cosa que, como diría Agamben (2003), no se puede si se considera a los indígenas como humanos inequívocamente. A partir de entonces, como dice Libardo Ariza hay que proteger al indígena, no tienen que ser eliminados, sino fomentados, su vida es objeto de cuidado. Emerge la *biopolítica* de conservación de los indígenas como población diferenciada, que debe ser biológica y demográficamente mantenida y controlada (Ariza, 2009: 100). Esto supone definir a los indígenas como una población, un grupo de individuos, constituido alrededor de una serie de características vitales, así como su ingreso en el ámbito de la vida protegida y creada por el poder político. En definitiva de lo que se trataba era que los nativos naturalizaran el imaginario cultural europeo como única forma de relacionarse tanto socialmente como con la naturaleza, es decir, cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y sociales del dominado para convertirlo en un “nuevo hombre” hecho a imagen y semejanza del hombre blanco occidental. Para lograr este objetivo, el Estado español creó la encomienda, cuya función era integrar al indio a los patrones culturales de la etnia dominante. El encomendero debía vigilar la conversión del indio, así como asegurar su trabajo. Ambos instrumentos, evangelización y trabajo, se dirigían a la transformación de la intimidad, buscando que el indio pudiera salir de su condición de “menor de edad”, para ser “civilizado” (Castro-Gómez, 2005a: 63). La intención principal de este sistema era negar a los conquistadores todo el control directo sobre la tierra y el trabajo del indio, y eso se hizo mediante la expedición de concesiones temporales, las encomiendas. La encomienda no daba al encomendero derechos sobre tierras indias ni acceso ilimitado a los servicios de los indios; la Corona se reservaba esos derechos (Wolf, 1987: 178).

El afán de riqueza rápida de los españoles hizo que la población indígena descendiera de forma catastrófica en los primeros años de dominación, y la

situación de indefinición que se tenía hacia los indígenas desde Europa antes del Debate de Valladolid, no ayudaba a cambiar esa dinámica. Tras el debate, la Corona asume el cuidado de los indígenas, dándoles unas prerrogativas legales cuya finalidad era protegerlos de la explotación descontrolada tanto de los españoles como de la creciente clase criolla (blancos descendientes de españoles, pero nacidos en las colonias). Al hacerse cargo de su cuidado, la Corona les da la categoría jurídica de “miserables”, que en el derecho español del siglo XVI es aquel individuo desvalido, inferior, que no puede gobernarse a sí mismo, indefenso y que además se caracteriza por su imbecilidad, rusticidad, pobreza, y pusilanimidad. En España ese estatus lo detentaban los menores, pobres, viudas y rústicos, y como estos últimos, los testimonios de los indígenas no tenían validez en un juicio (Ariza, 2009: 107). Así pues, la conservación demográfica supone la definición de los indígenas como un grupo de individuos constituido alrededor de un número de características vitales. Por lo que si se quería que el indígena siguiera diferenciado y protegido, se tenía que evitar que se mezclara con los blancos, para así conservar las características culturales que lo definían como “miserable”.

La encomienda fue la institución que se erigió para el control efectivo demográfico de los indios, y que mantendría la empresa colonial hasta finales del siglo XVIII. La encomienda viene a ser una serie de capitulaciones o contratos de conquista en los que establecieron las bases del dominio de Castilla y Aragón sobre el territorio ocupado y la conversión de los indios a vasallos de los monarcas españoles, y de hecho, fue en 1503 que se instauró el “repartimiento de los indios” (González, 1992: 20). Cumple varias funciones: producción económica, legitimación política, control directo sobre el sometido. En la primera fase la encomienda consistía en la asignación de un grupo de indígenas para que trabajaran gratis a favor del encomendero, a quien se le obligaba a protegerlos y adoctrinarlos en el evangelio. En definitiva, se tenía que proteger a la población indígena, primero para producir los alimentos y materiales necesarios para los trabajadores de las minas de plata y oro, principal recurso que fueron a buscar los invasores españoles, así como los requerimientos del consumo básico urbano (Wolf, 1987: 177), y segundo para reproducir también mano de obra para trabajar tanto en las minas como en las haciendas cercanas.

Pero los encomenderos cometieron abusos, en algunos casos sistemáticos, contra la población indígena, tal y como denunciaron ya en 1511 misioneros como Bartolomé de las Casas o el cura Montesinos, por lo que la Corona puso en marcha varias estrategias de protección y conservación de los indígenas. La primera fueron las *Leyes de Burgos* de 1512, es decir, anterior al Debate de Valladolid, que consistía en algunas prohibiciones y recomendaciones, como que las mujeres embarazadas no bajaran a las minas, o que se les alimentara adecuadamente. La segunda fue en 1542, las *Leyes Nuevas*, que eliminaron las encomiendas que no hubieran sido otorgadas por título real y se castigaba con la pérdida de la encomienda a las personas que propinaran maltratos a los indígenas. La promulgación de esta ley denota ya la existencia de una incipiente clase criolla encomendera de creciente poder y autonomía con respecto a la Corona.

Después del Debate de Valladolid, con la prohibición de esclavizar a los indígenas, se optó por un modelo de separación más estricto, que fue la concentración espacial de los indígenas en *pueblos*, congregación o *resguardos*. El resguardo debía permitir la sobrevivencia de esta base social tributaria y la fuerza de trabajo que representaba, con lo que las tierras concedidas a los indígenas no podían ser traspasadas, arrendadas o vendidas, siendo la Corona la única institución válida para decidir sobre su ampliación o reducción. Los criollos tenían prohibida la entrada en los resguardos, si no era con la expresa autorización del encomendero, del cacique indígena, o del cabildo²³. La concentración espacial de la fuerza laboral indígena permitía a su vez sincronizar, disciplinar, y extraer riquezas ininterrumpidamente. Los indios tenían permiso para cultivar las tierras de sus resguardos, e incluso comerciar con los excedentes (que no eran muchos), pero a su vez estaban obligados a ir a trabajar a las minas o en las haciendas de los terratenientes cuando era requerido por el encomendero. Aparentemente, el único beneficiado por este sistema era el cacique, “porque es superior” (Ariza, 2009: 124). Es decir, se empiezan a introducir el concepto de jerarquización entre los pueblos indígenas.

²³Para que los indios pudieran gobernarse dentro de sus resguardos, se creó la institución del cabildo, que eran el grupo de indios encargados del gobierno interno, conformados por el cacique y los indios principales (Espinosa, 2009: 5), eso sí, siempre bajo la atenta mirada del encomendero y los misioneros.

Estos resguardos no fueron los depositarios de un pasado prehispánico intocado por tres siglos, sino que a estas comunidades les dio forma organizacional la burocracia colonial, porque aparte de impedir que los criollos alcanzaran demasiado poder en las colonias, los resguardos también buscaban acabar con el aparato de poder anterior a la Invasión española. A la nobleza india se la asimiló formalmente dentro de la nobleza española. Se les confirmaron sus pretensiones a tributos y propiedades, pero se les privó de todo acceso al poder al reducir su campo de acción únicamente al resguardo (Wolf, 1987: 181). Además, las comunidades sobre las que se les dio autoridad no eran las mismas que habían existido antes de la Invasión. Debido a la caída demográfica indígena, se conjuntaron restos de poblaciones de diferentes etnias bajo un mismo control administrativo y eclesiástico. Esta política general española de re-establecimiento y concentración redefinió la naturaleza de las comunidades. A cada comunidad nueva se le dio identidad legal, con su propio consejo administrativo local, o cabildo, y también identidad eclesiástica, con su capilla o iglesia local dedicada a un santo patrón. Además, se les definió económicamente pues se les dieron derechos sobre tierras y recursos del poblado, y también obligaciones de pagar tributo. En estas exacciones se incluían tributos en especie para la Corona, en bienes y servicios para el encomendero español, para el señor indio reconocido o cacique, y trabajo obligatorio en obras públicas como construcción de presas y caminos (Wolf, 1987:182). Esta reordenación, y la obligada producción de recursos para las minas y ciudades, dio origen a nuevos grupos en las comunidades, como artesanos, peones, sirvientes que eran requeridos fuera de sus resguardos, o intermediarios que llevaban mercancías de un lado a otro. Esta creciente población de indios y mestizos acabó por llenar en poco tiempo los intersticios sociales y económicos y empezó a conectar gente cuyas actividades estaban más allá de lo local. Eran constantes las quejas de los funcionarios reales porque algunos extraños penetraban en las comunidades indias, y de indios que dejaban sus jurisdicciones para unirse con mestizos y cholos (Wolf, 1987: 183). es decir, que a la hora de la verdad, los lindes jurídicos no eran tan estrictos.

La organización de los indígenas en *pueblos* y *resguardos* supuso un proceso de afirmación y reconstrucción de las diferencias indígenas. El límite del pueblo de indios es el umbral de identidad, un espacio diseñado para un tipo de sujetos, y

únicamente para ellos. Dichas instituciones no sólo garantizaban el ejercicio de un control directo y eficaz sobre los indígenas, a la par que su conservación y reproducción como fuerza laboral; también permitían conservar, representar y constituir la diferencia colonial que separaba a los indígenas dominados del resto del nuevo cuerpo social implantado en América por el sistema-mundo moderno/colonial. Estos espacios funcionaban como un productor simbólico y material de “lo indio”, un dispositivo racial fundamental para la edificación del nuevo cuerpo social asentado sobre la distinción entre lo español y lo indígena, entre lo “superior” y lo “inferior”, el vencedor y el derrotado, lo primitivo, lo natural y lo civilizado, la dicotomía construida y defendida por el pensamiento religioso del siglo XVI (Ariza, 2009: 131).

De todas maneras, gran parte de la población indígena permaneció fuera de estas estructuras del poder colonial, ya que la dominación efectiva del territorio fue limitada hasta principios del siglo XX. De hecho, también muchos indígenas que entraban a formar parte de los pueblos o resguardos, al cabo de un tiempo podían escapar de ellos y volver a la selva, es decir, hacerse *cimarrones*, como describe Patricia Vargas (1993) sobre los embera en Colombia. Lo cierto es que el proceso colonizador no se impuso de forma inmediata en todos los territorios, sino que fue creciendo paulatinamente, integrando poco a poco a más personas en el sistema-mundo moderno/colonial. De hecho, hasta bien entrado el siglo XX aún se podían encontrar varios grupos indígenas que no habían tenido contacto, o relativamente poco, con los colonizadores blancos.

3.1.4. Resistencia y sometimiento: la victoria de la colonialidad del poder

Los españoles promovieron una acción evangelizadora combinada con tácticas de guerra encaminadas a lograr pacificación/dominación. Pero esta nunca fue posible del todo, ya que los nativos en muchas ocasiones no se doblegaron voluntariamente a la colonización. De hecho la resistencia empieza casi en el mismo momento en que Colón pisó tierra. Cuando establece su primer fuerte en *Haití* (nombre taíno de “La Española”), siendo huésped de Guacanagarí (el cacique de la zona dónde atracó), un grupo de hombres inició lo que habría de caracterizar toda la colonización: matar sin motivo alguno a unos indígenas. Colón se alegra del hecho, pensando que servirá para que sus hombres fueran

temidos y respetados (Oliva, 1976: 20). Después Colón abandona la isla, y cuando vuelve en su segundo viaje, el fuerte había sido destruido por los nativos. En lo que refiere al territorio de la actual Colombia, cuando Vasco Núñez llegó junto a Francisco Pizarro al golfo de Urabá en 1517, fueron recibidos con flechas envenenadas, y decidieron desviarse hasta que alcanzaron el Darién, donde ya tenían noticias de ellos, y el cacique Cemaco les recibió con flechas también. Al ver un pueblo tan decidido, el cacique se rindió, y los indígenas se encomendaron a dios e hicieron votos a la virgen. Allá se fundó Santa María del Antigua, y los españoles encontraron abundancia de comida y joyas de oro. Cemaco fue hecho prisionero y torturado hasta que dijo dónde estaban las minas. Logra huir y volver con su gente, y los enfrentamientos se hicieron continuos entre ambos pueblos. Vasco Núñez tuvo entonces noticias del cacique Dadaiba, el cual tenía un templo de oro, el primer “El Dorado”, remontando el río Atrato. Los españoles hicieron tanto daño en su intento de buscarlo, que se tuvieron que enfrentar a una confederación de caciques. Éstos iban a atacar el fuerte del Darién, pero fueron traicionados, y Vasco Núñez pudo apresar a todos los caciques, y los ejecutó a todos, incluido Dadaiba. Sólo Cemaco huyó y nunca lo encontraron, como tampoco “El Dorado” (Oliva, 1976: 54-57). Como dice Josefina Oliva de Coll, la historia eurocentrada presenta la “conquista” como una hazaña prodigiosa protagonizada por un puñado de valientes, en nombre de Dios y Castilla, pero una lectura de las Crónicas demuestra lo contrario, ya que la oposición fue encarnizada y sistemática a partir del momento en que, pasada la sorpresa y confusión del “encuentro”, la creencia de que los nuevos llegados eran dioses era sustituida por la conciencia de la naturaleza terrenal de los invasores. La resistencia es decidida y valiente, y en muchas ocasiones suicida (Oliva, 1976: 9), y convenientemente silenciada por la historia eurocentrada, ya que esa violencia contra el indígena es la cara oculta de la Modernidad.

Así pues, en ningún momento hubo un “diálogo”, ya que para el *ego conquiro*, estas culturas no podían construir conocimiento alguno, es decir, que los indígenas jamás fueron humanos para el conquistador, con lo que el colonizado sólo pudo dialogar con él, salvo algunas excepciones, en términos de resistencia. De hecho, la resistencia es de suma importancia en la constitución del sujeto histórico que se quiere delimitar, el sujeto histórico colonizado y oprimido. Una de las pocas

excepciones la tenemos en los *Colloquios y Doctrina Christiana*, ya que fue un diálogo histórico entre unos *tlamatinime* que quedaron con vida y doce misioneros franciscanos recién llegados al continente (Dussel, 1994: 139). En aquel momento histórico, los *tlamatinime* construyeron una pieza estricta del arte retórico (“flor y canto”), dividida en 6 partes. La primera parte es un saludo y una introducción al diálogo; la segunda parte empieza con la propuesta del conversatorio: “¿qué es lo que haremos?, ¿qué es lo que diremos?”; en la tercera parte se da ya el punto medular del diálogo, la cuestión a ser discutida: “vosotros decís que nuestros dioses no son verdaderos y que no conocemos a vuestro seño”, así que se centran en la figura de la “divinidad” en relación con los humanos como “verdad” del mundo azteca; en la cuarta parte se construye una teoría “consensual (no consensualista) de la verdad”, dando tres tipos de “razones” en torno al punto discutido: de autoridad, de sentido “intramundano” y de antigüedad; el quinto momento es el de las conclusiones, donde enuncian los diversos momentos de sentido de la vida, diciendo al final que, después de lo expuesto, no pueden tomar como *verdad* lo que le propusieron los monjes, aún cuando les ofendan; la sexta parte, el fin del “flor y canto”, de la obra de arte retórico-argumentativa, viene a decir: ya hemos perdido nuestro poder en nuestra propia tierra, si permanecemos en el mismo lugar sólo seremos prisioneros, así que haced de nosotros lo que queráis, es todo lo que respondemos (Dussel, 1994: 139-144). Fue un diálogo entre "la razón del Otro" y el "discurso de la Modernidad" naciente. No había simetría, era un diálogo entre vencidos y vencedores, aunque los *tlamatinime* tenían una alto grado de sofisticación, mientras que los frailes, aunque escogidos, no tenían el nivel formal de los aztecas. Pero los españoles tenían el poder emanado de la conquista, y por ello sin suficiente argumentación se interrumpirá el “diálogo” y se pasará al "adoctrinamiento" (Dussel, 1994: 139).

Así pues, la no-ética de la guerra se impone para construir la diferencia colonial, que como hemos visto, consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica (Mignolo, 2003: 39). De aquí nace la categoría de “indígena”, como el miserable, el bárbaro, el menor de edad, es decir, el no-europeo, el no-ser. Esta categoría, junto a la de “negro” constituye el inicio de lo que podemos considerar “racismo”. La construcción de esta categoría racial,

jamás fue consensuada con el indígena, ya que el *ego conquiro* eligió una serie de costumbres de algunos pueblos, como podría ser el canibalismo o la poligamia, y a partir de ahí construyó una imagen del “indio” como lo negativo del blanco, que fue lo que legitimó la superioridad europea en América (König, 1998: 15). De hecho, el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra (Maldonado-Torres, 2007: 138).

El racismo es interpretado como un mal de nuestra sociedad, y el término “raza” como un concepto peyorativo y cambiante, cuyo uso suele ser evitado por los académicos. Es algo justificado por un “etnocentrismo natural” de todas las sociedades del planeta (Lévi-Strauss, 2012), pero que llevado al extremo provoca el despojamiento de la humanidad del “otro” (Agamben, 2003). En definitiva, desde la academia occidental se ve el racismo como algo que debe ser erradicado, un resultado no querido del universalismo y el progreso. Nunca se plantea que el racismo es inherente a la modernidad y a la colonialidad del poder.

Kathryn Burns (2007) y Ramón Grosfoguel (2012b) aclaran cómo es el nacimiento de este racismo, y para ello se remontan a España en el siglo XV, cuando los Reyes Católicos invaden el Reino de Granada y expulsan a judíos y musulmanes. Es la primera vez que un Estado controla la identidad de sus habitantes, imponiendo en este caso la religión católica como la forma correcta de “ser-en-el-mundo” (de ahí también la clasificación de la humanidad que hizo Bartolomé de Las Casas). Las políticas castellanas acerca de la “raza” se centraban en la pureza o impureza de la cristiandad, definida no tanto como un asunto de creencia como más bien una cuestión de herencia, de “limpieza de sangre”, siendo el “cristiano viejo”, aquel que podía demostrar que sus antepasados lo eran, el que detentaba el estatus más alto, y los “cristianos nuevos”, aquellos que tenían antepasados judíos o musulmanes, los que estaban en el estatus más bajo. Aunque estas categorías no eran “raciales”, en un sentido moderno de la palabra, tenían que ver con la “raza” en los términos castellanos de la época, ya que hacían referencia a asuntos de (im)pureza de sangre y conversión reciente al cristianismo. Las nuevas etiquetas, como “morisco”, pero también “indio”, señalaban a aquellos que eran nuevos cristianos o sus descendientes, y los

distinguían de los sacerdotes y encomenderos, que eran los “cristianos viejos” (Burns, 2007: 43), es decir, aquellos que debían dirigir el Nuevo Mundo.

Así pues, los Reyes Católicos fueron los creadores de la primera biopolítica: la que obligaba a sus súbditos a practicar la religión correcta. Sin embargo, nunca negaron la humanidad ni de judíos o musulmanes. Simplemente eran humanos con la religión incorrecta. Eso cambia cuando invaden América y se encuentran a los “otros”, ya que desconocían a Dios (cosa que no pasaba ni con musulmanes ni judíos), con lo que fue puesta en duda su humanidad. Después del debate de Valladolid, oficialmente se les consideraron humanos, pero se les niega la legitimidad de sus epistemologías, y por tanto su capacidad de ser seres pensantes, de ser *ego cogito*. Serán aceptados en cuanto más asimilen las formas del conquistador, pero siempre será puesta en duda sus capacidades. Como dice Mignolo:

La cristiandad se convirtió, con la expulsión de los judíos y de los musulmanes y con el “descubrimiento” de América, en el primer diseño global del sistema-mundo moderno/colonial y, consecuentemente, en el ancla del Occidentalismo y de la colonialidad del poder que trazó las fronteras externas de la diferencia colonial, que a finales del siglo XVIII y a principios del XIX con la expansión de Gran Bretaña y Francia hacia Asia y África acabó siendo reconvertida y resemantizada. Los diseños globales se complementan con el universalismo en la fabricación del mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003: 81).

El modelo de las “dos repúblicas”, la de los españoles y la de los indios, como se llamó a la segregación de los indígenas en resguardos, fracasó desde el primer momento en lo que se refiere a la separación de razas, ya que los españoles tomaron a las mujeres indígenas como botín de guerra, como esclavas, sirvientas, y en algunos casos como esposas, siendo las mujeres indígenas el objeto privilegiado de violación. Como dice Maldonado-Torres, la colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante (2007: 138). La segregación fracasó porque aparecieron nuevas categorías raciales, como mestizo, mulato y zambo, que implicaban mezcla e hibridez²⁴. Pero la idea de “limpieza de sangre” persistió, ya que la raza no es una cuestión biológica o cultura, sino que es la lógica de la colonialidad del poder que se incrusta después en el cuerpo de las personas. Con

²⁴ Mestizo era la mezcla de español e indio, mulato la de español y negro, y zambo la de indio y negro.

el tiempo, “ser blanco”, o parecerse lo más posible, fue la aspiración de todo aquel que estaba por debajo de la línea que diferenciaba lo humano de lo no-humano, del ser y el no-ser. Pedro Fermín de Vargas, uno de los ideólogos de la Independencia colombiana, decía a finales del siglo XVIII que los indios y los negros hacían todo lo que podía para transmutarse en mestizos y mulatos, acercándose a la condición de blancos, debido al envilecimiento en que se hallaban en sus respectivas condiciones originarias, siendo la única forma de salir de ese envilecimiento el elevarse a la categoría de blancos (Castillo, 2007:47). Es decir, que las categorías raciales no eran cerradas, sino que se podía salir de ellas. Eso lo estudiaremos más afondo en el apartado dedicado a los indígenas durante la República.

Como dice Virginie Laurent (2005:53) los indígenas en la época colonial se vieron sometidos a tres procesos: disolución étnica, es decir, que lo que habían sido antes de la llegada de los españoles, quedaría destruido; homogeneización social, es decir, que desde la perspectiva del nuevo orden mundial, lo que antes había sido un mosaico de culturas, ahora quedaban todas ellas denominadas bajo la categoría “indio”; y atomización política, ya que al crear los resguardos también se impidió que pudiera haber una organización más amplia.

3.2. La categoría "indígena" en el Estado-nación

La época colonial acabó con las independencias latinoamericanas, pero no así la colonialidad, que perduró dentro de los nuevos Estados-nación. Las nuevas repúblicas pasaron a ser dirigidas por las élites criollas, aquellos que se auto-definían como descendientes directos de los españoles, sin mezcla de sangre, y que se esforzaban en imitar el modelo ilustrado que se estaba diseñando en Europa Noroccidental. Para construir las nuevas naciones se tenía que romper las ataduras respecto al colonialismo español, acabando con todo lo que no fuera “civilizado”, es decir, que se ajustara al modelo que a partir de entonces se dictaba desde Europa, y posteriormente Norteamérica. La noción de "cultura" se utilizó para reemplazar a la "religión" como elemento aglutinante de la comunidad. Se creó una nueva institución, la “comunidad de origen” o el Estado-nación, definida en conjunto con la “cultura nacional” con el fin de crear sujetos con una “identidad nacional”. La “cultura” contribuyó a la creación de la unidad nacional: las lenguas nacionales, las literaturas nacionales, las banderas y los himnos nacionales eran todos ellos manifestaciones de una “cultura nacional”. La “cultura” se utilizó como instrumento para nombrar e instituir la homogeneidad del Estado-nación (Mignolo, 2007: 22).

Por lo tanto, las independencias no trascienden la colonialidad del poder, sino que la rearticulan bajo una nueva forma, pero con la misma lógica subyacente. Las comunidades indígenas se ven involucradas entonces en un nuevo proceso colonial: el Estado-nación, como proyecto de homogeneidad cultural, produce un etnocidio sobre los pueblos indígenas, ya que parten de la tramposa propuesta de aceptar al otro con la condición que deje de ser lo que es (Bartolomé, 2006: 11). Se produce una nueva expansión colonialista ligada a la apropiación de los nuevos territorios en manos privadas, legitimada por la ideología liberal. Los conquistados ya no serán convertidos en creyentes, sino en ciudadanos, a los cuales se les despojará de sus culturas autóctonas, ahora en nombre del "progreso" (Juliano, 1988: 62) Esto es lo que en los años 60 Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen llamaron “colonialismo interno”. Vamos a ver cómo funciona este proceso en América Latina, y más concretamente en el caso de Colombia.

3.2.1. Reformas borbónicas y la sociología espontánea de las élites criollas (o discurso de la “limpieza de sangre”)

Cuando los Borbones ocupan el trono de España a principios del siglo XVIII, lo que pretenden es recuperar la hegemonía comercial perdida durante el siglo XVII, y que fue arrebatada por los Países Bajos, Inglaterra y Francia. Ámsterdam sustituyó a Sevilla como centro neurálgico del comercio con América, y el centro de la economía internacional se desplazó al noroccidente de Europa. Los Borbones querían cambiar esta situación, así que apostaron por modernizar sus instituciones políticas, económicas y militares, con el fin de ejercer un control racional sobre la población (Castro-Gómez, 2005a: 98). Los funcionarios españoles en América describían una administración colonial inoperante y corrupta que representaba un obstáculo para que España pudiera competir por el control de los mercados mundiales. Así pues, durante la segunda mitad del siglo XVIII, se llevan a cabo las llamadas "reformas borbónicas" cuyo objetivo era “racionalizar” la estructura del imperio y sus recursos, tanto naturales como humanos.

Como dice Santiago Castro-Gómez, esto suponía un triple proceso de formalización, instrumentalización y burocratización de la sociedad española y de sus instituciones. La *formalización* hace referencia al intento de aplicar criterios abstractos de acción, es decir, no ligados a juicios de valor domésticos, privados o religiosos, para orientar la vida colectiva. Aparece la tendencia de someter la vida colectiva a un ordenamiento impersonal, legalmente instituido, en oposición a un ordenamiento personalizado y vinculado a las tradiciones. La *instrumentalización*, por su parte, tiene que ver con el modo como estas reglas favorecían la utilización de una serie de instrumentos de carácter técnico, educativo, político y científico, para alcanzar determinados fines establecidos de antemano, con un carácter decididamente *técnico*. Finalmente, la *burocratización* se refiere al hecho de que el Estado – y ya no la Iglesia ni la aristocracia – era la instancia encargada de establecer los fines últimos de la vida social y de implementar los medios técnicos para lograrlos. Esto demandaba la concentración del poder en manos de una élite de tecnócratas y funcionarios especializados, leales únicamente al Estado y no a intereses particulares, cuya labor era diseñar y ejecutar políticas públicas de

control sobre la población. El Estado ya no necesitaba guerreros y conquistadores, sino *sujetos económicos* que fueran capaces de producir riquezas, es decir, que aparte de controlar la administración y los recursos, también quería controlar la vida de las gentes que poblaban América (Castro-Gómez, 2005a: 100).

En definitiva, Carlos III y sus allegados multiplicaron las reformas políticas, institucionales y económicas sin preocuparse mucho por las realidades locales. Atribuyeron a las culturas indígenas buena parte de la culpabilidad de la inoperancia americana, y aplicaron sistemáticamente las recetas liberales ilustradas que ponían al *ego cogito* como modelo al que ha de aspirar todo ser humano y la racionalidad ilustrada como única epistemología válida. Se tomaron medidas contra las fiestas, las danzas, "falsos milagros", etc. en definitiva, contra todo aquello considerado no-moderno. Bajo el efecto conjugado del despotismo de los Borbones y la influencia de la Ilustración, los imperativos de la civilización sustituyen poco a poco, y dejan en segundo plano a los de cristianización: el orden público, el bienestar material, la "decencia" de los individuos, de las imágenes, de las reuniones, la estricta separación de lo profano y lo sagrado, o la alfabetización y castellanización, son algunas de las nuevas limitaciones a que se enfrentan los indígenas. De hecho, la difusión del castellano fue siempre un objetivo que obsesionó a la Corona Española, y en la segunda mitad del siglo XVIII vemos una proliferación de escuelas en toda América Latina (Gruzinski, 1991: 268-269).

Estas políticas borbónicas perturbaron gravemente el equilibrio de poder existente en América, fundamentado en la colonialidad del poder y la división racial del trabajo, así como la concentración de riquezas en las manos de la élite criolla. Los Borbones pretendían que esta expropiación y concentración de capitales continuara, pero que quedara de forma efectiva en manos del Estado, considerando a la élite criolla como una etnoclase más cercana a los indígenas y negros que a los blancos españoles. Las políticas borbónicas pretendían instaurar en las colonias una nueva racionalidad que integraran en un solo proyecto grupos sociales que se habían formado en medio del conflicto étnico. No se pretendía acabar con la desigualdad social, sino diseñar una política que le diera al monarca el control y el poder absoluto de las colonias, y pensaba para ello en poner a trabajar juntos a todos los estamentos de la sociedad colonial. Pero el optimismo

ilustrado de los Borbones chocaría con la oposición de la élite criolla, lo cual incrementó las tensiones raciales en América (Castro-Gómez, 2005a: 108).

La biopolítica de los Borbones representó una intromisión en el *habitus* de las élites criollas, fundado en el imaginario de la blancura y la limpieza de sangre, que elaboraron un sistema de clasificación de razas a partir del ideal de "cristiano viejo" del siglo XV, requisito indispensable para adquirir un título de nobleza. En América no se planteó la cuestión de la "etnia religiosa", porque para "pasar a las Indias" se exigía ser "cristiano viejo" también. Eso excluía a indios, negros, y también a todo aquel que tuviera la sangre mezclada. En el nuevo continente la separación era claramente jurídica, no se basaban en apreciaciones subjetivas, sino que se encontraban sancionadas por un orden jurídico que se encargaba de situar a cada individuo en el grupo étnico que le correspondía, lo cual quedaba registrado en las actas y libros de los cabildos, títulos de encomienda, etc. De esta manera, los criollos podían acreditar su "limpieza de sangre" (Castro-Gómez, 2005a: 72). Esto creaba un estatuto étnico que provocaba que los indios y negros no pudieran salir de su estado de pobreza, con lo que tenemos una etnización de la riqueza, que es lo que quería romper las reformas borbónicas.

Este sistema de clasificación de razas se basó también en factores "científicos", lo que Castro-Gómez llama "sociología espontánea de las élites", que no son más que los supuestos y valoraciones que los criollos proyectaban sobre la realidad social con una pretensión objetivadora (Castro-Gómez, 2005a: 73). Durante el siglo XVIII, en pleno fervor ilustrado, se confeccionan cuadros de castas, donde se veían varias mezclas, de diferentes grados, entre blancos, indios y negros (hasta 16 castas diferentes en algunos casos). El color de la piel se usaba para clasificar a las personas, al igual que la geografía, como hicieron el naturalista Carl Linnaeus, o Johann Friedrich Blumenbach, considerado el padre de la antropología física. Estos cuadros se confeccionaban a partir de la consideración de que la raza pura era la blanca, y la más impura la más mezclada. La finalidad de esta estructura racista es crear un orden y un control dentro de ese caos que para ellos era el creciente proceso de mestizaje, y legitimar la superioridad de la raza blanca, ya no por ser descendiente de "cristiano viejo", sino a partir de criterios médicos. La sociología espontánea de las élites no sólo clasificaba y definía el número de

castas o razas, sino que asignaba un valor al carácter y a la personalidad de los individuos racializados. Esto pasó en América Latina debido a que, si bien Kant desde Prusia sí que tenía claro que el color de la piel era evidencia de la ubicación racial de la persona, en el Nuevo Mundo la cuestión del color de la piel era mucho más relativa debido a la mezcla, con lo que el “color” racial que se asignaba a una persona no necesariamente coincide con el de la piel, con lo que la “raza” se refiere en muchas ocasiones a la “calidad” de las personas (Cadena, 2007a: 24). De este modo, 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”. La desviación cultural con respecto al patrón dominante empezó a ser vista como un *defecto natural* propio de la raza. Pertenecer a la raza india equivalía no solamente a tener unas características somáticas diferenciadoras, sino también, y principalmente, a poseer un carácter y una personalidad esencialmente *inferiores* a las del hombre occidental (Castro-Gómez, 2005a: 78). Además, cualquier mezcla era vista racialmente inferior a los españoles. No sólo se llevaba en la sangre los vicios de la raza primaria, sino que además se heredaban los vicios de las otras razas. De esta manera, la definición de las razas mediante el patrón "pureza", unido a un valor denigrativo sobre todos los pertenecientes a una de ellas, fueron estrategias utilizadas por el dominador para construir su imaginario de blancura (Castro-Gómez, 2005a: 81).

La aplicación de esta ideología se ve perfectamente en el acceso a la Universidad. La élite criolla cierra el paso a las universidades y academias recién construidas a cualquier persona que no perteneciera a su etnoclase, legitimando de esta manera la colonialidad del poder basada en la limpieza de sangre. Si a esto unimos que en 1770 Carlos III ordenó la extinción de las lenguas indígenas, autorizando únicamente el castellano como lengua oficial, encontramos que quienes no tuvieran la “sangre limpia”, no podía acceder al conocimiento de la cultura letrada, que quedaba como patrimonio exclusivo de la etnia blanca dominante. La universidad funcionó entonces en esta última etapa colonial como un rígido

mecanismo de *legitimación de la blancura como capital cultural heredado*. La escuela instituye y legitima una diferencia social de rango, en el sentido de que naturaliza (y universaliza) la forma de vida de las clases dominantes. De esta manera se da paso a la formación de una élite letrada colonial, es decir, que el conocimiento ilustrado adquiere un estatuto privilegiado, es un valor, dentro de la sociedad colonial. Por eso, el hecho de que alguien fuera aceptado en la universidad significaba, para una familia criolla, el reconocimiento público de su condición de “blancos”, es decir la legitimación social de su capital cultural heredado (Castro-Gómez, 2005a: 119).

Esta aplicación de la sociología espontánea de las élites también la vemos en la vestimenta, el comportamiento social o modales, el lugar de residencia, etc. Todo esto marcaba una distancia entre la élite dominante generadora de poder y de epistemología, y el resto de seres carentes de tales atributos. Muchos de los subalternos imitaban tales formas de comportamiento, sobre todo los que habían conseguido cierto éxito económico, generando así una colonialidad del ser, ya que “ser blanco” no tenía que ver tanto con el color de piel, sino con la escenificación de un imaginario cultural que incluía también formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de estatus social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico (Castro-Gómez, 2005a: 64). Peter Wade nos da un ejemplo de cómo funciona la "sociología espontánea de las élites" o la ideología del blanqueamiento, como él la llama. Estudia las prácticas sociales de los negros y los no-negros en un pequeño pueblo fronterizo de Colombia. En ese pueblo, los no-negros controlaban las oportunidades económicas locales, y los negros sin éxito quedaban marginados. Pero había una serie de negros que tenían éxito económico, pero entonces pasaban a asociarse con los no-negros, reproduciendo así las jerarquías socio-raciales en vez de romperlas (Wade, 2000: 103-104).

La conclusión es que el discurso de la limpieza de sangre, con toda su connotación étnica y separatista, formaba parte integral del *habitus* de la élite criolla dominante, en tanto que operaba como principio de construcción de la realidad social. Con la imposición de los criterios ilustrados, se añadió al valor

“cristiano” el valor de “civilizado”, que a partir de entonces fue el dominante, y que fueron adquiridos por la etnoclase blanca criolla con el secuestro, como hemos visto, de los medios para adquirir esos nuevos valores. Es decir, no fue la emancipación ilustrada, como decía Kant, sino la imposición de una estructura jerárquica racial, de la colonialidad del poder, lo que provoca que haya una epistemología dominante.

Así pues, las élites criollas, posicionadas en ese “punto cero” del conocimiento, quedaron legitimadas como élites políticas cuando se independizaron del Imperio español, por encima de indios, negros y mestizos. Como dice Miguel Alberto Bartolomé, pronto los sectores emergentes advirtieron que sus revoluciones no habían sido sólo contra los españoles sino también contra los indios; no podía haber nuevos señores si éstos carecían de vasallos. Por otra parte, los estatutos coloniales protegían la tierra de los indios, y para la nueva clase patricia, ser amos era también ser dueños de la tierra, con lo que se abolieron todos los resguardos indígenas. Este proceso ha sido calificado como una “segunda conquista”, ya que implicó una reestructuración política, económica y social de índole neocolonial, un nuevo orden étnico inequitativo y jerárquico (Bartolomé, 2006: 175). La disolución de los resguardos, por lo tanto, está íntimamente ligada a la ideología liberal de la época, con lo que, de hecho, ya era una de los objetivos de las reformas borbónicas, pero que intensificó durante la primera mitad del siglo XIX.

Durante los siglos XVII y XVIII las haciendas expandieron su área territorial a costa de los resguardos mismos. Las prácticas de apropiación de las tierras de resguardos, arrendamiento y comercialización fueron la base de una política institucional de aprovechamiento que terminó asimilando las tierras comunales de los indios a la noción de “tierras baldías” o tierras sin usufructuar (Espinosa, 2009: 5). Esta expansión se dio pese a la política proteccionista hacia el indígena de la Corona Española, ya que a finales del siglo XVIII, los resguardos habían descendido su densidad demográfica debido a que muchos indígenas migraban a la ciudad o bien habían huido a la selva o al monte. De esta manera, las personas que jurídicamente estaban catalogadas como indígenas (que pagaban ese tributo), fueron descendiendo, y los resguardos cada vez eran más improductivos. Ya hemos visto que las reformas borbónicas de Carlos III buscaban una mayor

productividad de las colonias, y las formas de economía y vida de los indígenas en los resguardos eran un obstáculo para tal propósito. De esta manera inició una política de reducción de los resguardos, y agregación de estos por parte de la sociedad civil. En 1778, Francisco Moreno y Escandón, fiscal de la Real Audiencia del Reino de Nueva Granada, hizo una reforma territorial ante la constatación de que los territorios asignados a los indígenas era desproporcionado comparado con la población que acogían, por lo que en muchos sitios se tenían que desalojar a los indígenas y reagruparlos en otros resguardos. Moreno y Escandón presento su política de agregación como una forma de proteccionismo, es decir, una nueva fórmula para mantener a los indios segregados, para protegerlos de los criollos y mestizos, y así resolver el problema de la usurpación de tierras de resguardo, desalojando a los indígenas y dando cabida legal a los usurpadores. Moreno consideraba que el mayor beneficio de su política de agregación era que los vecinos compraban las tierras, y sintiéndose así propietarios, producían más y fomentaban el comercio, y además inducían a los indios al trabajo, para "que comercien sus frutos y vivan gustosos en sus pueblos, cumpliendo obligaciones cristianas, instruidos en sociedad y política " (González, 1992: 122). Estas políticas económicas fueron especialmente promovidas por Gaspar Melchor de Jovellanos, consejero de Carlos III y ferviente fisiócrata, es decir, que promovió la liberación de la propiedad de la tierra y de los precios de los productos agrícolas. De esta manera, los territorios comunales y los baldíos debían convertirse en bienes de propiedad privada, creyendo firmemente que eso incentivaría la producción, pero lo que ocurrió en realidad es que la tierra productiva acabó acumulándose en muy pocas manos (González, 1992: 123).

Así pues, en la década de los 70 del siglo XVIII la legislación colonial se volcó en convertir las tierras de resguardo en bienes de propiedad privada y poner a disposición de las haciendas la fuerza laboral india y mestiza. Se optó por la disolución de los resguardos antes que despojar a los grandes hacendados de sus territorios baldíos por evitar un enfrentamiento con las clases criollas, que como ya hemos visto, estaban muy descontentas con estas reformas porque atacaban la estructura social de la "limpieza de sangre". Los criollos aprovechaban cualquier ocasión para comprar tierras a encomenderos arruinados y apoderarse de las

tierras que quedaban libres tras la disolución de resguardos, lo cual abrió otro frente conflictivo con las comunidades indígenas y mestizas.

Los indígenas en el siglo XVIII se habían consolidado como un grupo excluido, y la política proteccionista de la Corona Española había provocado que algunos indígenas comenzaran un proceso de acumulación de riquezas, ya que eran los intermediarios entre el resguardo y las autoridades coloniales (Bengoa, 2000: 161). En 1780, Túpac Amaru, un cacique del área de Cuzco, inició una revuelta que en principio tiene como objetivo liberar a los indígenas de su provincia de la obligación de hacer servicio en la mina de Potosí. Como explica Boleslao Lewin (1957) no es una rebelión aislada, sino que hacía ya unos años que había habido otros alzamientos, como el de Tomás Catarí en 1778, y hacía ya 40 que en el Virreinato del Perú eran bastante comunes este tipo de acciones debido a que las reformas borbónicas estaban atacando también al precario equilibrio que los indígenas habían conseguido gracias a las políticas proteccionistas de los resguardos. La rebelión de Túpac Amaru se inicia el 4 de noviembre de 1780, con el secuestro del corregidor de la provincia de Tinta, que es ejecutado públicamente seis días más tarde. En poco tiempo la rebelión se extiende por los virreinos del Perú y La Plata. Todo y que Túpac Amaru es apresado y posteriormente ejecutado el 18 de mayo de 1781, los alzamientos siguen produciéndose por toda América del Sur, incluido el virreinato de Nueva Granada, en la que hubo una sublevación paralela, la de los comuneros²⁵ (indígenas, negros, mestizos y criollos pobres), y no es hasta enero de 1782 que finalmente se pacifica la situación.

Este alzamiento iniciado por Túpac Amaru y generalizado en toda América del Sur coincidió en el tiempo con el movimiento independentista de los americanos del norte y un poco antes que la Revolución Francesa, así como la revolución de los esclavos en Haití. En concreto, esta última revolución estalló en 1790 en la colonia francesa de Saint Domingue, actual Haití, y concluyó con la declaración

²⁵La Insurrección de los Comuneros se inició en la Hoya del río Magdalena, en 1781, y el “ejército del Común”, conformado por blancos pobres, indios, negros, mestizos y mulatos, puso en marcha una serie de acciones revolucionarias: liberación de esclavos, tomas de tierras, la liberación del pago de tributo de los indios, el repudio contra españoles y criollos, y la proclamación de la adhesión a la causa del Inca Tupac Amaru que diseminó la expresión “viva el rey Inca y muera el mal gobierno del rey de España”(Espinosa, 2009: 9).

de independencia en 1804²⁶. La revolución haitiana resultó inconcebible incluso en el mismo momento que estaba ocurriendo, ya que significaba el fracaso de las categorías raciales que determinaban que el negro era un ser obediente y sumiso, y que sólo servía para trabajar como esclavo, categorías que defendieron tanto Rousseau como Kant. Esta revolución fue silenciada y relegada a las fronteras de lo imposible, ya que en la historiografía eurocentrada, el hecho que significa la victoria de la modernidad como emancipación del ser humano de la “inmadurez”, es la Revolución Francesa (Espinosa, 2008). En definitiva, la finalidad última de todos estos alzamientos era la de expulsar a los colonizadores europeos del territorio, pero los revolucionarios se encontraron que tenían que luchar contra dos fuerzas: la administración colonial española y los criollos, que se aliaron descaradamente con la Corona. Tupac Amaru aspiraba a una nueva sociedad donde indios, criollos, mestizos y zambos vivieran como hermanos, congregados en un cuerpo, en lo que en el mundo andino se llamaba *Qolla*, una identidad indígena que era lo suficientemente fluida para absorber individuos que no hubieran sido previamente definidos como indígena, es decir, que no era una identidad “racial” en términos fenotípicos, sino que permitía la incorporación cultural y la rearticulación política de sujetos de diverso origen, una idea que no fue compartida por la clase criolla (Thomson, 2007: 76). Si Túpac Amaru hubiera llegado al poder, seguramente “América Latina” no habría existido (Mignolo, 2007: 109).

Estas rebeliones sembraron el miedo tanto entre las autoridades españolas, como entre los criollos adinerados, los cuales lideran las independencias de principios del siglo XIX, con lo que se tenía que acabar con cualquier posibilidad de organización indígena. La nueva estructura territorial, el Estado-nación marcó el ascenso de la burguesía al control del aparato político de sus sociedades, desplazando a las monarquías patrimonialistas en Europa, y el ascenso de la clase

²⁶Pese a que los revolucionarios haitianos perseguían los mismos objetivos que los revolucionarios franceses, Francia intentó "reconquistar" la isla en 1803, pero las fuerzas napoleónicas fueron derrotadas. Tras la independencia, la "comunidad internacional" obligó a pagar al nuevo estado la suma de 60 millones de francos en oro (Lousiana fue vendida por 15 millones) como compensación por las pérdidas del estado francés. Hasta nuestros días, Haití jamás ha podido salir del círculo vicioso de la dependencia, primero de Francia y después de Estados Unidos, y lo que demuestra la historia de este estado es que, pese a las aboliciones de esclavitud del siglo XIX, pocas cosas cambiaron con respecto a la manera como la mayoría de la población en Europa y las Américas concebía la escala humana (Espinosa, 2008: 7).

o “casta” criolla en América, desplazando de la administración territorial al funcionariado de la Corona Española.

3.2.2. Estado-nación y el discurso del mestizaje

El alzamiento de los criollos no había sido sólo contra los españoles, sino también contra los indios: no podía haber nuevos señores si éstos carecían de vasallos. Los estatutos coloniales protegían la tierra de los indios, y para los criollos, ser amos era también ser dueños de la tierra. Este proceso ha sido calificado como una “segunda conquista” porque tuvo un carácter expropiatorio tanto en el ámbito económico y político, como en el ámbito epistemológico e identitario, que implicó una reestructuración política, económica y social de índole neocolonial, un nuevo orden étnico inequitativo y jerárquico (Bartolomé, 2006: 175). Este nuevo orden se dio sobre todo en dos aspectos: la creación de una “identidad nacional” única y homogénea, que desplazaba y/o destruía a cualquier otra identidad, y en el aspecto económico-administrativo por la imposición de la propiedad privada como única forma de relación con la tierra.

La ideología en la que se funda el Estado-nación es el nacionalismo, una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, o sea, que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política (Gellner, 2003: 13-14). Para que el nacionalismo haya tenido éxito ha necesitado ligarse irremediamente al concepto de Estado, es decir, a la administración política de un territorio. Como dice la Teoría de la Semejanza (Fernández-Martorell, 2008), las estrategias para sobrevivir y pervivir que conforman una cultura concreta son inventadas por sus protagonistas, y después naturalizadas para ponerlas fuera de toda crítica, ya que existe la consideración que son las mejores que existen para que el grupo perviva, pese a que en realidad cambien, y eso las convierten en una cárcel para el individuo. Esto resulta evidente en el nacionalismo. Así pues, las naciones son, ante todo, inventos, pero que se presentan como irremediables, como naturales, pretendiendo una homogeneización cultural, pero en realidad se basan en la colonialidad de poder, ya que esconden relaciones de dominio y explotación. De hecho, el sentido moderno de la palabra “nación” no se remonta más allá del siglo XVIII, predecesor más, predecesor menos (Hobsbawm, 1991: 11).

Eric Hobsbawm acuña el término “invención de la tradición”, y entiende por tradición inventada el conjunto de prácticas normalmente regidas por reglas aceptadas en forma explícita o implícita y de naturaleza ritual o simbólica, que tienen por objeto inculcar determinados valores y normas de conducta a través de su reiteración, lo que automáticamente implica la continuidad con el pasado (Hobsbawm, 2002: 8). También Benedict Anderson alude a este carácter inventado, y define nación como una comunidad política imaginada, inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (Anderson, 2006: 23). Gellner identifica este carácter inventado o construido como una debilidad, pero resalta que precisamente en esta debilidad está la fuerza de esta idea. Lo argumenta diciendo que si se considera que una cultura se puede identificar con lenguaje, tenemos entonces 8000 lenguajes, o sea, culturas en el mundo, y sólo hay unos 200 estados ¿qué pasa con el resto? El autor pone otros ejemplos, y siendo benévolo, sólo uno de cada diez nacionalismos latentes acaba siendo un nacionalismo real. Así pues, el nacionalismo, aunque se presente como el despertar de una fuerza antigua oculta y aletargada, en realidad es una nueva forma de organización social basada en culturas desarrolladas dependientes de una estructura estatal. Gellner, al observar que hay muchas culturas que no son nación, llega a la conclusión de que existe una gran paradoja: las naciones sólo pueden definirse atendiendo a la era del nacionalismo, y no, como pudiera esperarse, a la inversa (Gellner, 2003: 79-80). Las naciones no construyen Estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés (Hobsbawm, 1991: 18).

Así pues, el nacionalismo es un discurso moderno/colonial, que se basa en el concepto *ego nationis* que desarrollé en el capítulo 2.6.1 de este trabajo. Tenemos la construcción de un modelo abstracto-trascendental, un *ego nationis* que obliga a todo los habitantes de un territorio concreto a adscribirse a una cultura/etnia concreta para ser reconocido y por tanto, para poder pertenecer al nuevo Estado-nación. Este “ser nacional” o *ego nationis* (que funciona de manera similar, por no decir idéntica, al *ego cogito*, pero en base al parámetro “cultura” en vez del parámetro “razón”) es el modelo reconocible desde la epistemología que todos los

seres humanos susceptibles de ser adscritos a la nación han de imitar, es decir, se convierte en la nueva biopolítica o colonialidad del ser, sustituyendo al cristianismo. Normalmente, este *ego nationis* está creado desde la élite burguesa dominante en cada Estado, y se construye con las características culturales de esta etno-clase concreta, imponiendo al resto de población este modelo concreto como el único al que tienen que aspirar si quieren ser buenos “nacionales”, relegando el resto de horizontes de sentido del territorio a la subalternidad.

El Estado, entonces, es la institución que promueve que el nacionalismo se presente como algo irremediable. A partir del triunfo del Estado-nación en un territorio, todos sus pobladores han de tener nacionalidad, como tienen una nariz y dos orejas o tiene un sexo, convirtiéndose en un atributo inherente al ser humano, todo y que realmente no lo es (Gellner, 2003: 19). Esta ciudadanía, teóricamente igualitaria e incluyente, orienta a sus miembros hacia similares visiones ideológicas de la realidad, a pesar de las diferencias económicas, sexuales, generacionales o culturales (Bartolomé, 2006: 143) ¿Cómo se llega a esta situación? Bartolomé y Gellner coinciden en que el verdadero agente organizador de estas identidades fue el aparato político que generaron, el poder de un Estado que mantiene el orden centralizado y dispensa los recursos necesarios para que la cultura desarrollada se sustente y se difunda entre la población. El resultado es un sistema educativo centralizado y homogeneizante. Durante la niñez y la adolescencia, la mayoría de pobladores de un Estado-nación reciben la misma educación, mientras que el prestigio se adquiere en la última etapa (Gellner, 2003: 44). Esta aparente paradoja queda diluida por el concepto de igualdad que basa a la sociedad moderna, lo que supone una formación desespecializada y estandarizada. Así, las sociedades de los Estados-nación son exoeducativas: el individuo es adiestrado por especialistas, y no por su grupo local, si es que pertenece a alguno. En palabras de Ernest Gellner,

El engaño y autoengaño básicos que lleva a cabo el nacionalismo consisten en lo siguiente: el nacionalismo es esencialmente la imposición general de una cultura desarrollada a una sociedad en que hasta entonces la mayoría, y en algunos casos la totalidad, de la población se había regido por culturas primarias. Esto implica la difusión generalizada de un idioma mediatizado por la escuela y supervisado académicamente, codificado según las exigencias de una comunicación burocrática y tecnológica módicamente precisa. Supone el establecimiento de una sociedad anónima e impersonal, con individuos atomizados intercambiables que mantiene unidos por encima

de todo una cultura común del tipo descrito, en lugar de una estructura compleja de grupos locales previa sustentada por culturas populares que reproducen local e idiosincrásicamente los propios microgrupos. Eso es lo que ocurre *realmente*. Sin embargo, esto es exactamente lo contrario de lo que afirma el nacionalismo y de lo que creen a pies juntillas los nacionalistas. El nacionalismo suele conquistar en nombre de una supuesta cultura popular. Extrae su simbolismo de la existencia sana, inmaculada y esforzada del pueblo (Gellner, 2003: 82).

Pueden haber diversos modelos de Estado-nación, como el modelo romántico o alemán, donde se concibe la nación como emoción: la etnia-nación se identifica por una lengua, una cultura, una ley, un poder que la represente y la defiende y toma la forma de un Estado moderno dotado de su propio territorio. Aquí el “nosotros” está separado de los “otros” por una barrera infranqueable. Otro es el modelo liberal y/o republicano en su doble vertiente anglosajona y francesa. Una nación como una “comunidad de ciudadanos”, expresión de la voluntad política de vivir juntos formulada por individuos que se presentan libres de afiliaciones comunitarias, iguales frente a la ley, capaces de firmar entre ellos un “contrato social” que podemos asimilar a una Constitución. En este caso no hay comunidad de sangre, y los que están involucrados en el pacto político pueden provenir de grupos étnicos más diversos, haber participado de culturas bien diferentes, y hablar diversas lenguas maternas. Es la nación como razón (lo que no significa que desaparezca toda emoción), que supone formas de gobierno democráticos (exige la libertad individual y los derechos del hombre). Sin embargo, Touriane señala con razón que no existe nación que no tenga una dimensión étnica, ya que el mismo modelo republicano no demora en desarrollar su vocación asimilacionista, reductora de las diferencias que, si subsisten, quedan relegadas a lo privado (Gros, 2000: 179).

Homi Bhabha dice en cambio que la representación de un pueblo, una nación o una cultura como categoría sociológica empírica o entidad cultural holística no es más que una estrategia narrativa. Los hechos históricos no son los que construyen la historia de la nación, sino que son usados por esta narrativa para justificarse a sí misma, creando una temporalidad ambivalente: los pueblos, por un lado, son los "objetos" históricos de una pedagogía nacionalista, que le da al discurso una autoridad basada en un origen previamente dado o históricamente constituido *en el pasado*, pero los pueblos son también los "sujetos" de un proceso de significación que debe borrar cualquier presencia previa u originaria del pueblo-

nación que pudiera poner en cuestión la narrativa nacionalista, con lo cual es signo del *presente* a través del cual la vida nacional es redimida y repetida como proceso reproductivo. Es decir, en la producción de la nación como narración hay una fractura entre la temporalidad continuista, acumulativa, de lo pedagógico, y la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo (Bhabha, 2002: 182). Es decir, el nacionalismo no es más que un discurso que no hace más que repetir un modelo, que es el creado desde la Historia, pero no una Historia aséptica, sino una Historia intencionadamente construida, presentada como el reclamo a ser *la* norma de la contemporaneidad social. Las fronteras de la nación, se enfrentan constantemente con una doble temporalidad: el proceso de identidad constituido por la sedimentación histórica (lo pedagógico), y la pérdida de identidad en el proceso significativo de la identificación cultural (lo performativo) (Bhabha, 2002: 189). Aquí es donde entra la repetición del discurso nacionalista, como sucesión numérica, para evitar esa pérdida de identidad.

Tradicionalmente se ha escrito que en América ninguna de las formaciones estatales, es decir, criollos y mestizos, son producto de una comunidad etnocultural preexistente, y que adquirieron el carácter étnico a través de su confrontación con las etnias nativas (Bartolomé, 2006: 145). Hemos visto que esto no fue así, sino que la étnica criolla se formó durante la época colonial a través del ideario de la “limpieza de sangre”, en el cual sólo aquellas personas que pudieran demostrar que eran descendientes directos de españoles, sin “mancha” alguna, eran aquellos que podían considerarse “seres”, y por lo tanto tenían derechos sobre la adquisición de tierras y sobre el acceso a la Universidad y a otras instituciones coloniales. El resto de gente que no fueran criollos eran, por tanto, “no-seres”. Pero aún así la mezcla se dio. En Nueva Granada, entre 1778 y 1780 se elaboró un censo donde se contaba para la región con una población de aproximadamente unas 800 mil personas, menor que la que existía a principios del siglo XVI. Para el censo se utilizaron categorías raciales: blancos, negros, indios y libres/mestizos. Según el censo, el 46% eran mestizos, el 26% blancos, el 20% indios y el 8% negros esclavos. Así que para finales de la colonia, aproximadamente la mitad de la población era mestiza, mientras que los indios habían pasado a ser minoría en su propia tierra (Castillo, 2007: 43). Mestizo entonces eran aquellos que no querían ser considerados ni negros (esclavos) ni

indios (que estaban obligados a vivir en los resguardos y a pagar tributo), pero tampoco podían acceder al estatus de criollo. Como dice Peter Wade, no todos los mestizos eran "mezclados", pues si un indígena rechazaba sus orígenes podía intentar pasar a esa categoría. Lo mismo ocurría con los mulatos (mezcla de blanco y negro), donde algunos de ellos eran esclavos, pero la mayoría de la gente con mezcla racial era libre, y en muchos sitios pronto superaron a los españoles, a los criollos, a los indígenas y a los esclavos (Wade, 2000:38).

Para llevar a cabo su proyecto de independencia política, de modernización económica y de identidad nacional necesita, como decía Manuel Gamio, “forjar patria”, “mexicanizar”, “peruanizar” o “bolivianizar” a su población: se necesita crear un hombre nuevo que no puede ser el ladino, el indio o el negro, sino una raza síntesis, una nueva comunidad imaginada (Gros, 2000: 182). Así pues, desde la etno-clase criolla se utiliza el término “mestizo”, que anteriormente era usado para discriminar a aquellas personas libres que no se consideraban indígenas, pero que los criollos tampoco podían considerar como “uno de los suyos”, para definir a la ciudadanía de la nueva nación. El discurso de Bolívar habla de un nuevo “pueblo”, el del nuevo Estado, resultado de la mezcla de razas y del aniquilamiento de los indígenas durante la dominación española. El mestizo viene a ser este término medio, “americanos por nacimiento y europeos por derechos”. No es ni una cosa, ni la otra, no sólo racialmente sino subjetivamente, como personalidad inacabada, siempre incompleta, tan cerca de dejar de ser indígena pero muy lejos de ser europeo (Ariza, 2009: 141). Pero este ideal encierra una paradoja: el mestizaje implica la homogeneización total de la sociedad, lo que significaría la eliminación de todas las diferencias, incluidas las jerárquicas. El mismo Simón Bolívar decía sobre los indios que hay que dejarlos libres de ataduras para que se mezclen con todos los hombres y mujeres de otras razas, terminando así con la cuestión indígena (Bengoa, 2000: 176). Bolívar viajó por Europa, Francia en particular, y en su carta de Jamaica dice literalmente: “no somos ni indios ni españoles, somos algo intermedio entre los legítimos dueños del país (es decir los indios) y los usurpadores españoles”. Sin embargo, Bolívar no dudaba de que los criollos eran los portadores del proyecto histórico de construir nuevas naciones (Gros, 2000: 180). Evidentemente, la nueva clase dominante no podía defender la idea de una nación como comunidad de sangre y

devenir necesario de un grupo étnico, ya que, como hemos visto, la sociedad latinoamericana se basaba en la “limpieza de sangre” y en una división jurídica de las personas según su raza. No teniendo comunidad de cultura o de lengua, Bolívar y los suyos debían proyectar una utopía, acudiendo al modelo liberal de la nación: una nación de individuos-ciudadanos libres e iguales, capaces de manifestar su voluntad colectiva bajo la forma democrática de una Constitución. Pero de la utopía a la realidad las distancias eran abismales, ya que se podían redactar constituciones, pero muy pocos las podían leer. De ahí el discurso del mestizaje, que definía un ideal que nunca se podría alcanzar porque las clases criollas necesitaban la diversidad, el diferente, ya que en este cara a cara con el Otro, los arquitectos de la nación también definen su propia superioridad con relación a la diversidad que observan, construyen y desean (Wade, 1997: 66).

Uno de los personajes claves en la construcción de la “comunidad imaginada” fue Pedro Fermín de Vargas, en el sentido de la elaboración de un sentimiento de pertenencia a una comunidad de destino. Pero Vargas decía que eso no era posible sin lo que llamaba el “capitalismo impreso”, es decir, la prensa, y el “ambiente cultural” que se vivía en los principales centros urbanos de Nueva Granada, en especial Santa Fe de Bogotá (Castillo, 2007: 54). Esto daba potestad a una muy pequeña parte de la población neogranadina, las élites criollas (que eran la representación del *ego cogito* en América, es decir, el hombre-blanco-liberal-ilustrado) para decidir qué se podía considerar nacional y que no. Obviamente, los negros y los indígenas quedaron fuera de la construcción nacional, gracias a la implantación del mestizo como nuevo ideal nacional-liberal.

El "mestizaje" es una ideología de homogeneización étnica que excluye a quienes se consideran no mezclados. Surgió un nuevo punto de vista, que centró la atención sobre las dimensiones culturales y simbólicas de la nación, construyendo una “comunidad imaginada” que recibe una identidad esencialista. Se ha de crear una identidad nacional, y encajar a los indígenas y negros en la nueva estructura estatal, los cuales mantuvieron reclamaciones culturales que fueron devaluadas y por lo tanto estos grupos fueron definidos como "miembros no-verdaderos" de la nación ideológicamente definida. Así pues, el discurso del mestizaje buscaba también la invisibilización del indígena, ya que si se admitía su existencia, podría

disputar la propiedad de la tierra al criollo y poner en peligro el nuevo proyecto político. Así pues, la única entrada del indígena al cuerpo político es sea fusión del mestizaje y su asimilación dentro de la civilización. El mestizaje, entendido como una mezcla de dos grupos humanos, fue la causa de la disminución constante del “indígena” precolombino, llegando a la virtual destrucción del indio como ente étnico y cultural. Los indios podían abandonar voluntariamente los resguardos para ir a trabajar a las haciendas, o a la ciudad, evadiendo así los tributos que estaba obligado a pagar. Al cabo de dos generaciones en la ciudad, el indígena se diluía entre sus vecinos, y quedaba exento de tributos. Ante la dificultad de determinar a qué personas se les debía exigir tributo, se impuso la necesidad de establecer criterios para la identificación de los sujetos obligados a tal efecto. Se define al indígena como hijo natural de una mujer indígena, independientemente de la constitución racial del padre, ya que generalmente vivían con la madre en los resguardos. Así, lo indígena se convierte en una situación jurídica determinada por la permanencia en un espacio preciso y que se deriva del cumplimiento de ciertos requisitos legalmente establecidos: la tributación (Ariza, 2009: 152).

Un ejemplo de esto lo tenemos en Guillermo Bonfil Batalla (1994) que nos habla de un México imaginario, el del proyecto liberal de las élites criollas, y un México profundo, que forma su base social y tiene un fuerte arraigo en lo indígena. El proyecto occidental del México imaginario ha sido excluyente y negador de la civilización mesoamericana. La independencia mexicana, como en otras partes de América, no eliminó la estructura colonial interna, con lo que todos los proyectos nacionales emprendidos desde la independencia han sido proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental, en los que el México profundo no tiene cabida, y es representado como símbolo de atraso y obstáculo a vencer²⁷. Tal enfrentamiento no es entre culturas, sino entre grupos sociales, ya que quienes han sostenido el proyecto occidental en México siempre han sido los grupos dominantes, mientras que la base de la pirámide social la ha conformado

²⁷ En México, fueron el filósofo José Vasconcelos y el antropólogo Manuel Gamio quienes impulsaron, tras la Revolución Mexicana, la “mezcla racial y cultural” como única vía para crear la homogeneidad a partir de la heterogeneidad, la unidad a partir de la fragmentación, y un Estado-nación que trascendiera su pasado colonial, y que a la vez resistiera la amenaza externa del imperialismo norteamericano (Alonso, 2007: 180). De esta manera, aparentemente desafiaron las nociones anglosajonas de mezcla entendida como degeneración, pero no trascendieron la colonialidad del ser, ya que en ningún momento pusieron en duda la superioridad europea.

los pueblos que encarnan la civilización mesoamericana (Bonfil Batalla, 1994: 11). Otro ejemplo lo tenemos con el viajero colombiano Joaquín Rocha, que a principios del siglo XX decía que

había dos clases de gente en el Putumayo: blancos e indios salvajes. Lo curioso es que a los blancos se les denominaba no sólo cristianos o racionales o civilizados en la conversación cotidiana, sino que el término “blanco” incluía también a personas que de ninguna manera eran fenotípicamente blancos: personas como negros, mulatos, mestizos zambos e indios “de aquellos grupos incorporados a la civilización desde la época de la conquista española y que habían perdido hasta el recuerdo de sus antiguas costumbres e idioma” (Taussig, 2002: 133).

Entonces los mestizos no son híbridos empíricos, no son resultado de una “mezcla” biológica o cultural de dos entidades, sino que es resultado más bien de una hibridez conceptual epistemológicamente inscrita en la misma noción de mestizo. Esto quiere decir que responde órdenes clasificatorios pre-ilustrados, basados en la “limpieza de sangre”, pero a las que se les añade significados científico- raciales sin necesariamente despojarse de los anteriores. De ahí que mestizos y *mestizaje* albergan varias hibrideces (Cadena, 2007b: 89). Esta hibridez conceptual funciona como una utopía que todo ciudadano y ciudadana debe alcanzar para ser considerado “normal”, obligándolos a adquirir ciertos comportamientos, digámosle “típicos de los blancos o criollos”, eso sí, sin alcanzar nunca el estatus social de éstos.

Así pues, el indígena no podía ser el ciudadano de la nueva nación, como podría haber pasado de tener éxito la revuelta iniciada por Túpac Amaru, ya que entonces habría habido un conflicto por los títulos de posesión, cosa que hubiera puesto en peligro la viabilidad del proyecto criollo. El indígena entonces se sigue moviendo en un espacio que lo suspende entre el mundo de la naturaleza y el mundo de lo político. La única puerta de entrada del indígena al cuerpo político de la Nación es la fusión de su sangre con la criolla, su asimilación, su civilización, la inclusión excluyente que representa el pueblo de indios y el resguardo, la cesión de sus títulos al criollo (Ariza, 2009: 146).

El modelo económico liberal adoptado por las élites criollas se basó en la eliminación de las trabas que se suponían obstaculizaban la libre actuación económica de los sujetos. Con respecto a los indígenas, en Colombia se decretó

que se les fuera suprimido el tributo, para que gozaran de los mismos derechos que el resto de ciudadanos, lo cual implicaba la eliminación de los resguardos como propiedad comunal, repartiendo el territorio de forma individual. Esto fue una falsa imagen de igualdad de intereses y necesidades, ya que a la larga quienes salieron ganando con las nuevas legislaciones fueron los no-indios, y en especial los criollos (König, 1998: 19). El reparto de los resguardos fue una tarea muy dificultosa, ya que a veces la porción era tan pequeña que nadie podía hacer uso de ella. Medir las tierras implicaba costes económicos altísimos. La imposibilidad de encontrar y ubicar a los indígenas que habían dejado los resguardos, unido al hecho de que ya había colonos que estaban viviendo en su interior, hacía que tal tarea fuera imposible (Ariza, 2009: 153). El derecho al voto se ligó a la propiedad y requería además del conocimiento de la lectura y la escritura, con lo que los indígenas quedaron al margen de esta nueva sociedad. En la práctica esto significó la pérdida de tierras por parte de los indígenas, y la imposibilidad de representación jurídica, con lo cual se puede decir que la independencia americana empeoró la ya maltrecha situación de los indígenas. A mediados del siglo XIX los indígenas estaban ya completamente a merced de los hacendados o gamonales, en las zonas agrícolas productivas. Los terratenientes se habían apoderado de los resguardos, y dejaban que los indígenas se establecieran en pequeñas parcelas a cambio de que trabajaran en la hacienda, cuestión que junto a la eliminación del nomadismo indígena y su autosuficiencia incidieron notablemente en la conversión del indígena en campesino asalariado. Durante las bonanzas del caucho y la quina, el gobierno autorizó la explotación de baldíos y bosques nacionales habitados de manera predominante por población indígena. De este modo, la liberación del mercado de tierras suponía una estrategia paralela de conversión del indígena en mano de obra para las haciendas (Ariza, 2009: 155).

Así pues, las independencias, más que una ruptura, supusieron una continuidad colonial, reemplazándose simplemente las élites gobernantes; ahora la hegemonía del sistema la detentaban los criollos descendientes de españoles. A finales de la década de los 60, dos sociólogos mexicanos, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, propusieron el concepto de “colonialismo interno” para dar cuenta de la relación entre el Estado y la población amerindia a partir de la Independencia obtenida por México de España en 1821, pero que es

perfectamente extrapolable a toda América Latina, e incluso a países europeos, como Italia²⁸ (Mattu, 2015). En Mesoamérica y los Andes, el “colonialismo interno” da a entender la relación existente en los últimos 200 años entre la población de ascendencia indígena, con sus propias organizaciones socio-económicas, y la administración del Estado a través de instituciones occidentales. Ayuda a establecer un equilibrio entre clase y etnicidad (Mignolo, 2003: 173). Para González Casanova (1971), las relaciones de explotación entre las regiones en el interior del país eran análogas a las que había entre países colonizadores y colonizados y se caracterizaban por, a) la existencia de una distinción territorial, b) la monopolización del comercio y a veces el control de la producción en el territorio colonizado por la élite externa, c) el control de las instituciones coloniales por parte de esa élite; y d) la subordinación en términos políticos, económicos y culturales de la población colonizada a las prioridades de los colonizadores. Estas relaciones no se dan en regiones aisladas y dominadas por una élite local y que podría modernizarse mediante la integración en la nación, sino que más bien ya estaba integrada en los circuitos nacionales e internacionales de la producción y el intercambio capitalista. La explotación, por tanto, era el hilo conductor que hay detrás de las distinciones étnicas y raciales (Wade, 2000: 79).

3.2.3. Ley 89/1890 de resguardos indígenas y discurso de segregación

Si bien en la primera mitad del siglo XIX tenemos la etapa expansiva del Estado-nación, ligada a las elaboraciones románticas, como el concepto de "patria" y el uso recurrente de argumentaciones esencialistas, en la segunda mitad de siglo tenemos la etapa positivista y organizativa que aporta la concepción abstracta de la ciudadanía y el énfasis racionalista. La idea subyacente es que la totalidad del territorio ha de estar organizado a través del Estado, con lo que éste se siente con derecho a ocupar las zonas que viven bajo otro control, como el tribal, argumentando que si no lo hicieran, dejarían la puerta abierta a otro estado

²⁸La construcción nacional italiana implicó una división entre norte y sur donde las relaciones del primero sobre el segundo fueron netamente de colonialidad. El *Mezzogiorno* fue conquistado militarmente y sometido a un gobierno foráneo que implantó un sistema político-legal y normas socioculturales extrañas a la sociedad local, que quedó sometida a la hegemonía del Norte italiano (Mattu, 2015: 39)

competidor (Juliano, 1988: 60-61). La aplicación de la ideología liberal hacia la gente no-mestiza fue desigual: mientras que a finales del siglo XIX la esclavitud estaba prácticamente abolida en todo el continente, la desamortización de los resguardos indígenas no siguió la misma suerte ya que, al menos en Colombia, las autoridades estatales se encontraron con la resistencia indígena por un lado, y la comodidad que le proporcionaba a los hacendados el tener una población sin derechos para poder explotarla. Además, las ideas segregacionistas de raza no desaparecieron en absoluto, sino que acabaron imponiéndose a la ideología del mestizaje. La élites criollas querían emular el liberalismo europeo, es decir, que aceptaban la ciencia y tecnología, la razón, la educación y la libertad del individuo como las fuerzas subyacentes del progreso. Pero esas ideas se crearon en países sin apenas diferencias raciales, mientras que las élites criollas querían mantener esa diferencia de raza, de la misma manera que la alta burguesía europea quería mantener la diferencia de clase con el proletariado y campesinado. A finales del siglo XIX, las teorías de la biología humana que aceptaba el racismo occidental relegaba a los negros y a los indígenas a un estatus inferior permanente y condenaban a los mestizos como seres degenerados (Wade, 2000: 42). Desde Europa, esta ambivalencia entre liberalismo y racismo científico no suponía ningún problema, ya que el liberalismo se daba sólo en el continente propio, y las “razas” estaban en las colonias, siendo los criollos también una especie de “blanco inferior”. Pero en las nuevas repúblicas americanas, los “seres” convivían con los “no-seres” en el mismo espacio, y los criollos, si bien aceptaban la ideología liberal, lo hacían sólo para ellos, manteniendo la diferencia colonial otorgando una categoría jurídica de inferioridad a mestizos, indios y negros. Hubo repúblicas, como el caso de México, que a principios del siglo XX se hizo una revolución que colocó a la categoría “mestizo” como el ideal nacional, pero eso no ocurrió en todo el continente: en el caso concreto de Colombia (como en Venezuela y Brasil), se impuso una ideología de “democracia racial” que enmascara la verdadera discriminación y la dominación colonial de los indios y negros. Se hace difícil reconocer con seriedad una verdadera ciudadanía de la población de origen africano e indígena en esos países (Quijano, 2000: 237).

En Colombia, a finales del siglo XIX se produjo un cambio dentro de la dinámica del Estado-nación. La situación era desastrosa a causa de las guerras civiles y la

crisis económica y social. Esto incitó una revaloración de los principios liberales sobre los que estaba asentada la Nación, dando un giro conservador. Tras la guerra de 1885, el régimen federal es reemplazado por un régimen centralista y católico que quería recuperar la herencia hispánica, dando la espalda a los valores liberales, lo que se conoce como Regeneración, y cuyo exponente es la Constitución de 1886, que estuvo vigente hasta 1991. Así pues, Colombia, como la mayoría de países latinoamericanos, a finales del siglo XIX, y podríamos decir que hasta la actualidad, está gobernada por la clase criolla terrateniente transformada en oligarquía. Es decir, que la base del poder económico y político estará en el control territorial y en la agricultura (Bengoa, 2000: 193). Con la Regeneración se vuelven a exaltar los valores de lo español, siendo los indígenas presentados como una pesada carga que impidió el libre establecimiento español en el Nuevo Reino de Granada. Hay un desprecio por lo indígena y una afirmación de los valores hispánicos, siendo el criollo el representante de esos valores. Así el indígena será separado y aislado, será sumergido más profundamente en el espeso régimen colonial de gobierno y definición de las minorías (Ariza, 2009: 182). El modelo resultante de este discurso quedará consignado en la Ley 89 de 1890.

Como dice Libardo Ariza, el título de la Ley 89 de 1890 ya es de por sí toda una declaración de intenciones. “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Los principales pilares que sostuvieron la relación del sistema jurídico con los pueblos indígenas durante un siglo quedaron consignados en esta ley, y son: la exclusión jurídica, el gobierno interno, y la relación esencial del indígena con la tierra de los resguardos. De hecho, el indígena queda en una posición peculiar respecto al sistema jurídico: no está dentro de él, ya que no se le aplica la legislación general, pero tampoco está del todo excluido, ya que queda inserto en un régimen de especialidad (Ariza, 2009: 207). La Ley determina que los indígenas carecen de voluntad y autonomía suficientes como para gobernarse a sí mismos y disponer de sus bienes. La administración de los resguardos queda en manos de la Iglesia católica, recayendo sobre misioneros la misión de disciplinar a los indígenas para

convertirlos en seres “normales”²⁹. Esto hace que el indígena quede fuera de la legislación general, con lo que se crea reglas especiales para la resolución de sus conflictos y controversias. El Cabildo se encargó del gobierno económico de cada parcialidad, así como la administración de los castigos de las faltas cometidas por los indígenas, siempre bajo la atenta mirada de la institución eclesiástica. Así pues, el indígena queda en un estado jurídico de excepción, que es temporal, ya que la Ley permite estos resguardos durante 50 años, es decir, que la previsión es que en 1940 los indígenas hubieran dejado atrás su salvajismo y se hubieran incorporado en el mundo civil. El umbral donde se le permitirá transitar al indígena, siempre ambiguo, entre el espacio de la naturaleza y el de la civilización, estará determinado por la ausencia o presencia del salvajismo, la anormalidad, la degeneración (Ariza, 2009: 214)

El nomadismo es considerado desde la perspectiva republicana como un impedimento para que el indígena se civilizara, con lo que se ha de eliminar. Así pues, el resguardo se impone como dispositivo de control y protección de la población indígena. De esta manera, se establece una vinculación esencial del indígena con el espacio del resguardo. Todo y la protección estatal y eclesiástica hacia el resguardo, durante el primer tercio del siglo XX la presión de los latifundistas y la expansión de la hacienda hicieron que muchos resguardos desaparecieran o menguaran considerablemente, creando situaciones de conflicto. Surge entonces un movimiento indígena, como veremos más adelante, que reivindica la defensa del resguardo y la convierte en una lucha por la identidad. Para poder disfrutar de una porción de terreno, el indígena debe asumirse y representarse como salvaje; si es salvaje es porque es indígena, ecuación que funciona también invirtiendo los términos. Si el resguardo es el espacio político destinado al salvajismo, su desaparición supone paralelamente el desvanecimiento *legal* del indígena. El resguardo, pues, es un dispositivo político y jurídico que supone y crea los sujetos a los cuales se destina desde un punto de vista de un salvajismo que está llamado a eliminar, y si el resguardo desaparece, la identidad

²⁹El Vaticano firmó un Concordato con la República Colombiana que estableció que la religión católica sería la única religión en Colombia, y también se firmaron leyes que autorizaba al gobierno nacional para establecer misiones eclesiásticas en aquellos lugares donde se estimaran oportunas. Los resguardos indígenas, cuya finalidad era civilizar/cristianizar a los indígenas, fueron los lugares idóneos para establecer tales misiones. Estas misiones contaban con ayudas fiscales y recursos especiales para la construcción de escuelas, orfanatos, hospitales, etc. (Ariza, 2009: 215).

indígena se disolverá dentro de la corrosiva tinta con la que se redacta la legislación común (Ariza, 2009: 212).

La Ley 89/1890 colombiana fue además una estrategia de conquista de los todavía salvajes territorios nacionales, aparte de ser presentada como una medida de protección de las desvalidas y atrasadas comunidades indígenas. Ariza la define como una estrategia cínica, ya que reconoce al otro para convertirlo precisamente en lo que no es, es decir, reconocerlo para incluirlo en un espacio donde se buscará su desaparición o su transformación en el opuesto que lo niega. Si el dispositivo funciona, los indígenas dejarán de serlo, abandonarán el salvajismo. Así, el objetivo del sistema de resguardos administrados por misioneros era convertir a los indígenas en trabajadores que explotaran con vigor el inmenso, rico y desaprovechado campo colombiano (Ariza, 2009: 205). El juez se basa en el médico forense, que es el que determina en última instancia si el indígena sigue en un estado de anormalidad jurídica, si debe ser enviado al resguardo como salvaje y catacúmeno, o por el contrario es tildado de civilizado, y como consecuencia vinculado al régimen jurídico normal para que viva con las demás personas en el civilizado espacio de la ciudad. El poder que ejerce el perito es, sin duda, considerable (Ariza, 2009: 214-215).

A partir de 1820 empieza a funcionar en Colombia la Comisión Corográfica, cuya misión era recorrer y describir el país para posteriormente poder organizar el naciente Estado. Estas descripciones tienen el estatus de científicas, ya que el descriptor se coloca en el “punto cero” epistémico, con lo que los textos de la Comisión adquieren el estatus de “verdad”, y por lo tanto, crean la realidad del país, una realidad que los jueces aceptan como indiscutible, y decretan leyes basadas en ésta. Son varios los miembros de esta Comisión, así como sus diferentes “verdades”, pero todas tienen algo en común, que es el comisionado quien determina, desde su plataforma o “punto cero”, la identidad de los indígenas, y nunca el indígena desde su propia epistemología.

Manuel Ancízar en su obra *Peregrinación de Alpha* describe una Colombia de mediados del siglo XIX llena de tensiones. Describe a los indígenas como fuertes, bondadosos y sabios, es decir, como el “buen salvaje” que la sociedad añora en un momento de fuertes conflictos, pero a la vez los rechazan porque evoca un pasado

superado por la lineal historia del ser humano occidental. También describe a “indios impuros”, que se les reconoce por sus rasgos físicos, pero son maliciosos, miedosos y desconfiados; Ancízar atribuye esta actitud a que estos indios, a causa de la esclavitud de la época colonial, perdieron la memoria de lo que eran antes de la Conquista. En definitiva, considera al indígena como un ser que vive en la Naturaleza, con lo que no está destinado a liderar el progreso. La única salida que le queda es fundirse con el blanco para dar lugar al mestizo, que en la obra de Ancízar es el futuro de la nación, ya que posee un cuerpo preparado para el medio en el que vive, pero le falta ser civilizado. Es un recipiente vacío a la espera que adopte los atributos intelectuales del europeo-criollo-blanco, ya que las ventajas físicas las tiene (Ariza, 2009: 164-165). Así pues, Ancízar construye la identidad indígena en base a que perdió una guerra, con lo que son convertidos en las “víctimas” por excelencia, reproducidos y afirmados como tales dentro de un perverso círculo de subjetivización (Ariza, 2009: 168).

Posteriormente, Santiago Pérez reemplaza a Manuel Ancízar en la Comisión Corográfica (es decir, nos acercamos al momento de la Restauración), y presenta una visión totalmente negativa, degradada y peyorativa tanto del indígena como del afro-descendiente, como de la población rural colombiana en general. Su interés está en demostrar que las características de estas personas son incompatibles con el estatus político de ciudadanía. Pérez considera que el lugar del indígena es la Naturaleza, con lo que es imposible encontrarlo en las ciudades, ya que ambos ámbitos son excluyentes: mientras la ciudad es el lugar del ciudadano, la naturaleza es el espacio de los indígenas. No es posible encontrar un indígena en la ciudad de manera permanente, pues si éste fuera el caso, dejaría de ser indígena y, por lo tanto, el resultado sería el mismo: en las ciudades no puede haber indígenas. Este vínculo entre el espacio y la subjetividad, establecido de manera esencial, como se verá más adelante, es un componente fundamental de la construcción de la identidad indígena desde el punto de vista del sujeto que lo observa para conocerlo (Ariza, 2009: 174). Pérez, además, niega cualquier atributo positivo del mestizo, que lo considera un descendiente degenerado del indio, y considera a éste último como un sujeto que vive en una fase anterior de la historia del ser humano. Lo más significativo de la descripción de Pérez radica en que el saber que produce y en el que al mismo tiempo se apoya construye una

realidad que se erige como inevitable, un estado de cosas en el que cada ser humano ocupa la posición que le corresponde, como bestia de carga o como lector, ya sea en la ciudad o en la indefinición de ese estado salvaje que permite que el ser humano se “refunda” con las bestias (Ariza, 2009: 178).

El discurso médico reproduce, a finales del siglo XIX y principios del XX, la misma dinámica epistémica: por un lado están los positivistas, para los que la vida es el simple resultado de leyes biológicas previas a todo tipo de manifestación cultural y social, y por tanto, la única manera de revertir la degeneración de una raza es mediante el “blanquamiento” biológico³⁰; por otro lado estaban aquellos que consideraban la vida como ligada al trabajo y a la salud física, cuestiones que debía controlar el estado ya que las falencias raciales podían corregirse a través de medidas disciplinarias y biopolíticas (Castro-Gómez, 2007). Ejemplos de la primera postura son el médico Miguel Jiménez López, que opinaba en 1916 que la mezcla de razas se oponía al proceso de selección natural y es contraproducente para el perfeccionamiento físico y moral de la población, o el doctor Martín Camacho, que ese mismo año dice que la criminalidad es un tipo de anomalía biológica que se transmite de padres a hijos, y que es más común en las razas no-blancas. Estas teorías son compartidas por juristas colombianos como Felipe Paz, que en 1920 atribuyó a la herencia biológica mulata e indígena de un asesino la causa de su comportamiento. Jiménez López propone una serie de medidas para solucionar la degradación moral de las clases bajas colombianas, como implementar un sistema de higiene pública, mejorar la alimentación del pueblo, prohibir las bebidas alcohólicas o mejorar la educación. De esta manera se aumenta la vitalidad de la población para que Colombia pudiera ser una sociedad industrial como las europeas. Pero el factor clave para conseguir ese fin era el favorecer la inmigración de personas de raza fuerte y disciplinaria (léase, europeas), libres de las enfermedades degenerativas provocadas por la mezcla de razas, con el fin de blanquear y europeizar la población (Castro-Gómez, 2007: 50). Por otro lado había médicos como el liberal Laureno Muñoz que no creía que

³⁰Es decir, que las mujeres mestizas, indígenas y negras sufren una doble discriminación, por su raza, al ser inferior a los “blancos” (sean estos hombres o mujeres), y por su sexo, ya que son consideradas como recipientes para que el “blanco” pueda reproducirse. En el sistema-mundo moderno/colonial, el lugar de los hombres de razas y clase “inferiores” sirven para producir, mientras que las mujeres (todas), para reproducir. Así pues, el lugar de las mujeres, en especial de las razas “inferiores”, quedó estereotipado como cercana a la naturaleza, y cuanto más inferiores fueran sus razas, más cerca aún (Quijano, 2000: 225).

el problema de Colombia fuera la “degeneración racial”, sino las condiciones higiénicas y de trabajo, es decir, que la causa no es de orden biológico, sino social, e instaba al Estado colombiano a intervenir por medio de dispositivos disciplinarios en materia de sanidad y educación para mejorar la “fuerza vital” del pueblo colombiano, sea cual sea su origen étnico. Según este punto de vista, no es la biología, sino el trabajo y la cultura, los elementos que forjan el carácter de una raza, por eso es importante convertir al Estado en una máquina productora de “sujetos modernos”, capaces de afrontar el reto de la industrialización, y este sería el punto de vista mayoritario de los liberales. Los saberes tradicionales pertenecerían a la *prehistoria* de la ciencia occidental, con lo cual el Estado debía efectuar una “limpieza epistémica” antes que una biológica (Castro-Gómez, 2007: 54).

Así pues, sea biológicamente o culturalmente, el indígena es considerado un ser inferior. A finales del siglo XIX, los conservadores criollos vencedores en la Regeneración abogan por recuperar la tradición española de la época colonial, de la que se sienten herederos. Políticos como Sergio Arboleda o Miguel Antonio Caro, éste último fue además presidente de la República, proponen leyes segregacionistas en la línea marcada por la Ley 89/1890. Para ellos el indígena es la fuerza de trabajo que necesita el campo colombiano, pero debe ser disciplinado y entrenado por los misioneros católicos. Caro en concreto, que fue uno de los impulsores de la Ley de Resguardos y teóricos de la Regeneración, tiene un discurso sobre el indígena como ser degenerado, que se convierte en la normalidad judicial de la época. De ahí La imposición del resguardo como dispositivo jurídico para civilizar a los indígenas (Ariza, 2009: 200).

Así pues, la Ley 89/1890 se presenta como una Nueva Conquista para acabar la obra de civilización que emprendieron los españoles, así como estrategia para ocupar los territorios nacionales que aún estaban fuera del control del Estado. También es presentada como medida de protección para los inocentes y desvalidos indígenas, ya que por su “atraso” son presentados como personas que no alcanzan la normalidad, de ahí que requieran un tratamiento legislativo especial. Esta política de concentración, protección y adiestramiento se convierte así en una estrategia biopolítica que consiste en reconocer al otro para convertirlo

precisamente en lo que no es, reconocerlo para incluirlo en un espacio donde se buscará su desaparición. Si el dispositivo funciona, los indígenas dejarán de serlo, abandonarán el salvajismo. Con el sistema de resguardos administrados por misioneros se logrará convertir a los indígenas en trabajadores que exploten con vigor el inmenso, rico y desaprovechado campo colombiano (Ariza, 2009: 205).

3.2.4. Resistencia y reivindicación del territorio

El resguardo consigue una gran estabilidad en Colombia, tanto es así que hasta hoy en día sigue siendo la figura esencial para el reconocimiento de la identidad indígena, es decir, que se establece una relación esencial entre el espacio y la existencia del sujeto: los indígenas están atados al resguardo porque, aparentemente, sólo allí podían existir. Pero este camino no es fácil: en la Ley 89/1890 se calculó que el tiempo estimado que duraría el proceso civilizador sobre los indígenas sería de 50 años, con lo que en 1940 los resguardos deberían desaparecer. Pero la presión de los latifundistas y la expansión de la hacienda hicieron que muchos resguardos desaparecieran o menguaran considerablemente. Los hacendados, muchas veces en connivencia con los misioneros católicos, fueron la única ley de facto que existía en los territorios alejados de las ciudades, y por tanto de la protección del Estado, con lo que explotaron y expoliaron sistemáticamente a los indígenas (Bengoa, 2000: 201). Esto creó situaciones de tensión, que desembocó en el Cauca en un movimiento indígena impulsado por Manuel Quintín Lame a principios de siglo XX. La defensa del resguardo se convierte en una lucha por la identidad indígena.

Quintín Lame Chantre (1883-1967), indígena nasa, está considerado la figura pionera más importante de la historia de la movilización indígena del siglo XX en Colombia y del desarrollo de un “pensamiento indígena de liberación”. En 1914 inició un levantamiento contra los terratenientes del Cauca, los cuales practicaban el terraje, que consistía en arrendar tierras en la hacienda a indígenas sin tierra, precisamente por la expoliación de los hacendados de los resguardos, a cambio de realizar trabajos sin remunerar para el hacendado. Los indígenas estaban sobreexplotados, con lo que Quintín Lame inició el levantamiento reclamando el fin de esa práctica y el retorno de la tierra de los resguardos a sus legítimos dueños. En 1916 Lame fue apresado y encarcelado durante cinco años, y el levantamiento

acabó un año más tarde. Cuando queda libre en 1921, se acerca al Partido Socialista, pero no acaba de integrarse en él. Quintín Lame sigue hasta su muerte ligado a los movimientos indígenas en el Cauca y el Sur del Tolima, no con la fuerza de la rebelión de 1914, pero sí con constancia, y dejando documentos escritos como *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1939) o *La bola que rodó en el desierto* (1963), que son un punto de referencia muy importante en la lucha indígena del Cauca y de Colombia (Fajardo *et alii*, 1999).

Quintín Lame aprendió a leer y a escribir de forma autodidacta cuando sirvió en la Guerra de los Mil Días, antes de su rebelión, y también estudió derecho de la misma manera. De ahí que su discurso fuera, por un lado, de defensa de la legalidad de la figura del resguardo, y por otro lado, muy influido por la religión católica. Estos hechos pusieron en entredicho la “autenticidad” de su movimiento por parte de investigadores marxistas durante los años 60 y 70, pero lo que es incontestable es que en el transcurso de su carrera como líder consiguió congregarse a diferentes individuos en torno a “la causa indígena”. Estos individuos vivían situaciones de despojo territorial, de exclusión política y social dentro del Estado-nación, y de explotación laboral como arrendatarios, terrajeros, peones, etc. Durante este proceso, estas personas crearon un nuevo sentido de colectividad india, incorporando de manera variable símbolos, imágenes, narrativas y prácticas de la memoria cultural de los paeces, guambianos y pijaos, los indígenas de la zona del Cauca y sur de Tolima. Los lamistas concibieron lo indígena a partir de demandas de ancestralidad respecto al territorio. La legitimidad de tales demandas reposaba en sus memorias y prácticas culturales, derivadas del proceso histórico de desposesión territorial y de opresión desencadenado por la conquista europea. Lame y quienes le siguieron incorporaron la cultura de la legalidad y su relación con el documento como encarnación de la ley dentro de sus prácticas rutinarias de apelación jurídica y resistencia cultural. Los lamistas transformaron la cultura de la legalidad y las paradojas de ser indígena en algo nuevo, inscrito e incorporado en configuraciones temporales, rituales y espaciales de una memoria cultural y moral (Espinosa, 2009: 52).

El argumento de Quintín Lame presuponía la posesión ancestral de la tierra por parte de los indígenas, cuando, como habíamos visto, tal adscripción a la tierra fue una imposición de la Ley 89/1890. Glorificar el pasado de una cultura, destacando sus logros, es una estrategia que logró una gran movilidad colectiva en el Cauca, ya que se oponía al “discurso negativo” que se había construido hacia el indígena. Lame no quiso construir una historiografía académica, sino de la búsqueda de una imagen positiva de ese pueblo en el tiempo, es decir, que construyó una “comunidad imaginada”, lo cual no le quita legitimidad a su movimiento. La construcción del Estado-nación es también un ejercicio de imaginación, lo que ocurre es que Quintín Lame, en ese ejercicio, reinventó las instituciones del resguardo y del cabildo promoviendo un sentido de comunidad y territorio en áreas donde la represión de los hacendados y las autoridades locales había destruido formas de trabajo, organización y propiedad de la tierra. Es cierto que el “legalismo” de los lamistas les impidieron articularse con otros movimientos de izquierda, pero ellos tampoco buscaban eso. Lo que hizo Lame fue reapropiarse de la simbología del cacique nasa y la readaptó a su propio momento vital, ligándolo a la figura legal del resguardo, creada para civilizar a los indígenas, pero reinterpretada por éstos para reivindicar su comunidad. Como señalara Sahlins, la diferencia es que cuando lo hacen otros lo designamos como “invención de la tradición”, pero cuando lo ha hecho Occidente lo llamamos “Renacimiento” (Bartolomé, 2006: 261).

La lucha indígena por la defensa del resguardo, es decir, del territorio ahora ancestral, y las formas de autogobierno o cabildo, se extendieron durante todo el siglo XX. El desarrollismo impulsado desde Estados Unidos en los años 50 volvió a empeorar la situación del campo en América latina, y en los años 60 y 70 se vio en el continente una proliferación de movimientos guerrilleros insurgentes y anticapitalistas, entre ellos movimientos indígenas. En Colombia los movimientos indígenas “modernos” se iniciaron otra vez en el Cauca en los años 70, con una clara influencia del pensamiento de Quintín Lame. La recuperación de las tierras de los resguardos robadas o adquiridas fraudulentamente por los terratenientes fue el caballo batalla de tal lucha, que se extendió fuera del Cauca hacia Antioquia primero, donde tras una larga lucha los embera-chamí del resguardo de Cristianía consiguieron en 1982 el reconocimiento legal de unos territorios robados por el

terratiente local, Libardo Escobar, y después hacia muchos otros lugares del territorio. Se formaron varias organizaciones indígenas que empezaron a poner en jaque no sólo al gobierno colombiano, sino también al proyecto desarrollista comandado por la casta económico-política norteamericana y noreuropea. Tras la caída del bloque soviético, tal proyecto quedó como un sistema-mundo, ahora ya sí, a nivel global del planeta. A lo largo de los años 90 (en Colombia fue en 1991) se redactaron en toda América Latina toda una serie de Constituciones que declaraban los estados-nación como “multiculturales”, es decir, que reconocían los derechos de las llamadas minorías étnicas (en Bolivia esa “minoría” era el 71% de la población). Este proceso inaugura una nueva etapa en la colonización de América Latina, que es la etapa de colonización neoliberal y del multiculturalismo.

3.3. La categoría "indígena" en el multiculturalismo neoliberal

El multiculturalismo es una corriente ideológica que defiende los derechos de las minorías étnicas y sociales, lo cual a priori puede parecer un paso importante para realizar un giro decolonial que libere a los pueblos indígenas de la colonialidad. Todo y que quizás esta última corriente es la que más se ha posicionado a un reconocimiento de los indígenas (a priori), durante toda la Modernidad siempre han habido voces que han defendido a los indígenas y se han posicionado contra la colonialidad, o al menos contra la versión más racista y genocida del sistema-mundo moderno/colonial, como Bartolomé de Las Casas. También cabe recordar que durante las revueltas que inició Tupac Amaru en 1780, en el Reino de Nueva Granada no sólo se alzaron los indígenas, sino también mestizos, esclavos negros y algunos blancos pobres, en lo que se llamó la Insurrección de los Comuneros, apoyando ese movimiento indígena.

Desde inicios del siglo XX, han surgido en América una serie de intelectuales progresistas que denuncian la explotación que sufre el indio, y se proponen “redimir” a los indígenas de la situación de explotación en la que se encuentran y, al mismo tiempo, “redimir” a la sociedad criolla de su pasado colonialista. A esta corriente se la conoce como “indigenismo”, y sus tres elementos constituyentes son: la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de su integración al conjunto de la sociedad, y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indioamericano, del continente. En definitiva, el indigenismo es una ideología formulada por intelectuales no-indígenas sobre esos grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas (Bengoa, 2000: 205). En este sentido, Quintín Lame, que hace lo mismo, no es considerado “intelectual” precisamente porque es indígena, y nunca ha sido catalogado como “indigenista”. Manuel Gamio en México, y José Carlos Mariátegui en Perú, son dos claros exponentes de esta corriente. Coincide, como dice James Clifford, con la legitimación del antropólogo como constructor de discursos o regímenes de verdad sobre el “otro”. A partir de los trabajos de campo de Malinowski, Radcliffe-Brown o Boas³¹, ya no es el viajero, misionero o el funcionario el que

³¹ James Clifford se olvida de investigadoras como Alice Fletcher o Elise Clews Parsons, que en el

recoge los datos, que después son interpretados en las academias occidentalizadas, sino que ahora es el propio teórico el que investiga sobre el terreno (Clifford, 2001: 48). La primera organización indigenista moderna se crea en el Congreso de Páztcuaro, México, en 1940, y es el Instituto Indigenista Interamericano. El objetivo de tal institución fue la integración paulatina de los indígenas a la vida social como actores políticos, eso sí, desde una visión paternalista, y con muy pocos indígenas participando en este proyecto. En 1949 se celebró en Cusco el Segundo Congreso Indigenista Interamericano, donde se definió al indígena en base a cuatro conceptos, que siguen siendo vigentes hoy en día: 1) la relación de descendencia entre las poblaciones prehispánicas y las actuales comunidades indígenas; 2) la no exigencia de la pureza étnica o cultural, y la aceptación de los cambios producidos por el contacto con el blanco; 3) la afirmación que la autoidentificación e identificación externa de otras comunidades es fundamental en la existencia de los pueblos o naciones indígenas; y 4) que tienen sus propias formas de trabajo, lengua, cultura, tradiciones, en fin, una separación y carácter propio o diferenciado de los indígenas respecto a los no indígenas. En Cuzco se reunieron casi exclusivamente políticos y antropólogos, sin prácticamente delegados indígenas otra vez.

En toda América Latina se crean institutos y departamentos de etnografía y antropología, como el caso del Instituto Etnológico Nacional (IEN) en Colombia, que arrancó con gente que huía del nazismo y la Guerra Mundial, como Justus Schottelius, Paul Rivet o Gerardo Reichel-Dolmatoff. De este último autor, de origen austríaco, recientemente se ha descubierto que perteneció al partido nazi hasta 1935, momento que se unió al movimiento anti-nazi. Esta noticia obliga a releer la obra de este antropólogo, ya que los nazis eran admiradores de lo indígena, porque consideraban que eran culturas puras y naturales, y de ahí el interés en mantenerlas aisladas (Oyuela-Caycedo, 2012). Reichel-Dolmatoff era partidario de hacer etnografías “de urgencia” ya consideraba que las comunidades indígenas corrían el peligro de extinguirse. En su monografía sobre los kogi encuentra un innegable parentesco con las antiguas sociedades europeas descritas por Hesíodo (1985: 16). También denunció las políticas integracionistas basadas

siglo XIX ya hicieron antropología basándose en el trabajo de campo en Norteamérica (Martín Casares, 2006: 72-82).

en la Ley 89/1890, a la vez que defendió la creación de resguardos entendidos como reservas naturales para proteger a los indígenas, en este caso a los kogi de las destructivas influencias exteriores como el narcotráfico, hippies que han acudido a ellos con la excusa de hacer estudios o de fraternidad pseudomística, agitación política, propagación de drogas alucinógenas, la nefasta influencia del Instituto Lingüístico de Verano³², o de la explotación minera y los megaproyectos. Reitera que los indios son un gran recurso humano para el país, recurso irremplazable por su alto nivel moral, su gran sentido de solidaridad familiar y su fortaleza y paciencia de espíritu que les han permitido sobrevivir siglos de persecución y difamación (Reichel-Dolmatoff, 1985: 18). Así pues, el indígena pasa a ser el ser no-civilizado para convertirse en el buen salvaje que ha de conservar su cultura, es decir, se convierte un objeto de estudio o una pieza de museo.

Así pues, para los indigenistas, la defensa del indígena no suponía tampoco una lógica diferente a la de aquellos que querían civilizarlo, ya que ambas perspectivas no lo consideraban como un sujeto capaz de crear epistemologías, sino como un no-ser que, en un caso se tenía que civilizar, y en otro se tenía que conservar. En ningún caso se preguntó a los indígenas su opinión sobre cómo querían construirse a sí mismos. El indigenismo, pues, es un programa de denuncia y autoafirmación, rescate de lo indígena para afirmar una identidad propia y compleja, diferenciada de la cultura occidental, pero desde una formulación puramente occidental que acaba siendo aplicada a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas.

Pero en América Latina la imagen del indigenismo cambió bruscamente en los años sesenta, primero por el fracaso de las políticas desarrollistas norteamericanas, que empobrecían cada vez más a los campesinos, y porque los antropólogos e indigenistas pasaron a convertirse en burgueses despreciables,

³² El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) son misioneros protestantes que en la segunda mitad del siglo XX se instalaron en varios lugares de la Amazonía colombiana. Su principal misión era traducir la Biblia a las lenguas indígenas, para así transmitir la palabra de Cristo, a la vez que se convirtieron en intermediarios para vender en los países del Norte, especialmente Estados Unidos, objetos de artesanía de esos pueblos. Esta institución contó con unos medios financieros considerables para imponer a las poblaciones indígenas un estilo de vida puritano, introduciéndoles conceptos como el dinero y el sentido del ahorro (Gros, 1991: 98-99).

sospechosos de servir los intereses de la CIA³³. La crítica al indigenismo oficial por no proponer cambios de estructura y quedarse solamente en la manipulación de lo indígena, condujo a su desprestigio (Bengoa, 2000: 251). Coincide este desencanto, primero con diversos alzamientos insurgentes, tanto campesinos como indígenas, en toda América Latina, sobre todo tras el éxito de la Revolución Cubana en 1959, y con el surgimiento de varios académicos que enfocan de manera diferente sus estudios sobre las poblaciones indígenas, no sólo defendiendo el derecho a la diferencia de las etnias indígenas, sino también su autodeterminación, su derecho a elegir por sí mismas. El motivo son los múltiples abusos que sufren los indígenas, tanto desde el Estado, como de los hacendados y colonos, y sobre todo, desde la Iglesia Católica, responsable de la administración de las comunidades indígenas desde que se firmara el Concordato entre el Estado Colombiano y el Vaticano. Varios investigadores optan por comprometerse con las luchas sociales del momento, como el caso de Roberto Pineda Giraldo u Orlando Fals Borda. La redefinición de la posición del indígena en el conjunto de la nación, reivindicando sus derechos a la tierra y a su cultura, iniciando un camino político, hace que el investigador combine su papel de etnólogo con el de activista defensor de tales reivindicaciones (Pineda Giraldo, 1999: 36).

Concretamente en Colombia, esta tendencia la inauguró Juan Friede cuando en 1944 edita *El indio en lucha por la tierra* (1976), un estudio histórico de los resguardos indígenas del Macizo Colombiano donde denuncia la situación actual de los indígenas por encima de un cientificismo pretendidamente “objetivo”, y que según él, no es capaz de penetrar los problemas del indio en su marginalidad. Su postura le causó problemas con miembros del Instituto Etnológico Nacional, como cuando su director le llamó la atención, un “regañó amistoso” dice Friede (1973: 40), por su actitud hacia las misiones capuchinas, ya que desde el Instituto se consideraba que ayudaban a los indios e investigadores. Unos años más tarde Víctor Bonilla edita *Siervos de dios, amo de los indios* (1969), donde denunció la situación de los indígenas inga y kamentsá en el Valle del Sibundoy, en el Putumayo. El Estado Colombiano concedió a los capuchinos no sólo la evangelización de esta región, sino también la facultad de ejercer de autoridad

³³En los años sesenta estalló el escándalo de la Operación Camelot, un programa del Pentágono de contrainsurgencia rural en América Latina que pretendía instrumentalizar estudios de área, y envió agentes al terreno bajo la falsa apariencia de antropólogos (Viola, 2000: 25).

civil en la zona, teniendo potestad para atribuirse la administración de los territorios baldíos que fueran necesarios para el desarrollo de las misiones. A finales de los años sesenta, tenían en propiedad buena parte de las tierras productivas del valle, condenando a los indígenas a la servidumbre en su propio territorio, situación que quedaba escondida bajo el discurso evangelizador. La obra de Bonilla causó un fuerte impacto tanto a nivel colombiano como de América Latina, provocando que en pocos años los capuchinos abandonaran el Sibundoy y que el gobierno revisara el Concordato con el Vaticano, ya que había entregado a la Iglesia Católica una gran parte del territorio estatal. La reacción de esta comunidad eclesíástica fue más allá de la simple protesta, como le pasó a Friede, y denunciaron judicialmente Bonilla por injurias y calumnias, quedando el autor libre de cargos tras el juicio. Tanto Bonilla, como Friede y muchos otros intelectuales de toda América latina, demuestran que no hay forma de ser "imparcial", y que incluso la neutralidad es una forma de tomar partido, ya que lo que hace es favorecer al sistema, como dice Slavoj Žižek (1998: 184).

En definitiva, estos intelectuales defienden la idea de que el indígena no puede ser entendido ya como algo aislado, sino que está muy influenciado por la modernidad y la colonialidad. Parten de la idea de que un aislamiento para conservar la "pureza" de estas comunidades es ya imposible, como pretendía Reichel-Dolmatoff, y abogan por la autonomía y la autodeterminación de estas comunidades. Ya que la interacción con el blanco es inevitable, al menos que la forma en que se de esta interacción sea decidida por las propias comunidades. En el año 1971 se celebra el *Simposio sobre Fricción Interétnica en América de Sur* que dio como resultado la firma por parte de sus integrantes (el llamado desde entonces Grupo de Barbados) de la *Declaración de Barbados*³⁴. La reunión había sido motivada por las situaciones críticas que atravesaban los indígenas con los que se relacionaban estos investigadores: por un lado, eran víctimas del desarrollismo imperante, que había condenado a la pobreza extrema a muchas comunidades; por otro lado la práctica misional indigenista, que se ejercía como

³⁴Los firmantes fueron: Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Stefano Várese, Georg Grünberg (organizador del evento). A estos investigadores hay que añadir a Pedro Agostinho da Silva, Silvio Coelho dos Santos y Carlos Moreira Neto, tres investigadores brasileños, que como en 1971 había una dictadura en su país, no firmaron el documento por motivos de seguridad. Darcy Ribeiro sí que lo hizo porque ya estaba exiliado.

un acto salvacionista, pero que no reparaba en los intereses de las poblaciones involucradas; y finalmente, los reduccionismos economicistas que enarbolaban un marxismo dogmatizado, negando la condición étnica por considerarla sólo un factor secundario ante las contradicciones de clase. Así pues, tanto el Estado, como la Iglesia católica y las izquierdas radicales generaban un discurso y una práctica excluyentes que obligaban al indígena a renunciar a sí mismos en aras del desarrollo, de la salvación del alma y de la liberación del capitalismo, respectivamente. Así pues, el gran mensaje que dejaron los firmantes de la declaración fue que la solución a la marginalización del indígena no pasaba por implementar más desarrollo o más comunismo, sino por la autodeterminación y autogobierno de las comunidades. En 1979 hubo una nueva reunión de este grupo, esta vez con varios líderes e intelectuales indígenas, ausentes en la primera reunión. La temática se centró más en la relación entre antropólogo e indígena, ya que para la antropología digamos “clásica”, los indígenas eran gente *sobre* la cual hablar, pero no gente *con* la cual hablar, fuera de la asimétrica relación extractiva derivada de la condición de “informante”. La relación que se estableció entre indios y antropólogos en esta segunda reunión no estuvo exenta de conflictos, pero acabó con una *Segunda Declaración de Barbados*, en cuya redacción participaron 20 indígenas y 15 antropólogos. En 1993 el grupo se volvió a reunir, ahora en Rio de Janeiro. Todavía no se había producido el estallido insurreccional en Chiapas, pero ya el tema de las autonomías indígenas estaba manejado por varias organizaciones nativas. Los contextos ideológicos latinoamericanos habían cambiado, dando visibilidad a la emergencia étnica, pero la situación indígena real presentaba graves contradicciones con las nuevas legislaciones estatales que, en casi toda América Latina, reconocían una presencia étnica. Se produjo otro libro colectivo y una *Tercera Declaración de Barbados*. Miguel Alberto Bartolomé, uno de los integrantes de este grupo, dice que tanto él como el grupo no se definían como ideólogos, sino como un grupo de investigadores de campo sensibilizados por la situación de las poblaciones indígenas (Bartolomé, 2006: 319).

Pero esta interacción entre académicos e indígenas sigue teniendo falencias, ya que la epistemología desde donde se construye no se corresponde con las cosmovisiones de los diferentes pueblos originarios, las cuales siguen sin ser

tomadas como equivalentes a las occidentales. Es decir, que para que el indígena tome decisiones y sea dueño de su destino, su tipo de organización tiene que ser reconocible y reconocida por la sociedad mayoritaria. Esta relación implica crear organizaciones cuya estructura es muy similar a cualquier organización tipo barrial o campesina; los miembros, al menos los dirigentes, de estas organizaciones tienen que conocer perfectamente el idioma castellano, y saber leer y escribir; estas organizaciones se han de financiar con dinero, es decir, que dependen del Estado, y por lo tanto necesitan su reconocimiento. Los intelectuales del Grupo de Barbados y sus coetáneos no tuvieron en cuenta estas cuestiones más cercanas al campo de la epistemología, o bien si las tuvieron, fue de manera muy leve. Exceptuando el caso de Luís Guillermo Vasco, que sí que denuncia este colonialismo epistemológico³⁵, el resto se quedó en un ámbito puramente socio-político.

En definitiva, durante el siglo XX vemos un cambio en la concepción del indígena por parte de la academia: de ser alguien que tiene que ser civilizado, o bien conservado como una pieza de museo, a ser alguien al que se le tiene que reconocer sus derechos. Esta percepción es importantísima en el cambio que se produce sobre todo a partir de los años 90 con el triunfo del neoliberalismo como doctrina económica dominante, a la que va unida una concepción multicultural de las sociedades. Antes de seguir con la explicación de cómo se construye esta nueva “emergencia” de lo indígena, pasaré a definir que es el neoliberalismo multicultural.

³⁵ Según Vasco, la etnografía no se puede entender fuera de la expansión capitalista, y si el colonialismo se da en el plano económico-político, también se da en el plano del conocimiento, al crear un “otro” objetivizado incapaz de crear conocimiento. Propone producir un conocimiento que modifique esas relaciones de dominación-explotación a la que están sometidas las sociedades indígenas y eso implica modificar el carácter de la relación. Critica la investigación militante y la investigación-acción participativa, ya que si bien se critica el saqueo del conocimiento popular por parte de los investigadores tradicionales, plantea su superación devolviendo a esos sectores los resultados de la investigación. Esto presupone que el conocimiento es producido por el investigador, y que éste después lo “devuelve”, sin participación de los sectores populares. Pero hay algo que ha de perdurar de la investigación militante: la consideración de que sólo en y para la transformación y la lucha de las sociedades indígenas para resistir su dominación, es donde el conocimiento científico tiene razón de ser (Vasco, 2002: 440)

3.3.1. El neoliberalismo multicultural/multiculturalismo neoliberal

El neoliberalismo es una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de conseguir el bienestar humano es no restringir el libre desarrollo empresarial y las libertades empresariales del individuo. El papel Estado es crear el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas, garantizando la integridad del dinero, así como disponer de las estructuras policiales y legales para asegurar los derechos de propiedad privada y el correcto funcionamiento de los mercados y la libertad de comercio. Desde los años 70 se ha experimentado a nivel mundial un giro hacia el neoliberalismo, generalizándose las privatizaciones y el abandono por el Estado de muchos servicios sociales. Actualmente, la gran mayoría de Estados, incluidos los Estados del Bienestar tradicionales como Suecia, han abrazado, a veces de manera voluntaria, y otras obedeciendo a poderosas presiones, las teorías neoliberales, desde Sudáfrica en cuanto suprimió el régimen del *apartheid*, hasta China. También los defensores del neoliberalismo ocupan influyentes cargos en las principales universidades mundiales, en los medios de comunicación, en las instituciones Estatales, así como en las internacionales que regulan el mercado y las finanzas a escala global, como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) o la Organización Mundial del Comercio (OMC). En definitiva, el neoliberalismo se ha tornado en el discurso hegemónico en el sistema-mundo moderno/colonial, incorporándose a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo (Harvey, 2007: 7).

Estos cambios en la economía van acompañados de cambios epistemológicos y socio-culturales. El neoliberalismo se asocia al posmodernismo, movimiento intelectual que señala la muerte de los meta-relatos que legitimaban una historia humana “universal”, y significa el despertar de la pesadilla de la modernidad, con su razón manipuladora y su fetiche de la totalidad, para abrazar la pluralidad y la heterogeneidad de estilos de vida. Se han de abandonar las grandiosas afirmaciones metafísicas en la ciencia y filosofía, para verse a sí mismas como un conjunto de narrativas (Harvey, 2008: 23-24). David Harvey reconoce que el posmodernismo abre una perspectiva radical al reconocer la autenticidad de otras

voces, pero cierra también el acceso de esas otras voces a fuentes más universales de poder al guetificarlas dentro de una otredad opaca. El juego del lenguaje de una trama de banqueros internacionales puede ser impenetrable para nosotros, pero eso no lo pone a la par del lenguaje igualmente impenetrable de los negros de los centros urbanos, desde el punto de vista de las relaciones de poder. La retórica del posmodernismo, dice Harvey, es peligrosa en la medida en que niega enfrentarse a las realidades de la economía política y las circunstancias del poder global. La propuesta de Lyotard de abrir las bases de datos a todo el mundo para que se pueda acceder libremente a la información tiene dos pegajos importantes, una que no todos los pobladores del planeta tienen igual acceso a esa oportunidad, y la otra es que en última instancia, Lyotard hace un gesto universalizante basado en un concepto prístino de justicia. Los posmodernistas no acaban con la meta-teoría, sino que se limitan a meterla bajo tierra donde sigue funcionando como una efectividad ahora inconsciente (Harvey, 2008: 138).

En este contexto neoliberal aparecen las políticas públicas basadas en la identidad, el multiculturalismo. Como dice Eduardo Restrepo, el multiculturalismo se refiere al conjunto de medidas o debates articulados explícitamente sobre la diferencia cultural en un marco jurídico-político determinado. También dice que hay diversos tipos de multiculturalismos, pero el que se impone a nivel global desde instituciones como la ONU o el Banco Mundial es un multiculturalismo neoliberal que da por sentado el mercado como regulador social, el individuo-ciudadano como el átomo constituyente del cuerpo político, y la distinción fundante de lo político entre lo público y lo privado (Restrepo, 2008: 38).

El multiculturalismo se basa en una concepción de cultura nacida del relativismo cultural, perspectiva desde la cual se inventó una noción abstracta y autocontenida de esta categoría. En los últimos años, ha pasado de ser concebida como una especie de cárcel para los comportamientos individuales en las sociedades no-occidentales para ser reconocida por su carácter híbrido (García Canclini, 2000), dejando de ser vista como una entelequia que está por encima de la experiencia y pudiendo ser comprendida como un proceso en permanente construcción. El nuevo orden neoliberal mundial amplía la noción de mercancía a todos los bienes, tanto materiales como inmateriales, que crean los seres humanos. Esto unido al

desencanto de la modernidad, ha provocado que muchos sectores sociales que han sido tradicionalmente marginalizados, empiecen a dejar de ser vistos como elementos que han de ser civilizados, para convertirse, en, aparentemente, sujetos cuyas culturas son reconocidas y protegidas por las instituciones modernas, tanto estatales como internacionales (Figueroa, 2000: 76). Así pues, el multiculturalismo neoliberal se ha convertido en una ideología hegemónica dentro del sistema-mundo actual. La asignación de universalidad a los valores liberales, hace que opere como un particularismo cuya peculiaridad radica precisamente en su pretensión de ser universal (Díaz Polanco, 2005: 46).

El multiculturalismo como política de Estado es entendida por diversos sectores como un logro democrático de los movimientos sociales de los pueblos indígenas y negro. El movimiento zapatista en México, la Constitución colombiana de 1991 o la elección de Evo Morales en Bolivia, son expresiones de este empoderamiento de estos sectores subalternos. Algunos autores, como Walter Mignolo (2003) o Catherine Walsh (2009), ven en estas transformaciones un giro decolonial, un cuestionamiento a la colonialidad del poder eurocéntrica, que en algunos casos puede ser cierto, como ocurre con los zapatistas en Chiapas o el CRIC en el Cauca colombiano. Pero el multiculturalismo propiamente dicho – no confundir con otros términos como el de "interculturalidad" – está encajado dentro de esta visión del mundo neoliberal³⁶. Los derechos de las llamadas minorías étnicas son considerados como derechos adjetivos, con lo que serán reconocidos siempre y cuando no pongan en peligro, o se considere que no ponen en peligro, los derechos sustantivos, siempre dentro de esta arbitraria clasificación de los derechos humanos.

Entonces, el multiculturalismo es entendido como una forma de comprensión y ordenamiento de la sociedad, en función de ciertos valores o principios políticos. Desde este enfoque surgen dos posturas, la liberalista y la comunitarista. El

³⁶El hecho de que los movimientos sociales que se fundan en particularismo etnicistas se ajusten tan bien a las transformaciones en las relaciones de poder y la acumulación del capital, y que sean instituciones como el Banco Mundial, USAID u ONGs transnacionales con financiación del Norte los impulsores de estas iniciativas, resulta bastante sospechoso. La eclosión de los particularismos culturalistas constituiría una expresión en el ámbito de la política de la flexibilización y fragmentación de las modalidades de explotación de los recursos y el trabajo en el orden económico, así como el dismantelamiento de la soberanía de ciertos Estados-nación y el posicionamiento de entidades transestatales, como el Fondo Monetario Internacional (Restrepo, 2008: 44).

liberalismo afirmaría su fe en el individuo, el racionalismo, el universalismo y el utilitarismo, es decir, que buscaría el multiculturalismo dentro de la democracia liberal, basándose en una perspectiva universalista y no en el particularismo. Esta perspectiva exige la neutralidad política a la hora de garantizar las libertades culturales y sociales, como la libertad religiosa, por ejemplo (Taylor, 1991: 23-24). En la misma línea se encuentra Will Kymlicka, quien dice la democracia liberal es la única forma posible de organización, con lo que cualquier reflexión sobre los derechos de las minorías ha de quedar vinculada a un escrupuloso respeto a las exigencias de la democracia liberal. El individualismo daría un respiro ante conflictos relacionados con grupos minoritarios, tanto a nivel interno, como en sus relaciones con el estado al que pertenecen, o incluso otros grupos minoritarios (Kymlicka, 1999: 246). Así pues, desde esta perspectiva, la multiculturalidad sólo será posible dentro del marco de la democracia liberal, tanto para proteger a los grupos minoritarios, como para que dentro de esos grupos no exista ningún tipo de opresión, ya que se tendrá que respetar obligatoriamente la libertad individual antes que cualquier otro derecho grupal. Si no cumplen que estos requisitos, el grupo minoritario correría el riesgo de no ser reconocido, y por tanto perdería todos sus derechos, e incluso podría desaparecer como grupo.

El comunitarismo, considera que existe un debilitamiento de la vida pública como consecuencia de la promoción liberal del individuo en tanto depositario de derechos naturales anteriores a la vida social. Esta perspectiva entiende que el multiculturalismo existe mucho antes que la democracia liberal; de hecho, todas las sociedades actuales son resultado de procesos multiculturales anteriores. Así pues, la única manera de establecer un diálogo entre culturas es que cada una acepte a las demás en términos de igualdad. Según Bhikhu Parekh la “perspectiva multicultural” es aquella que surge a partir de la interacción de estas tres ideas complementarias, a saber, la incardinación cultural de los seres humanos, la inevitabilidad y la deseabilidad de la diversidad cultural, y del diálogo intercultural y la pluralidad interna de cada cultura. Hay que sospechar de todo tipo de "fundamentalización" cultural, sea "eurocentrismo", "afrocentrismo", o cualquier otro, y que desde la perspectiva multicultural, no hay doctrina ni ideología política capaz de reflejar toda la verdad de la vida humana, ya que cada

una de ellas, sea liberalismo, conservadurismo, socialismo o nacionalismo, está incardinada en una cultura concreta (Parekh, 2005: 494). En este sentido, Parekh se opone a Taylor y Kymlicka, ya que para él, el único compromiso de la sociedad dialógica es con la cultura y la moralidad del diálogo, sin privilegiar ninguna perspectiva cultural, sea esta liberal o de otro tipo. Una sociedad multicultural de base dialógica posee una noción fuerte del bien común, entendido que éste consiste en el respeto hacia la autoridad civil consensuada, derechos fundamentales, el mantenimiento de la justicia, las condiciones previas institucionales y morales de la democracia deliberativa, una cultura plural y viva, y un sentido de comunidad amplio. Y da la bienvenida, no a un multiculturalismo estático o de gueto, sino a uno interactivo y dinámico (Parekh, 2005: 498). El problema que tiene Parekh es que, todo y su énfasis en el diálogo, su visión es uni-versalista, ya que construye un paradigma para funcionar a nivel mundial, y que debe ser el objetivo de toda la humanidad.

Las críticas al multiculturalismo vienen esencialmente de aquellos que ven en este énfasis en las políticas culturales e identitarias una forma de ocultar las políticas económicas neoliberales, con lo que el multiculturalismo contribuiría más a la fragmentación social que a la integración ya que tiende a disfrazar los problemas socio-económicos como problemas culturales, es decir, ocultar la colonialidad del poder. Este es caso de Charles Hale (2007) o Slavoj Zizek (1998), que señalaron esta dinámica en la que las instituciones ligadas al neoliberalismo fomentaban lo identitario y lo cultural, ocultando las reivindicaciones en el terreno socio-económico. Zizek dice que el neoliberalismo global rompe con imaginario identitario del Estado-nación, para crear la ideología del multiculturalismo que, en este nuevo capitalismo global, trata a cada cultura local como el colonizado trata al pueblo colonizado: en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente con las culturas locales, que concibe a cada una de ellas como una comunidad "auténtica" cerrada, aislada del mundo moderno, hacia la cual el multiculturalista mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada, es decir, gracias al "Punto Cero" que ocupa la epistemología occidental, manteniendo su posición racista de superioridad. El respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad, ya que en realidad no lo trata como un sujeto-

interlocutor válido, sino más bien como un objeto al que hay que proteger. De hecho, el multiculturalismo, entendido como la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos, es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. La problemática multiculturalista da testimonio de una homogeneización si precedentes:

Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que *el capitalismo está aquí para quedarse*), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los *gays* y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal. Hoy la teoría crítica – bajo el atuendo de "crítica cultural" – está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica "crítica cultural" posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de "esencialismo", "fundamentalismo" y otros delitos (Zizek, 1998: 176).

En definitiva, Zizek denuncia que en nuestras sociedades, la defensa de las identidades étnicas y/o sociales, entendidas como conceptos abstractos, se han convertido en el discurso hegemónico de la nueva colonialidad neoliberal, es decir, que se han convertido en identidades "primordiales", por encima de las identidades de clase, y que este discurso oculta la colonialidad del poder que domina el sistema-mundo moderno. Pero a su vez Zizek propone que para superar esta situación hace falta realizar un giro hegeliano, es decir, volver a la modernidad de finales del XVIII, para empezar de nuevo. En el fondo Zizek es moderno en su forma de pensar: homogeniza la Otredad, constituyéndola como un "todo opuesto a la Mismidad", para imponer el Mito de la Modernidad, es decir, que si se quiere trascender el capitalismo multicultural, en este caso, los individuos han de dejar de ser ellos mismos para ser lo que el "moderno" quiera, objetivo que nunca podrá alcanzar.

La crítica que hace Héctor Díaz Polanco va también en la dirección de denunciar el carácter pretendidamente universalista del multiculturalismo, reconociendo que

esconde relaciones de poder basadas en el capitalismo global³⁷, pero no busca cambiar un universalismo por otro, como hace Zizek. Este universalismo queda patente en el trato que desde el liberalismo se hace de los Derechos Humanos: de ser prerrogativas históricas, construidas por las sociedades para responder a unas necesidades concretas de justicia, y redactados tras un proceso de diálogo y discusión, pasan a ser esquemas previos, supuestamente fundados en principios ahistóricos, categóricos, absolutos. El proceso liberal define conceptos universales, como el de justicia, creando una visión de lo justo pretendidamente universal. De esta manera, no es de extrañar que los derechos humanos se construyan a partir de esta visión de justicia, y se correspondan perfectamente con el modo de vida de las sociedades liberal-demócratas de Occidente. En palabras de Héctor Díaz Polanco,

No hay, en verdad, mejor coartada política que hacer pasar mi propia e interesada visión del mundo como la única que puede sustentar la forma de organización sociopolítica que es racional y moralmente legítima. Según este enfoque, la libertad, la democracia, por ejemplo, sólo se pueden ejercer de acuerdo con ciertos moldes, con lo que los correspondientes derechos pasan a ser, realmente, muy *particulares*: responden más a los patrones de una tradición cultural y política específica que a supuestos imperativos universales. Su *universalidad*, más bien, proviene de la voluntad poderosa de un tipo de sociedad que decide que *su* visión del mundo *debe* ser reconocida universalmente como *la vida buena*: la única forma legítima, democrática, etc., de *ordenar* la sociedad y sus instituciones (Díaz Polanco, 2005: 56).

El discurso hegemónico, además, ha distinguido arbitrariamente entre derechos civiles y políticos, por un lado, y económicos, sociales y culturales por otro³⁸. Los que se cumplen, es decir, los que acaban siendo los únicos derechos reconocibles, son los civiles y políticos, mientras que los demás son “aspiraciones” que se abrodarán cuando “haya tiempo”. Es decir, que existen

³⁷El nuevo pensamiento liberal anunciaba que una sociedad podía tener desigualdades, y sin embargo ser “justa” – el *principio de diferencia* de Rawls –, sostenida sobre la preeminencia de la libertad individual por encima de cualquier pretensión igualitaria planteada desde intereses colectivos, sociales, culturales o políticos (Díaz Polanco, 2005: 48)

³⁸Los derechos llamados de “primera generación” son los que aparecen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, y estos son los derechos civiles y políticos, entre los que se encuentran el derecho a la vida, a la libertad, la libertad de pensamiento, la participación en asuntos públicos, entre otros. Los derechos llamados de “segunda generación” fueron añadidos tras los Pactos Internacionales de Derechos Humanos en 1966, y son los derechos económicos, sociales y culturales (DEC), entre los que se encuentra el derecho al trabajo, al descanso, al ocio, a educación y cultura, a fundar sindicatos, entre otros. Los derechos de “tercera generación” o “derechos colectivos y grupales”, son los derechos referidos a la identidad, a la autodeterminación, a la solidaridad y la participación, y están íntimamente ligados a los derechos de primera generación, ya que sin estos no serían posibles (Bello, 2004: 77-78).

derechos sustantivos que son inalienables, y derechos adjetivos, que pueden pasarse por alto, al menos hasta que los primeros estén plenamente realizados. Esto provoca que haya una jerarquización de derechos, y desde el liberalismo imperante se ha insistido en que la libertad tiene prioridad sobre la igualdad, y que los derechos civiles y económicos se afirmen como fundamentales, mientras que los económicos, sociales y culturales como secundarios. Esta arbitraria jerarquía asumida acríticamente ha operado como un obstáculo para evitar que la mayor parte de la humanidad no disfrute del elemental derecho a una vida plena (Díaz Polanco, 2005: 58). De esta manera, los grupos identitarios (en particular los pueblos indígenas), ven limitados, si no negados, sus derechos socioculturales, siempre relegados a un segundo plano respecto de los considerados por el liberalismo como *fundamentales*. En definitiva, el liberalismo, que nació como una perspectiva filosófica y una ideología política más entre otras, amenaza con convertirse en un pensamiento único, provocando una política internacional dogmáticamente impuesta que se permite repartir condenas o reconocimientos a conveniencia, y convirtiendo los derechos humanos en un mero instrumento de manipulación política. Para evitar esta jerarquización, se tendría que considerar a los derechos humanos como *integrales*, que tuvieran todos la misma importancia y fueran interdependientes, pero tal enfoque convertiría a gobiernos que hoy se proclaman como campeones de los derechos humanos, en sus mayores violadores, ya que con sus políticas han generalizado la desigualdad y la miseria (Díaz Polanco, 2005: 59).

Catherine Walsh también critica el multiculturalismo, diferenciándolo del concepto de interculturalidad, que son frecuentemente usados como sinónimos. Para ella interculturalidad significa relacionarse de forma simétrica con personas, saberes, sentidos y prácticas culturales distintas. Es más que un simple contacto o relación entre culturas, sino que apunta a algo más profundo, una interacción dialógica entre todos los sectores de la sociedad, requiriendo un esfuerzo no sólo de las comunidades indígenas o minorías étnicas, sino de todos los sectores que conforman dicha sociedad. Desde este punto de vista la interculturalidad aún no existe (Walsh, 2009: 45). Este concepto fue introducido a principios de los 90 por intelectuales y líderes indígenas que formaron la CONIAE en el Ecuador. Estos líderes estaban preocupados por que el Estado implantara un programa de

educación bilingüe para los pueblos indígenas, cosa que consiguieron. Pero también se dieron cuenta que sólo se esperaba que los indígenas fueran bilingües, no los criollos y mestizos, y que por ese motivo había gran disparidad entre los proyectos bilingües creados y patrocinados desde el Estado y los diseñados por los líderes de estos movimientos. Al Estado sólo le interesa introducir cambios menores para que nada cambie, mientras que, según Mignolo, a los pueblos indígenas les preocupa decolonizar el conocimiento y el ser (Mignolo, 2007: 139). Así pues, la interculturalidad es en realidad realizar un giro decolonial, interepistemologizar, que quiere decir que se acepten los derechos epistémicos de los pueblos indígenas, lo que va más allá del simple reconocimiento de los derechos culturales. Aceptar los derechos epistémicos significaría acabar con la colonialidad del saber, y eso es algo que desde el "centro" del sistema-mundo moderno/colonial no se acepta.

Finalmente, las políticas de reconocimiento van estrechamente ligadas al multiculturalismo neoliberal, ya que éste admite la diversidad siempre y cuando no constituya un problema para los principios epistémicos que sustentan la economía de libre mercado, la democracia liberal y la ética estatal. Taylor dice que el reconocimiento es una necesidad humana, que la identidad, de hecho, se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste. Este autor añade, basándose en Herbert Mead, que la génesis de la mente humana no es monolítica, es decir, algo que cada quien logra por sí mismo³⁹, sino dialógica. Así, el que yo descubra mi identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Es decir, mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás, de ahí la enorme importancia del reconocimiento. Así pues, la identidad y la autenticidad introdujo una nueva

³⁹Taylor dice esto en referencia a la identidad individualizada del siglo XVIII, que afirma que los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, un sentido intuitivo de lo que es bueno o malo, y que nuestra salvación moral dependerá de la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos. Rousseau llama a este contacto íntimo consigo mismo *le sentiment de l'existence* (Taylor, 1991: 49), o lo que en modernidad/colonialidad llamamos *ego cogito*. Herder, por su lado planteó que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia "medida". Según Herder, hay un cierto modo de ser humano que es *mi* modo de vida, y he sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro. Si no me soy fiel, continúa Herder, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para *mí* el ser humano (Taylor, 1991:50). Y lo mismo que las personas, el *Volk* ha de ser fiel a sí mismo, con lo que aquí tenemos el nacimiento del nacionalismo moderno.

dimensión en la política del reconocimiento igualitario (Taylor, 1991: 59). Slavoj Žižek es crítico ante este punto de vista, y dice que la "tolerancia" liberal excusa al Otro folclórico, pero denuncia a cualquier Otro "real" por su "fundamentalismo" (Žižek, 1998: 157). Este es un elemento central en las políticas de reconocimiento, ya que, previo paso al reconocimiento dialógico de Taylor, ha de haber una "autenticidad", que normalmente no es definida por el propio grupo minoritario, sino desde la epistemología occidental⁴⁰, con lo que no hay un diálogo entre iguales. Para que exista el reconocimiento, previamente el indígena – o cualquier otra minoría étnica o social – debe asumir una identidad no consensuada por él, sino impuesta desde la academia, una identidad de corte esencialista y homogeneizante. Una vez establecida la indigeneidad esencialista es cuando se dialoga con el "blanco", con lo que no es un diálogo de igual a igual, primero porque el indígena ha tenido que definirse a través de la epistemología occidental, y segundo porque las instituciones del sistema-mundo son las que al fin y al cabo otorgan el reconocimiento. Así pues, aquí no hay autenticidades propias, sino impuestas, ni diálogo entre culturas, porque los interlocutores no están al mismo nivel.

Pero también observamos que estas identidades pre-creadas, no son aceptadas acríticamente por los seres humanos sobre las que se aplican, sino que, como se dice desde la Teoría de la Semejanza (Fernández-Martorell, 2008), nos construimos como seres humanos a través de nuestras prácticas sociales, que son, en definitiva, nuestras estrategias para sobrevivir y pervivir cotidianamente. Estamos de acuerdo en que los discursos son un acto, y que producen realidades, y por eso el discurso indigenista moldea la identidad de las personas que son clasificadas como indígenas. Pero como dice Deleuze (2012), es imposible imitar un modelo indefinidamente, sino que cada vez que se imita, se hace de forma diferente, y de ahí que las prácticas sociales acaben desafiando los discursos. De esta manera, si desde el "centro" del sistema-mundo moderno/colonial se quiere seguir conservando las relaciones de dominio y explotación que se ejercen sobre la "periferia" del sistema, se ha de cambiar el discurso hegemónico que oculta esta colonialidad del poder. Este es el motivo por el cual los discursos sobre el

⁴⁰Recordemos que la colonialidad epistémica es aquella que define una sola epistemología como creadora de conocimiento válido, con lo que la "autenticidad" del Otro será definida únicamente desde esta epistemología.

indígena han ido cambiando los últimos 500 años: del evangelizante pasamos al civilizatorio, después al desarrollista y por último al del reconocimiento. Precisamente, este último paso, el que lleva al discurso multicultural, fue provocado por la protesta masiva de los indígenas contra el fracaso de las políticas desarrollistas en casi la totalidad del continente Americano. Pasamos ahora a ver cómo fue, y sigue siendo, esta última movilización indígena.

3.3.2. La "emergencia" de los movimientos indígenas

Si me matan, no me importa, porque yo sé por qué muero. Pero no quiero que allí, muerto, mi cadáver se tenga que avergonzar por no haber luchado
(Lorenzo Muelas, citado en Vasco, 2002: 147).

Varios autores, en especial José Bengoa (2000), se refieren a los movimientos indígenas que se han producido en América Latina desde los años 70 con el nombre de "emergencia". Sí que es cierto que una de las características de este proceso es que defienden una identidad indígena construida de forma similar a las identidades nacionales, es decir, buscan constituir sujetos colectivos que apelan a una identidad social compartida, basada en una tradición cultural propia o apropiada y que pretenden relacionarse en términos igualitarios con los otros conjuntos culturales que forman parte de un mismo Estado (Bartolomé, 2006: 223). Pero los movimientos indígenas, entendidos como resistencia de una población colonizada, no son un fenómeno nuevo, sino que se dan, como hemos visto, desde que Colón desembarcó en *Haití*, siendo el cacique Caonabo el primero en combatir la invasión y la colonización. Lo que sí es cierto es que este movimiento reciente tiene una visibilidad nunca vista hasta la fecha, debido también al carácter globalizador que ha adquirido el sistema-mundo moderno/colonial estas últimas décadas.

Así, esta toma de conciencia para formar estos movimientos, se trató de una nueva forma en que ese ser social se pensaba a sí mismo, huyendo del discurso que lo reducía a un ser "atrasado" y que debía ser civilizado, para reivindicar su forma de vida que se ha llamado "tradicional", pero que en realidad es el resultado de 500 años de colonización. En definitiva, son movimientos que, partiendo de la diferencia colonial, es decir, el lugar desde donde se articula la colonialidad del poder, construyen historias locales subalternas que pretenden, en un inicio,

realizar un giro decolonial que trascienda el discurso hegemónico que los ideólogos de la modernidad han construido sobre ellos. No buscan "volver al pasado", sino que se estructuran como nuevos movimientos sociales etnopolíticos que buscan, en la mayoría de los casos⁴¹, construir organizaciones locales basadas en la autodeterminación comunitaria, con lo que demandan a los Estados-nación territorios, autonomía jurídico-política, y una serie de derechos identitarios y culturales. Su objetivo, pues, no es la reconstrucción de la vieja comunidad, sino que hacen emerger una etnicidad abierta, buscan la negociación, cambios democráticos en la sociedad nacional, y no separarse de ésta, tratando de combinar identidad y modernidad (Le Bot, 1998: 203).

Christian Gros maneja una serie de hipótesis que explicarían este "despertar" indígena, que son:

1. En la segunda mitad del siglo XX, América Latina sufrió un intenso proceso de modernización con las políticas desarrollistas norteamericanas, que afectó profundamente al conjunto de la sociedad, y que significó innumerables rupturas y la destrucción de un orden que mantenía a cada grupo social en el que se suponía "su" lugar. En el caso de la población indígena significó un cambio brusco en la economía y relaciones que habían mantenido hasta entonces con la población blanca y mestiza. La difusión de la educación occidental, que llegó a lugares muy aislados, fue un catalizador que aceleró estos cambios, cuestionando un orden simbólico que subyugaba al indígena (Gros, 2000: 99).
2. Estos procesos modernizadores fueron, en gran medida, procesos inacabados que provocaron la desarticulación social allí donde se habían creado esperanzas de un cambio profundo. Las promesas de un mundo mejor chocan así con la realidad: la apertura económica indiscriminada, el cuestionamiento del corporativismo sindical y la crisis de los actores de clase, la creciente retirada del Estado protector, el crecimiento del sector informal y su aceptación como "otro sendero" provoca en las sociedades afectadas un gran desorden y la necesidad de una recomposición del tejido

⁴¹La excepción es Bolivia, donde un movimiento indígena, el MAS, lleva gobernando desde el año 2006, aunque también es cierto que es un país donde el 70% de la población es indígena.

social. Se trató de un proceso desigual e inconcluso, cuyas promesas de participación no resistieron ni a la crisis global que entró el modelo de desarrollo ni a su nueva orientación. Ello provocó frustración y la necesidad de encontrar nuevos caminos. El mismo Estado tuvo que reorientar su política indígena sin poder, por lo tanto controlar las fuerzas que él mismo había contribuido a desatar (Gros, 2000: 101).

3. Más tarde, tras el fin de la Guerra Fría y la implantación en todo el planeta de las medidas económicas neoliberales del Consenso de Washington, se observa una "insternacionalización" de la cuestión indígena, y sobre todo, la concepción de ésta de una manera muy determinada: se protege al indígena (Convenio 169 de la OIT y nuevas constituciones "multiculturales"), siempre y cuando cumpla un determinado papel en el mundo globalizado, que es el de "protector" del medioambiente (Gros, 2000: 102).

Es decir, que tras una etapa de movilizaciones en los años 70 y 80, pasamos a partir de los 90 a una etapa de "institucionalización" del movimiento indígena. Pero no en todos los sitios el proceso es igual. La mayoría de países de América Latina han ratificado el Convenio 169 de la OIT, como México, Bolivia, Ecuador o Guatemala. No obstante, en estos países subsistieron problemas básicos, ya que tal adscripción sólo pretendía "maquillar" la situación de los pueblos indígenas, con lo que generó una frustración generalizada entre aquellos que creyeron ver en estas reformas un punto de partida para transformar la situación de los pueblos indígenas (Bello, 2004: 22). En México desde 1994 existe una rebelión en Chiapas que ha hecho que los indígenas y no-indígenas que se han unido al zapatismo consiga una autarquía del estado Mexicano, el cual sigue enviando a sus fuerzas armadas, e incluso paramilitares, para aplastarlos. Ecuador y Bolivia también han experimentado un cambio desde que en 2006 accedieran a la presidencia Rafael Correa y Evo Morales respectivamente, los cuales han iniciado políticas alternativas a las recetas dictadas desde el FMI, aunque han sido criticados también por no realizar un giro total que les apartara del sistema-mundo capitalista. Aquí me centraré en el movimiento indígena colombiano, para así ya contextualizar los siguientes capítulos de este trabajo.

En Colombia, a finales de los sesenta, ya había suficientes muestras del error que supuso la implantación de las políticas desarrollistas, como en toda América Latina. El fracaso de la Reforma Agraria de 1961 dejó a muchos pequeños campesinos al borde de la miseria, con lo que acabó creándose un movimiento, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), que moviliza cerca de un millón de personas en todo el país contra la Reforma Agraria bajo la consigna “la tierra para quien la trabaja”. Paralelamente, en esta época también se hicieron visibles para la opinión pública muchos casos de abusos contra los pueblos indígenas, tanto por parte del Estado y la Iglesia Católica, como por parte de la población civil. Aparte de los casos ya citados de las misiones capuchinas denunciadas por Daniel Bonilla (1969), o de las misiones evangélicas financiadas desde Estados Unidos en la región de Bari, en la frontera colombo-venezolana (Jaulin, 1973), en la población de La Rubiela en 1968, en los Llanos Orientales, ocurrió una masacre donde varios colonos organizaron una "partida de caza" y asesinaron a varios indígenas. El escándalo saltó a la opinión pública cuando en el juicio, el juez absolvió a los genocidas, ya que estos argumentaron que, como los grandes terratenientes solían “cazar” indios para divertirse, ellos no veían ningún mal en ello (Gómez, 1991). En los Llanos Orientales, los colonos, generalmente ganaderos, habían arrinconado a los indígenas, y los explotaban utilizándolos como mano de obra barata. En el municipio de Planas hubo otro caso impactante en 1970. En esa zona alrededor del 95% de la tierra estaba en manos de 200 colonos, mientras que 2.500 indígenas guahibos, tradicionalmente seminómadas, ocupaban el 5% restante. Hartos de los abusos a los que estaban sometidos, los guahibos se organizaron e iniciaron una revuelta que fue brutalmente castigada por el ejército y la policía rural, habiendo otra vez una masacre, y denuncias de torturas a los indígenas detenidos.

En este ambiente es cuando se da en febrero de 1971, en Toribio, Cauca, una asamblea a la que acuden unos 2000 indígenas nasa y guambianos, dando origen al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Previamente en la región hubo un acercamiento por parte de la ANUC, la cual estaba desplegando un gran trabajo ideológico y práctico por todo el país, creando cooperativas, desarrollando proyectos productivos y educando a pequeños propietarios. Pero en el Cauca chocó con la negativa de los indígenas, ya que pretendían convertirlos en usuarios

campesinos. Las comunidades indígenas nasa y guambiana consideran el territorio no sólo como un espacio económico, sino que sus cosmovisiones entienden que hay una unidad entre el ser humano y lo que denominamos naturaleza. Ya Guamán Puma de Ayala sostenía que el Buen Gobierno consistía en administrar lo que denominamos recursos naturales de manera que se consiguiera el Buen Vivir (o *Sumak Kawsay*), por encima del beneficio económico, es decir, vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo. De esta manera, el territorio no es considerado como un ente pasivo que espera ser explotado por parte de los seres humanos, concepción que forma parte de la columna vertebral del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial, incluida la ANUC⁴², lo que imposibilitó la anexión a esta organización.

Los objetivos que se marcó el CRIC en su asamblea fundacional, fueron: 1) recuperar las tierras de los resguardos; 2) ampliar los resguardos; 3) reforzar los cabildos; 4) dejar de pagar los terrajes; 5) difundir las leyes relacionadas con los indígenas y exigir su justa aplicación; 6) defender la historia, lengua y costumbres indígenas; 7) formar profesores indígenas para educar, de acuerdo con la situación de los indígenas, y en sus lenguas respectivas (Gros, 1991: 175). Durante el año siguiente, el CRIC realizó un censo de los indígenas del Cauca, y se organizó mediante un Comité Ejecutivo, elegido en los congresos de la organización, que dirige una serie de “cuadros”, que son los que organizan regionalmente las reuniones y acciones de las “bases”, que sería el tercer nivel de organización. La articulación de esta organización con las bases se da a través de asambleas. Durante los primeros años, el CRIC realiza una treintena de movilizaciones masivas donde la denuncia del despojo de tierras y las condiciones miserables en las que viven, se hicieron visibles en la opinión pública colombiana. Paralelamente, se ocupan tierras, creando cabildos y organizando cooperativas, hasta el punto que en 1979 el CRIC representa aproximadamente a 200 mil indígenas organizados en 50 resguardos (Castillo, 2007: 107).

⁴²La ANUC, además, fue víctima del dogmatismo de ciertas corrientes de izquierda, de ahí también las contradicciones que rápidamente surgieron con el CRIC. Por otro lado, en el Cauca existió las FARC desde su creación, y su presencia fue más o menos tolerada por el CRIC. A partir de los 80 ya se instaló también el M-19. Pero en otros lugares del país, en su afán por crear bases campesinas, las guerrillas apoyaban a menudo a los pequeños colonos contra las comunidades indígenas (Gros, 1991: 105-106).

La lucha del CRIC abarca también el plano cultural, denunciando el papel ejercido por la Iglesia y la Escuela en su trabajo “civilizador”. Se lleva a cabo un proceso de recuperación de la historia oral, que implica una reconceptualización de la manera de concebir el tiempo y su relación con la tierra, desarrollando la metodología de los “mapas parlantes”, que es un proceso de reactivación de la memoria colectiva, lo que provoca una forma de “ver” el presente desde una óptica totalmente diferente a la que se enseña desde la academia occidental (Vasco, 2002: 300-321).

La recuperación de tierras se puede entender como una forma acción colectiva que busca ejercer territorialidad sobre tierras que hicieron parte, primero, de los antiguos cacicazgos, y luego, de los resguardos que fueron robadas tanto por invasión como mediante compra fraudulenta⁴³. De hecho, lo que hace el CRIC es aplicar la ley 89/1890, ya que en ella se dice que las tierras de resguardo son imprescriptibles, es decir, que no se pueden vender ni comprar y en caso que se hayan vendido o comprado, esos negocios son nulos para la ley. Esta ley iba a servir mucho para reclamar los derechos de las parcialidades sobre las tierras que les habían sido arrebatadas (Gros, 1991: 232). De esta manera, los indígenas no se consideraban “invasores”, sino que estaban recuperando una tierra que era suya

⁴³Julio Hurtado, un indígena nasa de Caldon, Cauca, me explicó la siguiente historia: “En ese año, precisamente el año en que yo vine [1955], los blancos que decimos nosotros, llegaron al pueblo y conquistaron a los dirigentes del cabildo. Entonces el año siguiente lo que hicieron fue acabar con el cabildo y estos señores, las personas que estaban manejando el cabildo, se dejaron conquistar, no sé de qué manera fue, pero les dio por patrocinar para que el cabildo del pueblo se acabara. Decían los que iban allá que era para organizar el territorio, las tierras de los indígenas, porque la tierra no tenían escritura, había que organizar con linderos y con escrituras, y era verdad, en ese tiempo teníamos un documento que se llama adjudicación del cabildo. [...] En vista de eso unos que llegaron, unos ingenieros que llevaron los blancos, que eso había que organizarlo, que más tarde la tierra se perdía o que tal cosa, que eso lo organizaran, que hicieran parcelas, que tumbaran el monte para que hicieran potreros, que ellos necesitaban echar ganado para los potreros para que arrendaran, para los blancos del pueblo y que ellos pagaban el arriendo. Entonces la gente se fue ilusionando con esos comentarios de que ellos se iban a beneficiar, y atrás de eso hicieron la vuelta de comprar tierras. Entre esos pescaron a mi papá. Mi papá era un tinterillo del pueblo, él hablaba tres idiomas, hablaba el español muy bien, hablaba el guambiano y hablaba el paez, entonces toda la gente iban a allá que le iban a quitar la tierrita. En medio de todo eso mi papá de andar en el pueblo todos los días, él se dedicó al licor y la gente del pueblo lo fueron conquistando a punta de trago, le regalaban una media. Mi mamá tenía mucho café, eso se cogía una cantidad de café y ese café mi papá lo vendía, lo vendía durante el año, en trago, en cositas, llegaba la cosecha y no era sino coger y entregar ese café, y casi a todos los indígenas eran darle una libra de arroz, los fueron engañando totalmente. Después cuando fue sucediendo les dijeron que vendieran pedazos de tierra. Mi mamá tenía mucha tierra y mi papá empezó a vender pedazos, para comprar trago. De la venta de esos pedazos de tierra, llegó el problema con mi mamá, el problema en la casa [...]. Eso se volvió un problema porque mucha gente empezó a vender la tierra a los blancos, y esa tierra no valía nada, les daban 10 mil pesos, 20 mil pesos. Entonces se acabó el cabildo” (Julio Hurtado, 13/08/2009)

por derecho. Sobre estas tierras recuperadas se ejerce además el autogobierno, entregándolas a los cabildos recién creados, que será el organismo que las distribuya entre los miembros de la comunidad. Luís Carlos Castillo dice que la recuperación de tierras y el cabildo reconfigurado se corresponde con el concepto de “invención de la tradición” de Hobsbawm (Castillo, 2007:120), pero más bien estamos ante lo que podríamos llamar un giro decolonial, ya que el CRIC no pretende volver a un pasado remoto anterior a la Invasión Española, sino que lo que busca es reubicarse en el Estado Colombiano, es decir, que busca emanciparse de los arquetipos sobre él impuestos, no admitiendo su inferioridad con respecto al blanco, pero tampoco tomándolo como el modelo a imitar. Es decir, obligan al blanco, como diría Fanon (1973: 80), a reconocer la humanidad de estos indígenas, a mostrarse como sujetos creadores de epistemologías y formas de gobiernos.

A la creación del CRIC le sigue un proceso apresurado de conformación de estructuras organizativas regionales similares: el Consejo Regional Indígena del Vaupés en 1973, el Consejo Regional Indígena del Tolima en 1975, o la Organización Regional Emberá Waunana OREWA, en 1980 para la zona del Chocó, entre otras (Borrero, 2003: 48). También asesoran a otras comunidades, como el caso de Karmata Rua/Cristianía, en el Suroeste de Antioquia, en sus luchas. En esta comunidad en concreto, se inició un proceso para recuperar las tierras que un hacendado local había robado durante años a los indígenas, que finaliza con la ocupación de estas tierras por parte de los indígenas, con la entrega final de estas tierras por parte del estado en 1982. Es decir, la lucha del CRIC se convierte en un modelo que siguen muchas otras comunidades de etnias diferentes.

Esta lucha no estuvo ausente de persecuciones y asesinatos de líderes indígenas, así como de divisiones internas que se dieron a finales de los años 70. La principal escisión se dio después de la movilización conocida como Autoridades Tradicionales en Marcha, en noviembre de 1980, que agrupó a gobernadores no sólo del Cauca, sino también de Nariño. Esta marcha se dio cuando el presidente Turbay Ayala decreta la abolición de los resguardos y la persecución de los líderes indígenas acusándolos de insurgentes, y se pedía en ella el final de la represión y

el reconocimiento de las autoridades indígenas, aparte de buscar también la solidaridad con el pueblo colombiano, es decir, que no vieran a los indígenas como una amenaza. De ahí surge el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO), que, a diferencia del CRIC, no lucha por necesidades, sino por derechos, enfatizando más la dimensión cultural y la politización de la diferencia como fundamentos de la lucha indígena (Castillo, 2007: 149). Esta tendencia se forma a partir no sólo de líderes indígenas de varios pueblos, sino también por parte de intelectuales indígenas formados en la academia blanca, pero con conciencia indigenista. La división entre ambas tendencias se hizo más profunda cuando el CRIC hizo alianzas con el grupo insurgente M-19, lo cual agudizó las represiones del gobierno colombiano sobre los indígenas, algunos de los cuales formaron el Movimiento Armado Quintín Lame en 1984, que se desmovilizó en 1991. Este Movimiento Armado mantuvo siempre distancia con el resto de guerrillas no-indígenas de Colombia, y siempre tuvo la oposición en el CRIC del Movimiento de Autoridades, los cuales eran más proclives a estrategias negociadoras que de enfrentamiento con el Estado (Laurent, 2005: 99).

En los años 80, la lucha indígena se había extendido por varios lugares de Colombia como los ya mencionados departamentos de Antioquia y Nariño, así como el Tolima, la Sierra Nevada de Santa Marta o los Llanos Orientales. Llegados a este punto, se inician contactos entre las diferentes organizaciones indígenas del país para coordinar la lucha. En 1980 el CRIC promueve el primer Congreso Nacional Indígena, pero no es hasta el siguiente congreso, el 12 de octubre de 1982, en la localidad de Bosa, un municipio adyacente a Bogotá, cuando se decide la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que será la que coordinará a todas las diferentes organizaciones indígenas regionales de Colombia. Se define un programa de ocho puntos que incluye, entre otros, la defensa de la autonomía indígena y de sus territorios, recuperación de tierras usurpadas, control de los recursos naturales situados en tierras indígenas, impulso a las organizaciones económicas, educación bilingüe y bicultural, recuperación e impulso de la medicina tradicional indígena, programas de salud y cultura y aplicación de la legislación indígena favorable a su causa, es decir, la exigencia de la aplicación de la ley 89/1890, que regulaba las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas a partir de una perspectiva claramente

integracionista (Borrero, 2003: 48). El lema de la organización es “Unidad en la diversidad”, y la idea es que los diferentes pueblos indígenas actúen unidos para así ser más fuertes ante el Estado y ante las multinacionales que ya entonces empezaban a amenazar sus territorios. El concepto que les une es la Madre Tierra, tanto como necesidad para poder sobrevivir y por lo tanto pervivir como pueblos, como la noción identitaria fundamental que les separa de los demás colombianos. En el Segundo Congreso de la ONIC, celebrado otra vez en Bosa en 1986, las organizaciones indígenas que acuden son cerca de 40, aproximadamente el número de entidades que se mantienen hoy en día.

La creación de la ONIC coincide con el reconocimiento del resguardo de Karmata Rúa, como ya hemos visto, en Antioquia, departamento donde sólo había otros dos territorios indígenas organizados: la reserva del pueblo tule en Necoclí, y una concentración no reconocida por el Estado de embera-katíos en Dabeiba. El resto eran poblaciones dispersas por el departamento de los pueblos embera-chamí, embera-katío y embera-dóbida. En 1985, en Necoclí es cuando se reúnen estos diferentes pueblos (excepto el Zenú, que lo hará más tarde), y crean la Organización Indígena de Antioquia (OIA) con los mismos objetivos con los que se crearon el CRIC y la ONIC: unirse para ser fuertes y recuperar territorios, así como fortalecer la cultura propia para concientizarse de quienes son. Así pues, esta primera época está marcada por la elaboración del Plan de Etnodesarrollo, donde se empiezan a sentar las bases de las Cinco Políticas de la OIA, y alrededor de las cuales orbita el discurso de esta organización. El Plan de Etnodesarrollo queda listo en 1992, un año después de la nueva Constitución.

Pero a partir de 1990 hay un punto de quiebre tanto en Colombia como a nivel Internacional. En Colombia se inicia un proceso de cambio profundo estableciéndose negociaciones para la desmovilización de las diferentes guerrillas del país, y se crea una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), con el fin de redactar una nueva Constitución. La ANC se crea mediante un pacto entre los dos partidos tradicionales, el liberal y el conservador, junto con otras fuerzas políticas menores, representantes de las guerrillas desmovilizadas – la Alianza Democrática M-19 y Unión Patriótica (FARC) – así como una representación de los movimientos indígenas ONIC (Francisco Rojas Birry) y AICO (Lorenzo Muelas

Hurtado)⁴⁴. No hay ningún candidato que represente a las comunidades negras de Colombia, con lo que éstas se articulan como un *lobby* con constituyentes del Partido Liberal (Castillo, 2007: 263).

Este hecho viene precedido a nivel internacional por el fin de la Guerra Fría, y la redacción del consenso de Washington en 1989, momento en que se imponen sin ningún tipo de restricción las políticas económicas neoliberales en todo el planeta, acompañadas de políticas multiculturales que ponen el énfasis en el reconocimiento de las identidades antes que en la solución de las desigualdades socio-económicas, como ya hemos visto en el anterior apartado. En el mismo año de 1989, la OIT publica un su Convenio 169, tras un intenso debate, en el que se reconoce los derechos de los Pueblos Indígenas⁴⁵. Se decide, ante todo, que este término, el de "Pueblos Indígenas", es el más adecuado para definir a estas poblaciones, separando radicalmente a los indígenas de otras minorías. Se admite así por primera vez el derecho a una identidad, el reconocimiento a formas de expresión propias a través del carácter de "pueblo", y la necesidad de otorgar mayores grados de autonomía a los grupos sociales afectados (Bello, 2004: 83).

El Convenio 169 define a los indígenas al señalar el ámbito de su aplicación: les reconoce derecho a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas. Esta definición es completada por dos aportes básicos de este convenio: la autoidentificación y el derecho a tener un territorio donde puedan ejercerla. La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplica las disposiciones del convenio. En este sentido, según José Bengoa, el Convenio ha significado una ruptura en la manera de analizar los asuntos

⁴⁴ AICO o Autoridades Indígenas de Colombia es una refundación de AISO, que deja de ser un movimiento social indígena para convertirse en partido político.

⁴⁵Anteriormente en 1957 la OIT publicó el Convenio 107, de carácter paternalista y asimilacionista. Entre sus párrafos se puede encontrar textos que dicen que "... en diversos países independientes existen poblaciones indígenas y poblaciones tribuales y semitribuales que no se hallan integradas todavía en la colectividad nacional y cuya situación social, económica o cultural les impide beneficiarse plenamente de los derechos y las oportunidades de que disfrutaban los otros elementos de la población" (Bello, 2004: 82).

indígenas. La cuestión clave para determinar quién es indígena o no, es la conciencia de sí mismos que los propios grupos tienen (Bengoa, 2000: 278). Por otro lado, el "Territorio" indígena se define como "un conjunto de elementos entre los que se comprenderá, la tierra agrícola, los bosques, los paisajes, los ríos, lagunas, mar, el subsuelo, el aire, en fin, una concepción holística del hábitat humano" (Bengoa, 2000: 279). Esta visión optimista de José Bengoa es criticada por varios autores, sobre todo por el artículo 1.3 de este convenio que especifica que el reconocimiento como "pueblo", en el caso de los indígenas, no deberá interpretarse de la misma manera que se hace en derecho internacional, imponiendo una limitación para el ejercicio de la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas (Bello, 2004: 83). También el hecho de que la definición especifique que se considera indígena a aquellas poblaciones "descendientes" de los pueblos originarios precolombinos, y que además "conserven" las instituciones y costumbres de esa época, lo que hace es ocultar todo el proceso colonial que han sufrido estas poblaciones, las cuales en realidad nunca han sido definidas por sí mismas, ni tampoco lo son en este Convenio, ya que la subjetividad indígena parece seguir atada a las necesidades políticas y económicas de la sociedad dominante, donde su valor como población es directamente proporcional a su utilidad para manejar la naturaleza, antes a través de su transformación en campesinos, ahora como guardianes de la biodiversidad (Ariza, 2009: 240). Aún así, este Convenio obliga a muchos países a introducir reformas constitucionales y legales, y en el caso de Colombia, a iniciar un proceso constituyente que llevará a la creación de una nueva constitución en 1991.

El Tercer Congreso de la ONIC, celebrado en 1990, consignó la decisión irrevocable de que los pueblos indígenas participaran activamente en la ANC, ya que se tenían que constitucionalizar los derechos indígenas. Aunque se sabía que ese mero hecho no aseguraba necesariamente el respeto a sus demandas, por lo menos se trataba de un reconocimiento capital hacia la justicia de las mismas (Borrero, 2003: 70). El presidente César Gaviria aceptó la presencia de dos representantes indígenas en la ANC. Debido a los múltiples movimientos existentes, se hizo unas elecciones para elegir entre cinco listas presentadas. Las dos listas que lograron participación fueron las de Francisco Rojas Birry de la ONIC como la más votada, y la de Lorenzo Muelas Hurtado, de AICO. Casi todos

los puntos aprobados en ese congreso se recogieron en la Constitución, exceptuando los que reclamaban un nuevo modelo de desarrollo económico para el país donde se protegieran los recursos naturales, se limitara la inversión extranjera, se prohibieran los monopolios y se fomentara una economía solidaria, y la que reclamaba una participación mucho mayor de todos los sectores sociales en la toma de decisiones y control de las principales actividades del Estado (Borrero, 2003: 73). La cuestión no era tanto si se incluían los derechos dentro de la constitución, sino más bien cómo se iban a desarrollar, y allí es donde surgieron los problemas, ya que durante en la ANC no se pudo acabar de concretar cómo sería el ordenamiento territorial.

La nueva Carta Magna define a Colombia como un Estado pluriétnico y multicultural. Específicamente, el artículo 7 dice, *El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana*, y el artículo 70, *La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país*. Estos artículos son complementados con los artículos 18 y 19: *Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva*. En lo referente a los territorios indígenas, el artículo 286, que define la organización territorial del estado, dice *Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas*. Los artículos 63 y 329 son los que determinan que resguardos son de propiedad colectiva, inalienables e inembargables. El artículo 330 determina el gobierno de los territorios indígenas: *De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones:*

1. *Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios.*

2. *Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.*
3. *Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.*
4. *Percibir y distribuir sus recursos.*
5. *Velar por la preservación de los recursos naturales.*
6. *Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.*
7. *Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.*
8. *Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren, y*
9. *Las que les señalen la Constitución y la ley.*

Esta ley añade un párrafo que dice *La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.* El artículo 246 dice que *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. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.* En los planos lingüísticos y educativos, el artículo 10 dice que, si bien la lengua oficial de Colombia es el castellano, las lenguas y dialectos de los grupos étnicos también son oficiales en sus territorios, y que la enseñanza que se impartirá en esos territorios será bilingüe, mientras que el artículo 68 especifica que *las integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural.*

Por último, en lo referente a la participación política, la Constitución dice en su artículo 171 que el senado se constituirá por 100 miembros, más dos miembros adicionales elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas, y el artículo 176 que la Cámara de Representantes establecerá una circunscripción especial para los grupos étnicos, que posteriormente se estableció en 3 miembros de 166 que consta la Cámara (actualmente lo conforman dos miembros de AICO y uno de ASI).

En definitiva, la Constitución de 1991 reconoce los territorios indígenas y el derecho a que estos sean autogobernados por autoridades propias, las cuales pueden ejercer su propia justicia, además de reconocer el derecho a una educación propia adicional a la oficial del estado Colombiano, aparte de una participación política que en realidad es testimonial (Castillo, 2007: 267-270). Además reconoce los cabildos como parte integrante de la estructura político-administrativa del Estado, y no como una autoridad por fuera de este aparato. Eso cambió por completo la forma de entender los movimientos indígenas, como dice Luís Guillermo Vasco: de ser organizaciones que buscaban recuperar territorios, pasaron a ser instrumentos de control del Estado (Vasco, 2002: 122). Los indígenas dejan de ser considerados menores de edad, y son equiparados al resto de la ciudadanía colombiana en derechos, incluido el de votar y ser votados. Además, los resguardos reciben unas transferencias estatales, como cualquier alcaldía para que puedan elaborar sus propios planes de desarrollo, que las organizaciones indígenas llaman “Planes de Vida”. También son considerados como población especial, con lo que tienen derecho a una sanidad y educación gratuitas (tales servicios no son públicos en Colombia. Pero quien la potestad de conceder títulos de resguardo es el Ministerio del Interior. Para ello, la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior movilizó a equipos de antropólogos y abogados para determinar la “autenticidad” de las comunidades que solicitaban formar un resguardo, convirtiéndose en los jueces que decidían quién es y quién no es indígena (Vasco, 2002: 123).

En lo referente a la participación política, la Constitución da derecho a los indígenas a presentarse a las elecciones en las diferentes cámaras tanto estatales como departamentales, pero limitados a sólo tres escaños por cámara. Como en

Colombia el sistema electoral permite la elección directa de los candidatos, no habiendo listas cerradas, y estos escaños están destinados a personas indígenas, este candidato puede presentarse en representación del partido conservador o liberal, con lo que tales partidos se adueñarían de ese escaño. Para evitar eso, ya desde 1991 se crean partidos políticos indígenas, que básicamente son tres:

1. El Movimiento Indígena Colombiano (MIC) fue creado en 1993 tras la decisión de la ONIC de no volver a presentarse, al menos bajo estas siglas, en unas elecciones, como lo hicieron para el período 1991-1994, dejando a la ONIC como una organización sólo social. Los principales ejes de trabajo del MIC son: a) la defensa y protección de los recursos naturales, con especial énfasis en la protección de la Amazonía, la Orinoquía y las del litoral pacífico, zonas donde se concentra la mayor parte de los territorios indígenas; b) el desarrollo económico y social para mejorar la vida de todos los colombianos; c) la promoción de reales formas de participación en las decisiones políticas; d) la defensa de los derechos de las minorías, no sólo las étnicas, sino también de las minorías sociales y de las mujeres; e) la vigilancia sobre la explotación petrolera y minera, para orientar sus recursos hacia el desarrollo de las regiones y entidades territoriales marginadas (Peñaranda, 2009: 62-63). La organización del MIC se basó en la de la ONIC, y en sus primeros tiempos, la persona más visible de este movimiento fue Gabriel Muyuy.
2. La Alianza Social Indígena (ASI) se constituyó en junio de 1991 en una asamblea que se organizó en el municipio de Chaparral, en Tolima, donde estuvieron presentes miembros del recién desmovilizado Movimiento Armado Quintín Lame, así como líderes de organizaciones indígenas del Cauca, Tolima, Chocó y Antioquia. Todo y que nace de los movimientos indígenas, responde a una problemática más amplia, buscando unir diversos movimientos populares para buscar una alternativa de poder. Los rasgos distintivos de su proyecto político son a) la defensa de la diversidad étnica, social, política, cultural y regional; b) construir desde una base social una alternativa de poder popular, partiendo de la consideración de que el Estado no es homogéneo, y trabajando la democratización real de la sociedad desde

lo local; y c) contribuir a la conformación de un proyecto político alternativo (Peñaranda, 2009: 70). La organización de la ASI es descentralizada y otorga un alto grado de autonomía a los cuerpos regionales, siempre limitada por la ley de partidos. En Antioquia es el partido político indígena con más representación, siendo Eulalia Yagarí la candidata de este partido a la Asamblea Departamental de Antioquia. En el año 2010, de cara a las elecciones para el Senado y al Congreso de la nación, se decidió cambiar el nombre de la formación a Alianza Social Independiente (es decir, manteniendo las siglas), ya que se dio apoyo al candidato a la presidencia y ex alcalde de Medellín Sergio Fajardo. El hecho de convertirse en algo más que un movimiento de carácter indígena, hizo que el partido fuera fagocitado por la maquinaria electoral del candidato Fajardo.

3. Durante los años 80, las Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO) se desmarcaron de las políticas seguidas por el CRIC, sobre todo por las relaciones que algunos dirigentes de éste último con grupos insurgentes como el M19 el Movimiento Armado Quintín Lame, y fueron siempre más proclives a buscar una interlocución con el gobierno colombiano. Después de la primera marcha de Autoridades Indígenas de 1980, se realizaron otras dos, en 1987 y 1989, a la que acudieron líderes indígenas más allá del Sur-Occidente, con lo que pasaron a denominarse Autoridades Indígenas de Colombia (AICO), y ya con este nombre se presentaron en la ANC. Sus objetivos son: a) promover la organización e interrelación de los pueblos indígenas; b) apoyar la autonomía y formas propias de gobierno mediante la conformación de los territorios indígenas bajo su propia administración; c) buscar el respeto y protección de la diversidad étnica y cultural; d) buscar que la educación y justicia sean propias de cada pueblo indígena; e) promover la reconstrucción social y económica de las comunidades indígenas y minorías étnicas del país, y apoyar hasta donde sea posible el desarrollo de otros sectores marginados de la sociedad (Peñaranda, 2009: 91-92). En cuanto su organización, en AICO sólo tienen voz y voto los gobernadores de los cabildos indígenas pertenecientes al movimiento o sus delegados, pudiendo acudir otros miembros a sus asambleas con voz, pero

sin voto. Lorenzo Muelas fue su líder más destacado, llegando a ser senador de la república.

Cada uno de estos partidos tiene un nicho electoral consolidado: AICO en el sur del país, en el departamento de Nariño y el municipio de Silvia, Cauca, los cuales coinciden con el territorio de mayor presencia de indígenas pastos y guambianos; la ASI tiene dos tendencias, una en los departamentos de Antioquia y Chocó, y la otra en los municipios del Norte del Cauca y en el departamento de Tolima; por último, el MIC se ha consolidado en los territorios de selva, los departamentos de Vichada, Putamayo, Vaupés y Amazonas. Estos nichos están directamente ligados a la capacidad de liderazgo de los candidatos de las distintas corrientes (Peñarada, 2009: 49-50).

Tras la proclamación de la Constitución, vino la difícil tarea de ponerla en práctica. El asunto que más interesaba a las agrupaciones indígenas era la cuestión de cómo se iba a abordar el ordenamiento territorial. Para ello, el Estado Colombiano organiza la Comisión de Ordenamiento Territorial (COT) para diseñar la Ley de Ordenamiento Territorial. La COT está formada por varios miembros de partidos políticos y movimientos, entre los que están también Lorenzo Muelas y Rojas Birry, que buscarán la aprobación del concepto Entidad Territorial Indígena (ETI). Todo y el reconocimiento en la Constitución, la formación de territorios indígenas autónomos seguía generando el temor entre sectores de las élites políticas conservadoras de que se fracturara la unidad nacional. Además, aún existía el imaginario de que los indios eran incapaces de construir y administrar las ETI, como se dijo desde el Departamento Nacional de Planeación en 1992 (Castillo, 2007: 277-278).

Muelas y Rojas Birry sostienen en la COT que los territorios indígenas deben conformarse con los resguardos y los territorios tradicionales, fórmula que fue bloqueada en la ANC. De esta manera el territorio indígena debió definirse en la COT a partir de la existencia de los grupos humanos cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la sociedad mayoritaria, y que estén regidos por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial, tal como dice el artículo 1º del Convenio 169 de la OIT.

De esta manera, la relación entre territorio y cultura se convierte en fundamental.

Como dice Luís Carlos Castillo,

la Entidad Territorial Indígena es, entonces, el territorio autónomo de los indios en el cual sus lenguas son oficiales, en el que se puede aplicar su justicia consuetudinaria, enseñar con base en su cultura, administrar el territorio y recrear su identidad cultural. Los indígenas proponen tres tipos de ETI de acuerdo con la extensión del territorio y la población que lo habita. En primer lugar, áreas territoriales pequeñas con poca población y ligadas político-administrativamente a un municipio, una especie de corregimiento pero con autonomía, manejo presupuestal, gobierno propio y libertad para concertar con el municipio los procesos de desarrollo. Otra categoría definida por una mayor población, un territorio más extenso y ligado al Departamento. Sería una especie de municipio con autonomía administrativa y gobierno propio. Una tercera categoría de ETI caracterizada por grandes áreas territoriales y de población, que se asimilaría al Departamento, con divisiones internas a manera de corregimientos. Este tipo se conformaría en la Amazonía colombiana (Castillo, 2007: 279).

El Estado además debe garantizar la autonomía de las ETI, consistente en maneras de administración y gobierno, así como formas de jurisprudencia de acuerdo con la cultura de los pueblos indígenas. En este último aspecto, han habido problemas en determinar los límites de los usos y costumbres por un lado, y la justicia ordinaria por otro. Por ejemplo, el Estado no puede confiscar los bienes inmuebles de un indígena si este contrae una deuda. También está el hecho de que en muchas comunidades, según la falta que se cometa, se encierra a los infractores en calabozos, o bien se utiliza el castigo físico, como el propinar azotes en público o el uso del cepo, es decir, amarrar a la persona por el pie o la muñeca durante un determinado período de tiempo⁴⁶. Una sentencia de la Corte, la T254 de 1994, dictamina que si bien es justo que las comunidades indígenas reclamen su derecho colectivo a mantener su singularidad cultural, este derecho puede ser limitado cuando se afecte a un principio constitucional o a un derecho individual de alguno de los miembros de la comunidad, ya que los derechos individuales son de mayor jerarquía que el derecho colectivo a la diversidad (Borrero, 2003: 167).

Pero el avance de la economía neoliberal es un factor clave también en la evolución y aplicación de los derechos de los pueblos indígenas. Tanto desde las

⁴⁶Hay sentencias donde, después de que un indígena había interpuesto una denuncia en la justicia ordinaria por el uso del cepo por trato cruel e inhumano, el juez dictaminó que la pena corporal formaba parte de la tradición y que la misma comunidad considera este tipo de pena como valiosa (previo diagnóstico de un antropólogo, supongo). En definitiva, consideraba que el daño corporal que podía producir un cepo estaba lejos de ser “cruel e inhumano” (Borrero, 2003: 176).

instituciones económicas mundiales, como desde los Estados, creen ver en los derechos indígenas un “freno al desarrollo” y un impedimento a la implantación del capitalismo. La alusión a los derechos colectivos, en contraposición al derecho privado e individual, es permanente en las disputas por los recursos naturales en los territorios indígenas (Bello, 2004: 84). Es en este sentido que en marzo de 1995 se presentó por parte del gobierno colombiano un nuevo proyecto de ley geopolítica (la Ley 191/95), que subedita las ETI a los intereses nacionales. El episodio que tuvo lugar entre la empresa Ecopetrol y el pueblo U'wa es un buen ejemplo. En 1992 esa empresa petrolera firmó un contrato con el gobierno colombiano que incluía el territorio U'wa, pero éstos se negaron a pactar con la empresa. La Corte Constitucional colombiana falló a favor de Ecopetrol en un primer momento, argumentando que si bien el Estado debe reconocer los derechos indígenas, éstos debían ser flexibles y entender que el bienestar de la nación está por encima de sus intereses particulares. Finalmente los U'wa acudieron a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y en el año 2000 se firmó un nuevo contrato con la empresa petrolera que dejaba fuera de él a los territorios indígenas (Sánchez Botero, 2006). En este caso, la victoria fue de la comunidad indígena, cosa que no siempre ha sido así. Pero el simple hecho de tener que negociar cuestiones que la Constitución de 1991 defiende explícitamente demuestra las pocas garantías que ofrece la Carta Magna.

Actualmente, el 28% del territorio colombiano es reconocido como territorio de resguardos, con un total de 34 millones de hectáreas. Entre los años 1978 y 1989, antes de la convocatoria de la ANC, se titularon 220 resguardos con un total de 24,8 millones de hectáreas, perteneciendo la mayor parte de esta extensión a la selva húmeda tropical (es decir, zonas no aptas para la agricultura), sobre todo en el Putumayo, Amazonas y Vaupés (Amazonía colombiana). En el período post-constituyente (1990-2005) se crean 490 nuevos resguardos, pero con un área de 9,2 millones de hectáreas (Castillo, 2007: 282-283). Es decir, que se tituló mucho más territorio indígena antes de la Constitución de 1991, la cual, junto a las políticas neoliberales, ha supuesto más bien un freno a los movimientos indígenas que nacieron en la década de los 70. A partir de que el Estado colombiano concede unos recursos económicos y autonomía, muchas veces en territorios que no pueden abastecer las necesidades de sus pobladores, la tarea principal de las

organizaciones indígenas se centra en organizar los diferentes cabildos y en gestionar las ayudas del Estado y las que vienen de las agencias de cooperación internacional. Las disputas con el Estado que incumple la Constitución, y con las grandes multinacionales, así como con los actores armados del conflicto colombiano, ha hecho que el ímpetu de los 70 en recuperar tierras y autoorganizarse haya decaído en los últimos años, exceptuando el departamento del Cauca, donde el movimiento indígena sigue siendo fuerte, como demostraron en la gran marcha que protagonizaron en el año 2008, en la que caminaron desde el Cauca hasta Bogotá. También hay que tener en cuenta los conflictos internos existentes en estas comunidades: la disputas provocadas por la escasez de tierra en resguardos donde la población crece, así como las provocadas por el control de los recursos económicos que les da el Estado – que hace además que estas comunidades tengan una dependencia muy peligrosa de la administración –, ha provocado en muchos resguardos un ambiente de tensión tal que mucha gente acaba abandonándolo para irse a otro lugar, como puede ser la ciudad, a buscar, a priori, una vida mejor.

En definitiva, se puede decir que los indígenas se dieron de bruces, otra vez, contra el orden social y político del sistema-mundo moderno/colonial. El Estado colombiano, como cualquier otro Estado del mundo, es incapaz de realizar un ordenamiento territorial intercultural, ya que el orden geopolítico viene dictaminado por la distinción jerárquica centro-periferia, como dijeron ya Raúl Prebisch e Immanuel Wallerstein (2005). Además, la jerarquización de los Derechos Humanos en distintas “generaciones”, hace que desde el multiculturalismo neoliberal se priorice los intereses económicos de las grandes multinacionales por encima de los derechos colectivos o étnicos, con lo que en realidad el “Estado Pluricultural” Colombiano no ha significado un giro decolonial, sino más bien una nueva versión de la colonialidad del poder, la cual ahora defiende la diferencia cultural – en vez de discriminarla o incluso patologizarla – pero deja intactas las relaciones de dominio y explotación en las que se basa el sistema-mundo capitalista.

En el siguiente capítulo pasaremos a ver cómo el multiculturalismo neoliberal, que en Colombia se plasma en la Constitución de 1991, no supone – al igual que

el cristianismo en el siglo XVI, y la ilustración en el XIX – una "liberación" del indígena, sino más bien un sometimiento. En definitiva, estamos ante otro discurso hegemónico que lo que hace es perpetuar la colonialidad del poder inaugurada en 1492.

3.3.3. La identidad indígena en el discurso del multiculturalismo neoliberal

En los últimos 25 años, el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas ha avanzado enormemente a nivel internacional, creándose visiones muy optimistas de este proceso. José Bengoa dice que esta adquisición de derechos por parte de los indígenas es como una Conquista, pero al revés, y que se está produciendo una "reinención" de la cuestión indígena por parte de los propios dirigentes de este movimiento:

Al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no sólo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras. Los indígenas han cuestionado las bases del Estado Republicano Latinoamericano, construido sobre la idea (artificial) de “un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado” (Bengoa, 2000: 27).

En el anterior capítulo hemos visto que eso no ha sido así, y que tras la adquisición de derechos en realidad se oculta la colonialidad del poder al describir a los indígenas como los vencedores de la multiculturalidad, Pero en este discurso el indígena vuelve a verse definido por una serie de características que en realidad han sido construidas desde la epistemología occidental. Bengoa expone esas características en cinco puntos que son. 1) el «reconocimiento» como cuestión fundamental; 2) una identidad cultural reinventada, esto es, que se realiza una «lectura urbana» de la tradición indígena por los propios indígenas; 3) la «ecoetnicidad», que se acopla al discurso ecologista internacional, y define al indígena como el «guardián de la naturaleza»; 4) el discurso del panindigenismo cultural, que quiere decir que grupos étnicos de diversas localidades y países comienzan a exponer un discurso marcado por elementos comunes; y 5) la reclamación de la autonomía y derechos civiles indígenas. Seguidamente voy a desarrollar cada uno de estos puntos, pero con algunas variaciones: los puntos 1) y 5) los considero uno solo, porque la forma de reconocer al indígena es a través de

la otorgación de derechos, y añado dos más que Bengoa no observa: la relación de los indígenas con el Estado, que no es tan bucólica como lo plantea este autor, y la cuestión de la identidad como mercancía, que es una de las características fundamentales del neoliberalismo, olvidada cuando se habla de multiculturalidad.

Reconocimiento de los derechos indígenas

Uno de los objetivos fundamentales de los movimientos indígenas ha sido el reconocimiento de que los indígenas tienen derechos, pero unos derechos específicos, diferentes a la del resto de la sociedad eurocentrada. Esa es la característica que Taylor identifica diferente al reconocimiento universal liberal que parte del principio de “Tratad a todos los seres libres e iguales”. Esa diferencia es la visión particularista, que defiende que se ha de reconocer las especificidades de las ciudadanía étnicas, pero con tres condiciones: 1) se deben proteger los derechos básicos de todos los ciudadanos, incluyendo la libertad de expresión, de pensamiento, de religión y de asociación; 2) nadie será manipulado para, ni obligado a, aceptar los valores culturales que represente las instituciones públicas; y 3) los funcionarios e instituciones públicas encargados de realizar las elecciones culturales también serán democráticamente responsables, no sólo en principio, sino también en la práctica (Taylor, 1991: 24).

Axel Honneth (1997) trabaja el concepto de reconocimiento, y lo divide en tres niveles: el reconocimiento de dos personas a través del amor, el reconocimiento jurídico, y el reconocimiento entendido como solidaridad a través de la valoración social. Aquí nos interesa los dos últimos, que son el reconocimiento jurídico y la valoración social. Básicamente, los pueblos indígenas han conseguido a partir de los años 90 un reconocimiento jurídico, es decir, se les han concedido desde el Estado una serie de derechos. Es decir, podemos hablar de que el reconocimiento del Estado y de las instituciones internacionales ha sido más bien de "tolerancia", de que aceptan la diferencia de los indígenas, siempre y cuando no sean una amenaza para el funcionamiento del sistema-mundo moderno/colonial. De hecho, el mismo concepto de "reconocimiento", y es algo que no tienen en cuenta ni Bengoa ni Honneth, es en sí una práctica colonialista. La dinámica de la petición de reconocimiento parte de la idea que las instituciones creadas para mantener el sistema-mundo moderno/colonial – el mercado para el control económico, el

Estado para el control político, la Academia para el control de la epistemología y la familia nuclear para el control de la sexualidad/género – son innegociables. Cualquier petición que signifique poner en cuestión cualquiera de estas instituciones, o los discursos hegemónicos que sustentan la Modernidad, no es tomada en cuenta. Es decir, que el reconocimiento no depende de la acción de los subalternos, como dice Bengoa, sino de la benevolencia de aquellos que dominan las instituciones que producen y reproducen la colonialidad del poder. En definitiva, el hecho de que el Estado (o las instituciones internacionales del tipo FMI, Banco Mundial o la ONU), reconozca los derechos de los pueblos indígenas, no es más que una práctica que reproduce la diferencia colonial: no está en las manos de los pueblos indígena su propio futuro, sino en las decisiones de las clases dirigentes que reproducen la colonialidad el poder para poder seguir manteniendo su posición de superioridad.

¿Qué piden los movimientos indígenas para que se les conceda este reconocimiento? Básicamente reivindican tres derechos fundamentales: el territorio, la autonomía y la cultura. La recuperación de territorios ocupa un lugar primordial en las reivindicaciones políticas de los movimientos indígenas. Pero más que reclamar un territorio, reclaman territorialidad, que va más allá de la simple propiedad de la tierra y sus recursos, y se extiende a la ancestralidad y el derecho consuetudinario. La propiedad abarca no sólo la tierra, el agua, el subsuelo y la masa forestal, sino también unas formas determinadas de acceso a estos recursos en que la propiedad es colectiva e indivisible, y de ahí se derivan formas de autonomía y de organización política que difícilmente reconocen los Estados (Laviña, 2008: 9). La demanda de autonomía no es sólo para poder administrar estos territorios (recordemos que la Ley 89/1890 concedía resguardos a los indígenas, pero éstos eran administrados por congregaciones religiosas), sino que se pide también que el indígena sea reconocido como sujeto de derecho, unos especiales, lo que significa un reconocimiento formal de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, en contra de la política de homogeneización llevada a cabo hasta entonces. El Estado está obligado a proteger la diversidad cultural con un énfasis en la asignación, protección y ampliación de territorios (Cairo, Jaramillo, 2003: 17). Las demandas culturales están lideradas por la creación de escuelas biculturales para que los indígenas no sean discriminados en

este aspecto en la sociedad mayoritaria, pero que a la vez puedan preservar su lengua y “cultura”. La escuela es un derecho y una necesidad para no quedar marginados, pero a la vez es signo de identidad y parte de un proyecto político que reivindica la diferencia con respecto a la sociedad eurocentrada.

El reconocimiento jurídico ha supuesto un cambio en la forma de lucha de la mayoría de estos pueblos, ya que en el pasado, cuando un grupo étnico quería reclamar un derecho, lo hacía mediante mecanismos políticos, como marchas u ocupaciones. Hoy en día aún se siguen utilizando, pero cuando se ha perdido la “guerra jurídica”, que es previa al movimiento político, y que hace que los indígenas crean en el fetichismo de la ley. La ley se presenta como una herramienta para adquirir poder, aunque muy a menudo suceda exactamente lo contrario (Comaroff, 2011: 96).

Así pues, los discursos sobre la autonomía indígena, los derechos civiles y la defensa de la identidad se han convertido en la “bandera de lucha” de los movimientos indígenas. Pero, contradictoriamente, tales reivindicaciones son lideradas mayoritariamente por personas educadas en las escuelas de los blancos, en muchos casos escuelas religiosas, y que han estudiado en la universidad. De hecho, la nueva élite indígena ocupa una posición dirigente más por los conocimientos adquiridos en la escuela o la universidad, que por el manejo de su cultura tradicional, que la consideran no apta para construir la organización. Es gracias a esa educación occidental que a estos líderes les es posible cumplir con su acción de mediación entre las comunidades indígenas y la sociedad dominante, con lo que en realidad es un agente de la modernización y de la integración (Gros, 2000: 76).

En los últimos 20 años ha cambiado la perspectiva de las demandas indígenas. Si bien antes de estar reconocidos tanto a nivel estatal como internacional, los indígenas demandaban ante todo territorio y autonomía para gestionar sus recursos. Hoy en día se pone más énfasis en el reconocimiento de la identidad y en preservar la cultura, todo y que la demanda de tierras no ha desaparecido, pero sí que ha pasado a un segundo término. De esta manera, los indígenas asumen el discurso neoliberal, escondiendo las demandas socio-económicas bajo la defensa del multiculturalismo ya que, todo y que sí es verdad que han sido titulados una

gran cantidad de territorios a los indígenas, éstos son insuficientes (resguardos pequeños y desperdigados), o bien son territorios selváticos, con lo que los indígenas siguen siendo una población mayoritariamente pobre.

No en todos los lugares la situación es esa. En Chiapas, el movimiento zapatista sitúa el territorio y la autonomía en el centro de sus demandas, y de sus prácticas. A diferencia de otros movimientos indianistas que había en la región, que reclamaban la defensa del territorio y los derechos, los zapatistas se preparaban para una revolución armada, y ocupaban territorios. Además los zapatistas basaron su éxito en una política inclusivista, es decir, podían formar parte del movimiento gente no-indígena, siempre y cuando respetara las líneas políticas, estrategia que las organizaciones indigenistas “clásicas” no llevaron a cabo, por temor a “perder” identidad, y por lo tanto el reconocimiento del Estado y organizaciones internacionales. Como dice Xoxhitl Leyva, hay un excesivo énfasis por el rescate de las culturas, tradiciones y costumbres, que ha llegado incluso al punto de discriminar a los indígenas que viven en la ciudad, por ejemplo (Leyva, 2005: 299). Hacer sinónimos lo étnico con lo indígena no es casualidad, y responde a la dinámica de la colonialidad del poder, con lo que la demanda del reconocimiento de los derechos, en realidad no trasciende la colonialidad, sino que reproduce la diferencia colonial. El movimiento zapatista sí que ha realizado un giro decolonial en este sentido, ya que, si bien parten del indigenismo y la memoria de la colonialidad, se construyen de manera diferente, ya que no quieren ser los indígenas que determine el Estado mexicano, sino ser lo que ellos construyan a partir de sus prácticas, sin buscar el reconocimiento de nadie.

Identidad cultural reinventada

Otra de las características de la concepción del indígena en el mundo multicultural es que se realiza una “lectura urbana” o eurocentrada de la tradición indígena por los propios actores étnicos. Se reinventan ritos y ceremonias y se construye una “cultura indígena de performance”, de superposiciones de trozos diferentes y de combinación de fuentes muy diversas. Muchos de los elementos que constituyen esta cultura pertenecen al pasado, pero también es verdad que esos elementos constituyen una “idealización del pasado”. Hay que decir, como subraya Bengoa,

que afirmar que las culturas indígenas son una reconstrucción o reinención, no quiere decir que sea falsa, ya que toda cultura se reconstruye y se reinventa constantemente (Bengoa, 2000:133).

Por ese motivo, en los últimos años se están generando procesos de etnogénesis. En el IV Congreso Indígena Nacional, celebrado de Natagaima, Tolima, en el año 1993, hubo un hecho destacable: el anuncio de la resurrección de los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Unos meses más tarde, en Valledupar, se anunció solemnemente que los kankuamo serían la cuarta etnia de la Sierra Nevada, al lado de sus primos los arhuaco, los kogi y los wiwa. Los especialistas habían dado a este grupo como aculturado y mestizado, de hecho, Reichel-Dolmatoff dijo de ellos que era una población que había adoptado el cristianismo tiempo atrás, y que habían abandonado cualquier elemento diferenciador, como el vestido, la lengua o el poporo, para que no los tomaran como “indios atrasados” (Gros, 2000: 60). Pero tras la Constitución de 1991, que permite crear entidades territoriales indígenas, y el Convenio 169 de la OIT, que dice que los pueblos indígenas tienen derecho a autoadscribirse como tales, deciden “recuperar” ese pasado, y reivindicarse como indígenas. Así pues, con etnogénesis se entiende la emergencia de nuevas identidades, así como la reinención de etnias ya conocidas, etnias “resucitadas” cuya relación con el pasado proviene en parte de la memoria y en parte de la literatura existente sobre el grupo (Bartolomé, 2006: 211). Es un proceso sumamente complejo y no se presta a una interpretación unívoca, ya que el dinamismo es inherente a las estructuras sociales puesto que éstas no actúan sobre agentes pasivos, sino sobre sujetos activos capaces de modificarlas de acuerdo con sus intereses contextuales (Bartolomé, 2006: 219).

El discurso de la identidad cultural tiene un carácter altamente performativo, es decir, exige al indígena que demuestre públicamente su filiación identitaria. El discurso étnico se construye sobre diferencias y oposiciones con relación a un “otro”, en este caso el blanco, que se sitúa como el modelo de la Modernidad. De esta manera se objetiviza la cultura (como cultura de “los indígenas”, o como cultura de tal etnia en particular), y se reduce a unos pocos ítems escogidos o contruidos por su virtud de crear identidad, visibilidad y consenso dentro del

grupo. Para las organizaciones indígenas es una necesidad de la lucha misma (Gros, 2000: 111).

Ecoetnicidad y ecogubernamentalidad

Uno de los ejes del discurso indígena latinoamericano ha consistido en acoplarse al discurso ecologista internacional. Sí que es cierto que las epistemologías no-illustradas, como el Sumak Kawsay, tienen una relación diferente entre ser humano y naturaleza, entre otras cosas porque no hay separación entre ambas entidades. La cuestión es que este discurso “econativo” no se utiliza para cambiar las conciencias de quienes entienden la Madre Tierra como un objeto susceptible de ser explotado, ni las relaciones de dominio y explotación que caracterizan el sistema-mundo moderno/colonial. Es un discurso más bien recreado en función de establecer una alianza con los sectores más postmodernos de la demanda social, provocando una fuerte “empatía cultural” con ellos. Estamos ante otro “reconocimiento”, el de la idea de que el indígena es un ser relacionado con la naturaleza, el “último guardián de las selvas”, como si la Madre Tierra fuera una pieza de museo. El indígena “auténtico” ha de hacer esa función, con lo que si, por ejemplo, un indígena o un grupo de indígenas deciden, o son obligados, a vivir en la ciudad, son considerados, incluso por algunas organizaciones indigenistas, como traidores a su identidad.

Astrid Ulloa dice que si bien, los últimos 500 años los indígenas han sido estereotipados como salvajes, brujos o menores de edad, en las últimas décadas han sido reconocidos como sujetos de derecho, y son considerados por la comunidad académica y el público en general como nativos ecológicos, protegiendo el medio ambiente y dando esperanzas para evitar la crisis ambiental y del desarrollo (Ulloa, 2007: 287).

Para analizar la relación entre indígenas y medio ambiente, Ulloa parte de la noción de gubernamentalidad de Foucault⁴⁷, hasta transformarla en ecogubernamentalidad, es decir,

⁴⁷La gubernamentalidad, según Foucault, son todas las prácticas y técnicas de dominación dirigidas a los actores sociales para que se comporten de una manera particular y hacia fines específicos, confluyendo dentro de este concepto tanto las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros como las técnicas de sí mismo (Foucault, 1999c: 445).

todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros). En esta ecogubernamentalidad, las organizaciones ambientales (gubernamentales y ONG), los actores sociales (incluidos los pueblos indígenas y sus políticas culturales y ambientales), los ambientalistas y las comunidades científicas, entre otros, son agentes en el proceso de regular y dirigir las acciones sociales de acuerdo con lógicas y discursos que contribuyen al desarrollo de una concepción emergente de una gobernabilidad ambiental global. Sin embargo, lo anterior implica negociaciones y conflictos, al igual que acuerdos (Ulloa, 2007: 289-290).

Esta ecogubernamentalidad construye políticas, discursos y prácticas, tanto a nivel nacional como internacional, que introducen a los pueblos indígenas en un nuevo circuito económico de producción y consumo verde (Ulloa, 2007: 290). Dentro de esta mentalidad los indígenas, sus conocimientos y prácticas comienzan a ser reconocidos dentro de los discursos nacionales y transnacionales.

Las luchas indígenas en torno a lo ambiental y sus identidades ecológicas han sido estratégicas para los pueblos indígenas por la visibilidad y apoyos que han recibido a nivel internacional. Muchas ONGs ambientalistas han sido influenciadas por las concepciones indígenas sobre la naturaleza, de la misma manera que varias de estas ONGs han intercedido muchas veces en favor de comunidades indígenas amenazadas por alguna empresa multinacional (Ulloa, 2007: 306-307). Esta actitud de las ONGs se asemeja bastante a la que tenía Bartolomé de Las Casas, el cual amaba a los indios, pero lo hacía en tanto en cuanto eran seres susceptibles de ser evangelizados, es decir, porque les servía para un fin, que era la cristianización, el discurso hegemónico del sistema-mundo moderno/colonial del siglo XVI. En el siglo XXI, el discurso hegemónico sobre los indígenas es el ambientalista, y estas ONGs y organismos internacionales se dedican a proteger a los indios precisamente porque les sirve para sus fines. Para ello, los indígenas deben ser libres y autónomos para negociar sus territorios,

recursos y conocimientos, que ahora son vistos como útiles para los mercados verdes, reforzando así las políticas neoliberales (Ulloa, 2007: 311).

La naturaleza se ha vuelto una mercancía global, y las prácticas indígenas son necesarias para este nuevo “eco-mercado” libre. En la tradición occidental, la “naturaleza” está separada de la “cultura”: la “cultura” se consolidó como la esfera de las creaciones del “ser humano”, mientras que la “natura” pasó a ser el dominio pasivo sobre el cual los “seres humanos” ejercen su dominio. La naturaleza que había de ser explotada se ubicó, fundamentalmente, en las regiones colonizadas del planeta mientras que la explotación de la naturaleza se hizo en nombre de la Revolución Industrial, ubicada en las regiones colonizadoras del planeta (Mignolo, 2003: 42). Mientras, en las sociedades occidentales, se utilizan diferentes canales – zoológicos, zonas de ecoturismo, documentales de televisión – que marcan la diferencia entre lo humano y lo animal, en las diversas epistemologías indígenas, los límites entre los humanos y animales son difusos (Ulloa, 2002: 14).

La cuestión es que al indígena no se le separa de esta “naturaleza”, forma parte de ella, y ahora pasa a ser su guardián, pero no su “dueño”, ya que en realidad los recursos de la biodiversidad del planeta pertenecen a la humanidad, y los indígenas están obligados a compartirlos. De esta manera, las representaciones de los indígenas como protectores de la naturaleza alimentan los imaginarios occidentales del “buen salvaje”, que vive en comunión y armonía con la Madre Tierra, presentándolos como una esperanza para las personas del Primer Mundo desencantadas con la Modernidad. Sin embargo, esta noción de armonía responde más a un ideal occidental de un Edén perdido y prístino que a las cosmovisiones indígenas, las cuales siguen ignoradas. Esto implica una naturaleza que escapa al orden cultural y por tanto, el nativo ecológico se torna parte integral de esta naturaleza ideal, situándolos otra vez como los “silvestres”, en oposición a la gente de las sociedades industriales. Esto a su vez implica también la intervención externa de un conocimiento experto (antropólogos, ambientalistas, biólogos, etc.) para proteger a los indígenas de la destrucción y la extinción, con lo que son situados desde la epistemología occidental otra vez a la par de la Naturaleza, ya no para dominarlos, someterlos y “civilizarlos”, sino para conservarlos como una

especie biológica más, aunque con la tarea histórica de salvar el planeta Tierra manteniendo y perpetuando sistemas tradicionales ecológicos ideales bajo una visión romántica del *nativo ecológico* (Ulloa, 2007: 314). Un ejemplo de esto lo tenemos en la Venezuela pre-bolivariana, donde la legislaciones que se realizaron para la protección de la biosfera amazónica durante los años 80 iban acompañadas de la protección de los pueblos indígenas, ya que eran ellos los “encargados” de preservar los recursos naturales del país, pero sin darles titulaciones de tierras, es decir, que los pueblos indígenas de la Amazonía venezolana no eran libres para gestionar su territorio, sino que debían hacerlo de la forma que el Estado predeterminaba para los parques naturales: primero, que la población allí establecida tuviera una antigüedad de más de 50 años – la ley es del año 1992 –, y que las formas de uso de la tierra fueran compatibles con los fines del parque, es decir, la preservación de la biosfera y los recursos naturales (Scholz, 1998).

Este discurso tiene unos efectos muy perversos sobre los indígenas, ya que los condenan a una pobreza estructural, pobreza que ha aumentado desde los años 90 (Hall, Patrinos, 2006), es decir, desde que está en vigencia el discurso ambientalista-neoliberal. En general, los indígenas son la población que tiene menores ingresos en América Latina. El reclamo de autonomía sobre sus territorios podría parecer que fuera una solución para esta situación, pero como vemos si se les concede un territorio y se les da autonomía es para preservarlo sin apenas cambios. Así pues, esta pobreza está relacionada específicamente con la existencia de diferencias culturales entre los grupos dominantes y dominados. Cuando los grupos dominantes imponen su cultura (basada en el capitalismo de mercado) y destruyen aspectos de la cultura indígena (acceso a la tierra, lengua, tradiciones, hábitos, etc.), la pobreza tiende a incrementarse (Cimadamore *et alii*, 2006: 29). Un ejemplo de este control que se hace sobre los indígenas para que sean econativos, es decir, de la ecogubernamentalidad, lo tenemos en la relación que mantuvieron los Kayapó (y otros grupos de indígenas amazónicos) con el movimiento ambientalista internacional. A principios de los noventa, esta etnia se hizo famosa en el mundo gracias a las campañas de las ONGs, la Conferencia de Río de 1992, y la gira que hicieron con Sting, en la cual había un momento en sus conciertos que interpretaban un baile típico. Los Kayapó se convirtieron en un fenómeno mediático mundial. Eran presentados como los “salvadores del

planeta”, acrecentando el estereotipo del *buen salvaje ecológico*, que sólo existía en la mente de los ecologistas. En 1993 trascendió a la opinión pública que los Kayapó estaban vendiendo madera de sus territorios. Muchos ambientalistas se sintieron defraudados y engañados. Pero en realidad la culpa fue de las falsas expectativas sobre las necesidades reales y las aspiraciones del *buen salvaje* que ellos mismos se habían creado. Para los conservacionistas, el objetivo indiscutible de la campaña era defender la selva tropical, en tanto *pulmón de la humanidad*, como espacio natural protegido, tratando de limitar o suprimir cualquier actividad extractiva o comercial; para los Kayapó, en cambio, lo que verdaderamente estaba en juego era la autodeterminación de su pueblo y la soberanía sobre su territorio, incluyendo la capacidad para decidir y controlar el uso más conveniente de sus recursos naturales y la eventual comercialización de parte de ellos (Viola, 2000: 30-31).

Panindigenismo cultural

Las diversas comunidades indígenas de todo el mundo han establecido relaciones formando redes de comunicación, y trascendiendo las fronteras nacionales para reafirmar una identidad pan-indígena. Estas redes utilizan las nuevas tecnologías de comunicación como estrategias que permiten unas dinámicas más ágiles de interacción y respuestas casi inmediatas de los miembros de los grupos étnicos alrededor del mundo (Ulloa, 2007: 308). De esta manera se ha creado un discurso panindigenista donde los grupos étnicos de diversas localidades y países empiezan a tener un vocabulario común, con términos como derechos indígenas, autonomía indígena, control político, control cultural, sociedades multiculturales, educación bilingüe, derechos territoriales, patrimonio cultural, etc. Estas son algunas de las palabras que se escuchan cotidianamente en los discursos indígenas de todos los países latinoamericanos (Bengoa, 2000: 139). Es decir, que para ser indígenas, han de dominar tal vocabulario, y éste es común a todos los pueblos nativos, de ahí que se necesiten indígenas letrados para que puedan llevar este discurso a las comunidades. Estamos ante la misma visión globalizante que tuvieron los españoles en el siglo XVI cuando iniciaron la invasión del Nuevo Mundo. En realidad no se reconoce la identidad de estas personas desde un plano de igualdad,

sino que se les impone una identidad precreada y construida como el negativo de la Modernidad.

Desde esta visión panindigenista es donde se redactan los planes de desarrollo y las guías para la evaluación de proyectos que se elaboran desde la ONU y otras agencias internacionales. El Fondo de Desarrollo Indígena para América Latina y el Caribe redactó una serie de guías en 1998, que fueron:

1. En relación a los aspectos económicos se sugiere la evaluación de: a) planes y programas de desarrollo, b) mecanismos de financiación, c) capacidad de autogestión, d) fortalecimiento de las economías indígenas, e) autosostenibilidad, f) impacto ambiental, g) preservación y aprovechamiento de los recursos naturales, h) procesos y mecanismos de fiscalización y administración, i) estructuras administrativas y de control.
2. En relación a los aspectos sociales se sugiere la evaluación de: a) dotación de infraestructura comunal y servicios básicos, b) autosuficiencia alimentaria, c) estructura comunitaria y organizacional, d) acceso y dotación de medios de comunicación, e) funcionamiento de asambleas comunitarias, f) salud indígena, g) protección, respeto y garantías para la seguridad de los Pueblos Indios, h) administración de justicia de acuerdo a los sistemas normativos tradicionales y propios de los Pueblos Indios.
3. En relación al aspecto cultural se sugiere la evaluación de: a) la recuperación, fortalecimiento y desarrollo de las culturas indígenas, b) fortalecimiento de la identidad cultural, c) educación indígena, intercultural, bilingüe y universal, d) recuperación y fortalecimiento de las lenguas indígenas, e) recuperación y fortalecimiento de la cosmovisión indígena, f) recuperación y fortalecimiento de la espiritualidad indígena, g) propiedad intelectual de conocimientos, saberes y experiencias indígenas, h) tradiciones ancestrales, i) conocimientos indígenas y originales, j) reconocimiento de zonas y centros sagrados, k) patrimonio cultural, l) defensa y reconocimiento legal de nuestros territorios, m) defensa, protección, aprovechamiento y manejo de los recursos naturales (Bengoa, 2000: 141-142).

Como se puede ver es un lenguaje cargado de contenidos jurídico-antropológicos y muy lejano al idioma indígena tradicional, con lo que, como expliqué cuando hablaba del reconocimiento, es necesario el adiestramiento de algunos indígenas, que vayan a la universidad, para que aprendan este tipo de administración "indígena". Se crea pues, una idea de indígena genérico, un sujeto inexistente, según Miguel Alberto Bartolomé, ya que no es pertinente caracterizar la diferencia con un término artificial y homogeneizante para describir una realidad tan heterogénea como la de los pueblos nativos de América (Bartolomé, 2006: 36).

Los indígenas vs. el Estado/Agencias Internacionales

En esta nueva etapa de multiculturalismo-neoliberal en el sistema-mundo moderno/colonial, la relación de los indígenas con el Estado cambia profundamente: se rompe con el modelo asimilacionista y hay nuevas normas destinadas a regular la aplicación del reconocimiento de la diversidad a través del derecho positivo. Se han multiplicado los dispositivos legales e instituciones referentes a los derechos culturales (etnoeducación), jurídicos (aceptación derecho consuetudinario, con ciertas restricciones), territoriales (delimitación de territorios) y políticos (aceptación de formas de autonomías). Un Estado interesado en la aplicación de políticas de este tipo necesita de un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención. ¿Cómo encontrarlo? Participando en su construcción a través de la reforma de su derecho positivo y de su aparato administrativo, de la aplicación de una política de discriminación positiva en educación, salud o territorios con la ayuda de un sinnúmero de instituciones especializadas, de programas *ad hoc* (como concursos, foros, eventos, museos, etc.), así como trabajando en la formación de un cuerpo de funcionarios especializados y poco abierto a profesionales indígenas. Parafraseando a Bourdieu, podríamos decir que bajo la apariencia de reconocer la comunidad indígena y su autonomía, el Estado la produce y la reproduce, instituyéndola y legitimando así una frontera étnica que se obliga a proteger (Gros, 2000: 104-105).

El Estado queda favorecido por la naturaleza de la movilización indígena, por un lado, ya que una de las demandas en la mayor parte de estos movimientos – hay excepciones, como la que hemos visto en Chiapas –, es la de participar

políticamente en el Estado-nación, el no quedarse aislados. Pero las directrices neoliberales mundiales hace que estos Estados cada vez inviertan menos en derechos sociales hacia su población, con lo que el conceder ciertas prebendas a los indígenas, como las transferencias a los cabildos, lo que consiguen es mantener a esa población en una situación de marginalidad de la que no salen, ya que las transferencias son insuficientes para que los cabildos puedan crear proyectos que sean rentables, pero el Estado puede también acabar con las transferencias, y puede jugar con el miedo de las comunidades a perder esa poca ayuda que reciben. Por otro lado, el Estado se ve favorecido por la coyuntura internacional, donde la cuestión indígena, el respeto hacia los derechos humanos o la preocupación ecológica, adquiere gran visibilización. La globalización neoliberal ha colocado a los indígenas como los “guardianes de la naturaleza”, y los Estados pueden elaborar leyes que fomenten ese papel para mejorar su imagen y las bases de su legitimidad tanto en el exterior como en el interior. En este trabajo de construcción y legitimación de una frontera étnica intervienen también ONG’s, Iglesias, organismos internacionales, antropólogos, sociólogos, abogados, partidos políticos y hasta multinacionales, las cuales practican una retórica indigenista y ecológica oportunista. Éstos también manejan el discurso de la identidad por cuenta propia. Y por supuesto, también están las organizaciones indígenas, cuyo trabajo se desarrolla en el ámbito regional, nacional e internacional, con sus líderes, asesores y simpatizantes (Gros, 2000: 108).

Desde la óptica de los movimientos indígenas, la etnicidad es un combate, y el Estado es el adversario y/o enemigo. El coste de esta lucha contra el Estado ha significado para estos movimientos una listas de muertos, encarcelados y desaparecidos, levantamientos, combates, etc. Para el actor indígena el neo-indigenismo del Estado aparece como mera retórica destinada a ocultar lo esencial, lo que constituye el eje central de las políticas públicas: un neoliberalismo que significó hasta ahora para las comunidades, menos Estado, más pobreza y exclusión, un mayor “saqueo” de los recursos naturales, etc. Los movimientos indígenas cuestionan al Estado-nación por:

1. Como “espacio de protección” es claramente insuficiente, es demasiado pequeño para las cosas grandes, y demasiado grande para las cosas

pequeñas. Y los Estado-nación americanos siempre han sido dependientes de las políticas de los países del Norte

2. Siguiendo el hilo, los movimientos indígenas plantean problemas de gobernabilidad, poniendo en evidencia que el neoliberalismo implica un desmonte del Estado y un crecimiento vertiginoso de las desigualdades sociales poco compatible con la cohesión social.
3. Cuestionan las tradicionales formas de alcanzar legitimidad ya que en un espacio democrático renovado, y con los problemas de gobernabilidad que acabamos de mencionar, el poder tiene que promover nuevos mecanismos de participación si quiere reconstruir su legitimidad (Gros, 2000: 186).

Así pues, los movimientos indígenas presionan a los Estados-nación para que éstos accedan a sus demandas, pero a la vez reciben presiones desde entidades como el Banco Mundial, el BID, la OIT o la UNESCO para que contemplen nuevos derechos, a la vez que deslegitiman los Estados-nación frente al “mercado libre”, dándose una situación contradictoria (Gros, 2000: 187). Entonces tenemos unas políticas estatales que apoyan el discurso identitario y la voluntad de autonomía comunitaria, pero a la vez exigen por un lado a las comunidades indígenas que se adopten a las condiciones socio-económicas liberales, a la vez que deja la puerta abierta a las grandes empresas multinacionales, ya que el derecho al libre mercado está por encima de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. De tal modo que las nuevas políticas estatales, supuestamente más respetuosas de los derechos indígenas, funcionarían en realidad como una especie de Caballo de Troya: bajo la voluntad de otorgar y reconocer la autonomía, lograrían de un modo “perverso” controlarla, limitarla, o simplemente negarla (Gros, 2000: 106).

Mercantilismo cultural

La globalización neoliberal abre una nueva etapa en el sistema-mundo moderno/colonial, con una nueva forma de colonialidad: ya no son sólo los Estados los responsables de las orientaciones homogeneizantes, sino las compañías transnacionales – apoyadas por instituciones como el Banco Mundial, el FMI o la ONU, aparte de los propios Estados-nación – que buscan un mercado

masivo con similares expectativas de consumo, lo que requiere parecidas orientaciones existenciales. Igor Machado (2004) señala en este sentido que las identificaciones sociales contemporáneas son básicamente identidades destinadas al mercado y a las industrias culturales. Sin embargo podemos observar que no se ha conseguido establecer una identidad única mundial, de hecho, sería contraproducente para el propio sistema-mundo moderno. Ahora bien, lo que se ha de evitar es que esa heterogeneidad se convierta en una opción real que ponga en peligro el sistema. De ahí que muchas de las diferentes rebeliones y movimientos indígenas del siglo XX han sido reconducidos para ser adaptados al sistema-mundo moderno, marcando además la manera en que tales movimientos se tienen que llevar a cabo para ser “reconocidos” como tales.

John y Jean Comaroff, en su libro *Etnicidad S.A.* (2011), explican que en las últimas décadas ha habido una transformación de la cultura y la identidad en mercancía, a la vez que la mercancía se vuelve más explícitamente cultural, en un proceso de fetichización que hace que ciertos objetos estén tocados por una “autenticidad” cultural. La identidad étnica actúa como una especie de “sustancia” que cuaja los objetos, las actividades y destrezas “tradicionales”, hace que la gente que los produce tenga un derecho de *copyright natural*. Ahí reside la dialéctica abierta en la que los sujetos humanos y los objetos culturales se producen, reproducen y rehacen mutuamente bajo la impronta del mercado (Comaroff, 2011: 51).

Esta transformación de la cultura en mercancía sería imposible sin la constitución de la identidad como persona jurídica, es decir, el reconocimiento jurídico de los derechos indígenas, como se explicó anteriormente. En el contexto de las naciones multiculturales, la etnicidad constituida como persona jurídica o ideal se expresa como una demanda de autodeterminación soberana, lo cual es un posicionamiento de fuerza importante, ya que obra a la vez sobre el entramado primordial, el derecho natural, el interés colectivo y la voluntad de soberanía. Es una declaración *fuerte* – un argumento fundamentado en la ontología cultural – acerca de la naturaleza misma de la plurinación y de qué significa ser ciudadano en su seno, a la vez que cuestiona el Estado-nación y los límites de su tolerancia hacia lo heterodoxo. Pese a la fe en el multiculturalismo de algunos filósofos humanistas –

fe que se origina en una optimista visión liberal del mundo –, el lugar que le cabe a la diferencia en la mayoría de las instituciones políticas contemporáneas dista mucho de un reconocimiento de la alteridad radical. Así pues, este nuevo modo de dominación no se limita a reproducir los mecanismos reguladores y formas de explotación existentes: proporciona técnicas perfeccionadas de control a través de la libertad misma (Comaroff, 2011: 86). En una economía de consumo, donde la identidad social está mediada por procesos de transformación en mercancía, la identidad misma debe transformarse en mercancía, y una mercancía regulada, que colocada en un contexto de libre mercado, crea la falsa ilusión de libertad, un Nuevo Mundo Feliz.

En definitiva, los Comaroff presentan la Etnicidad S.A. como una dialéctica sin resolver: la transformación de las prácticas y productos culturales en mercancía, en concreto con la transformación de esos productos y prácticas en propiedad intelectual, no se puede conseguir sin que la identidad esté constituida como persona jurídica, pero no se puede considerar a una persona como “indígena jurídico” si no presenta una serie de características culturales, muchas veces predeterminadas por el imaginario occidental – en la manera en que decía Edward Said (2008) que se construía el Orientalismo –, con lo que la Etnicidad S.A. puede tener su origen en cualquiera de las dos. Por eso el contraste entre los pueblos originarios que se constituyeron en personas jurídicas en virtud de ser accionistas de empresas comerciales, y los que iniciaron su vida como personas jurídicas en virtud de haber convertido sus signos, conocimientos o prácticas en propiedad intelectual. En el contrapunto de esas dos tendencias, en la proclividad de cada una a buscar completarse en la otra, está la clave (Comaroff, 2011: 135).

* * *

Vemos entonces cómo todo el mundo – Estado, organizaciones indígenas, actores civiles y religiosos, las ONG’s, las agencias de desarrollo, las organizaciones internacionales – participa de uno u otro modo, y por varias razones e intereses, en la configuración del discurso de la etnicidad favoreciendo a la vez un proceso de etnogénesis, la ratificación y legitimación de una frontera y de un nuevo actor, a la vez que incorpora a este nuevo actor y a los productos culturales que produce en el “mercado” neoliberal. Tenemos un discurso diseñado ya existente, y la idea es

que los actores sociales han de adscribirse a las categorías ya creadas. De esta manera, si alguno de estos actores no se adapta a estas categorías, es marginalizado y obligado a rectificar su forma de actuar. Así pues, el multiculturalismo no se puede identificar como la aceptación de un relativismo cultural absoluto, sino que se organiza en torno a unos valores centrales a los que se le atribuyen un carácter universal. Esto implica una diferencia colonial entre aquellos legitimados para construir el discurso “universal” – siguiendo el modelo del *ego cogito*, es decir, el ser blanco, masculino, de clase burguesa/alta e ilustrado – y aquellos que están por debajo de la línea del ser, como diría Maldonado-Torres (2007). Los que están por encima de esa línea tienen la obligación moral de construir conocimiento y políticas para los que están debajo, ya que sus epistemologías no son legítimas. De esta manera se reproducen irremediabilmente las relaciones de dominio y explotación que marcan la colonialidad del poder.

Libardo Ariza (2009) muestra cómo funciona esta dominación epistémica en la Colombia neoliberal. Sostiene que estamos delante de un “nuevo modelo de subordinación”, en donde el discurso del reconocimiento esconde la utilización de los pueblos indígenas como guardianes de la naturaleza y los recursos naturales, sin que se produzca un verdadero cambio en las asimétricas relaciones entre el Estado y las minorías nacionales. De hecho, el multiculturalismo oficial en Colombia está vinculado con el desmonte de la protesta indígena y negra, ya que esta población se sitúa en zonas de interés económico estratégico que se desean integrar en el mercado mundial (Ariza, 2009: 261). Ante esta situación, muchas poblaciones pobres y desposeídas, con oportunidades limitadas de acceso al mercado de tierras, emprenden la estrategia hoy en día más favorable de inventarse como indígenas y recuperar el pasado para cubrir sus necesidades básicas insatisfechas. Con esta “conversión étnica” rompen con el vínculo de subordinación que los une a los terratenientes, para ascender socialmente y acceder a bienes y servicios que de otra manera difícilmente podrían conseguir. Para conseguir financiación y apoyo en los encuentros globales con las ONG y redes transnacionales de apoyo a la causa indígena, los líderes indígenas se ven en la necesidad de asumir como propia la imagen que las organizaciones

transnacionales han construido sobre lo que constituye a, y se supone que es, un auténtico indígena (Ariza, 2009: 269).

En el contexto multicultural la conservación de las culturas es el objetivo final a conseguir. Las medidas que se adoptan para favorecer legalmente a los pueblos indígenas se basan en un discurso histórico que muestra el presente indígena como la consecuencia de un pasado de opresión y violencia que se ha de reparar, por lo que el discurso se basa en la dicotomía de conservación o desaparición. Para ello se ha de emprender una campaña de conocimiento de los pueblos indígenas, cosa para que los jueces y abogados no están preparados, pero sí los antropólogos, que se convierten en el auténtico juez que legitima la “indigeneidad” de las comunidades. Si bien es cierto que el Convenio 169 de la OIT daba derecho de auto-definición a las comunidades indígenas, ésta pierde importancia con el desarrollo jurisprudencial posterior. Una vez constituida la comunidad, la identidad indígena de cada uno de sus miembros queda esencialmente ligada a la permanencia continua en el territorio, además de desplegar una serie de prácticas culturales concretas. Así, éste sería un caso en el que indígenas aparentes se convierten en indígenas verdaderos (Ariza, 2009: 305). En definitiva, para que una persona sea considerada indígena jurídicamente tiene que vivir como un indígena y comportarse como tal (el *ius solis*), no vale sólo pertenecer a un linaje (el *ius sanguinis*), con lo cual, se le impone al indígena ambos condicionantes.

Así pues, una vez se deja de lado el discurso asimilacionista de “civilizar al salvaje”, en el nuevo contexto multicultural el indígena es considerado como parte del patrimonio cultural, e incluso natural, de los Estados. De esta manera ya no se busca “convertirlo” en mestizo, sino que se busca la conservación de la diferencia, que según se mire se podría hablar incluso de la “conversión del indígena en indígena”, ya que ellos, al no poder construir epistemología legítima, son definidos desde la epistemología occidental, y por lo tanto, sometidos al imaginario del hombre blanco.

3.4. La construcción de la categoría identitaria indígena: entre la dominación y la resistencia

Foucault dice que el umbral de nuestra modernidad se da en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se le dio el nombre de *hombre*⁴⁸ (Foucault, 1988: 310). El *ego cogito* no conduce a la afirmación del ser, sino que abre una serie de interrogaciones sobre el ser, entre las que destaco *¿qué debo ser?* Desde el pensamiento occidental se hace la trampa de crear una representación trascendental o modelo ideal de lo que tiene que ser el *ego*, pero a su vez quienes se autodenominan representantes de ese *ego* o ser ideal viven en el mundo material. Tenemos entonces la construcción discursiva de una identidad separada del ente empírico, pero que condiciona sus prácticas sociales. La cuestión es que ese *ego* no sólo se define a sí mismo, sino que, como único ser capaz de producir conocimiento, define al resto de seres (o tendríamos que decir “no-seres”) del planeta. Define al “Otro” (al indígena, al negro, a la mujer, al obrero, al chamán, etc.) a partir de sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad conforme quien clasifica. Esto es lo que Mignolo define como *diferencia colonial*, siendo la colonialidad del poder el dispositivo que produce y reproduce esta diferencia, y su variante, la colonialidad del saber, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder (Mignolo, 2003: 39).

Este lugar epistémico es lo que Santiago Castro-Gómez definió como “Punto Cero”, es decir, el imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún otro punto. Es precisamente esta posición la que otorga a este observador la legitimidad de autoarrogarse como los únicos capaces de crear conocimiento válido. Los teólogos cristianos primero (como Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas), y los científicos y filósofos ilustrados después, declaran que su punto de vista es aséptico y objetivo. Una vez instalados en ese Punto Cero, estos pensadores construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana que pasa a ser considerado como una verdad absoluta, y que

⁴⁸Recordemos que Foucault sitúa el inicio de la Modernidad con el triunfo de la Ilustración y del *ego cogito*, es decir, a finales del siglo XVIII, sin tener en cuenta al *ego conquiro* no la colonialidad del poder.

sitúa a los pueblos colonizados en el nivel más bajo de la escala del desarrollo (Castro-Gómez, 2005a: 42). De esta manera, los pueblos colonizados son siempre pueblos necesitados y susceptibles de ser cristianizados o civilizados.

La construcción del sujeto colonial en el discurso que se crea en este Punto Cero, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia racial, social y sexual. Es decir, que se necesita que los cuerpos sobre los que se vaya a inscribir este discurso estén vacíos. En la invasión española no sólo se tenía que subyugar a los nativos a las nuevas condiciones políticas y sociales, es decir, subyugar sus cuerpos, sino que también se tenía que dominar sus “almas”. Para los conquistadores esa alma de los indios era un papel en blanco en el cual se debían inscribir y registrar los designios de la voluntad divina, y tales designios fueron inscritos sobre la piel con una violencia jamás vista en la Historia. Para que fueran un “papel en blanco” implicaba borrar todos los imaginarios simbólicos e ideologías de los pueblos conquistados. De ahí la sistematicidad por destruir todo rastro cultural que posibilite un reconocimiento de la memoria ancestral (Dávalos, 2005: 30). En época Republicana, ya no se trata de “salvar” las almas, sino de “civilizar los salvajes”, reduciéndolos en resguardos donde serán educados para convertirse en campesinos mestizos útiles para la Nación. Se vuelve a transformar a los indígenas en un papel en blanco donde inscribir, ahora, la Civilización. Pero en realidad, ni los conquistadores cristianos ni los republicanos civilizados consiguieron, ni convertir ni aculturizar a los indígenas. De hecho no podían hacerlo, ya que si desaparecía el subalterno y la diferencia colonial en él inscrita, desaparecía la colonialidad que sustenta el sistema-mundo moderno. De esta manera, en la última etapa del sistema-mundo, en el neoliberalismo multicultural, no se busca ya destruir los conocimientos de los indígenas, sino conservarlos. Eso no quiere decir que se tomen en serio las epistemologías indígenas, sino que ahora se inscribe sobre ellos un “conocimiento ancestral” aprobado desde la academia. Se marca la diferencia, ya no de forma negativa, sino positiva, para no cambiar las dinámicas de dominación epistémica que desde hace 500 años se ejercen sobre los indígenas. Como decía Foucault, se hace un duplicado trascendental, no del *ego cogito*, sino del “Otro”, del indígena, y las personas que quieran ser designadas con ese calificativo, deberán imitar ese modelo creado desde la academia eurocentrada.

Así pues, como dice Homi Bhabha,

El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción. [...] En consecuencia, pese al "juego" en el sistema colonial que es crucial a su ejercicio del poder, el discurso colonial produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un "otro" y sin embargo enteramente conocible y visible. Se parece a una forma de narración en la cual la productividad y la circulación de los sujetos y signos están contenidas en una totalidad reformada y reconocible. Emplea un sistema de representación, un régimen de verdad, que es estructuralmente similar al realismo (Bhabha, 2002: 95-96).

Es decir, que los pueblos colonizados, expoliados y con sus epistemologías destruidas, tuvieron que soportar además el tener que asumir como si se tratara de su propia imagen aquella que no era sino un reflejo de la visión europea del mundo, que consideraba a la gente colonizada como racialmente inferior debido a que era negra, (amer)india o mestiza (Mignolo, 2003: 81). No es la sangre ni la pigmentación de la piel la causa del racismo, sino la colonialidad del poder y del saber, que establece y naturaliza la diferencia colonial y pone una marca sobre la sangre o la piel (Mignolo, 2003: 400). Así pues, lo que debe ser cuestionado no es la discriminación de raza, sexo o clase, sino el modo de representación de la Otredad, la colonialidad del poder, que es la que "inventa" la raza, el sexo o la clase como formas de clasificación jerárquica de la humanidad, una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior. Así pues, el "racismo" no es una cuestión del color de la sangre o de la piel, sino una cuestión de "humanidad". Es un discurso que se coloca en ese Punto Cero del *ego cogito* – es decir, pretendidamente aséptico y objetivo – y por el cual se define lo que es humano y lo que no lo es, marcando la línea de lo humano, la diferencia entre el ser y el no-ser (Maldonado-Torres, 2007). Este discurso no es explícito, sino que se haya ocultado por otro, el de la Modernidad, que sitúa al *ego conquiro/ego cogito* como modelo positivo de la humanidad, y como tal asume la responsabilidad de llevar a toda la humanidad hacia la salvación/civilización. El indígena nunca tiene el poder de enunciar, y ha de asumir, por tanto, esta identidad creada desde el Punto Cero de la epistemología Occidental.

Esta clasificación racial y etnocéntrica hizo que los diversos pueblos hallados en el nuevo continente, aztecas, mayas, chimús, aymaras, chibchas, incas, quedaran

todos trescientos años más tarde reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde África como esclavas: también en ese lapso de trescientos años los ashantis, yorubas, zulús o congos, pasaron a ser negros. Todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas, y su nueva identidad racial, colonial y negativa implicó el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad (Quijano, 2000: 220-221).

Pero estos discursos coloniales no siempre son aceptados acríticamente por los actores sobre los que se les impone, sino que, como ya hemos visto, hay una resistencia hacia esa colonialidad desde que Colón puso el pie en América. En antropología, “resistencia” es un término recurrente y a la vez muy controvertido. Según Eduardo Restrepo, con este concepto se puede caer en un triple riesgo: primero que se reduzca considerándolo sólo una reacción contra las relaciones de dominación, ya que entonces el poder se imagina como un agente tan estructurante del mundo que todo se reduce a su acato o su confrontación; segundo, si se considera que no hay poder sin resistencia, como decía Foucault, se corre el riesgo de considerar la resistencia como la absoluta negatividad del poder, sin considerar que la resistencia puede ser algo que trascienda las relaciones de poder; y tercero, hay autores que moralizan el concepto, llegando a una clara dicotomía que relacionan la resistencia como algo “bueno”, y el poder como algo intrínsecamente “malo”. Por lo tanto, la resistencia es un concepto que debe ser cuidadosamente utilizado, ya que para considerar una práctica como resistencia se requiere demostrar bajo qué contexto concreto de relaciones de poder opera (Restrepo, 2008: 42).

Andreu Viola también critica el carácter omnicomprensivo y “atrapalotado” que ha adquirido este concepto, lo cual lo está llevando a una banalización, como hizo James C. Scott y su propuesta teórica sobre las “formas cotidianas de resistencia” (Scott, 2003). Para Scott, la atención que las ciencias sociales han dedicado durante décadas al estudio de las movilizaciones y rebeliones campesinas ha invisibilizado un conjunto de prácticas, que identifica como la “infrapolítica” de los dominados, una verdadera “guerra de guerrillas cotidiana” constituida por

miles de pequeños actos anónimos, silenciosos y discretos, que nunca desafían abiertamente el poder, pero que lo erosionan eficazmente: trabajar con desgana, cometer pequeños hurtos en campos de cultivo o almacenes de los terratenientes, eludir el pago de tributos, desertar del ejército, etc. Se trataría de una peculiar forma de “resistencia” subrepticia que para existir no requiere de ninguna organización formal, ni coordinación, líderes, manifiesto o programa. Scott además establece una oposición sistemática entre esta resistencia silenciosa y las formas más violentas y explícitas de resistencia, diciendo que estas rebeliones casi siempre fracasan, y cuando triunfan sus líderes traicionan a la población incumpliendo sus promesas (Viola, 2008: 66-67). La propuesta de Scott adolece de una visión excesivamente reduccionista de la conducta y la consciencia humanas, ya que en cualquier situación de poder existe una intrincada red de articulaciones y desarticulaciones entre dominantes y dominados, y una compleja coexistencia de discursos hegemónicos (que legitiman la dominación) y alternativos (que permiten a los subalternos ver más allá de las representaciones dominantes), por lo que los actos de resistencia suelen ser internamente contradictorios y afectivamente ambivalentes (Viola, 2008: 68-69). La nueva colonialidad neoliberal precisamente pone en cuestión los grandes meta-relatos liberadores y revolucionarios, lo cual hace que las diferencias socio-económicas de la población mundial queden escondidas bajo un discurso que prima las identidades culturales y sociales. De esta manera nos podemos cuestionar si reclamar el reconocimiento de una identidad implica resistencia o no.

Como dice John Gledhill, las estructuras de dominación limitan los modos en que los dominados y oprimidos pueden resistirse a su condición (Gledhill, 2000: 143). Esta reflexión es muy importante ya que, las grandes movilizaciones indígenas, como la de Tupac Amaru, acabaron con gran violencia y represión, pero también con grandes concesiones a las comunidades indígenas. Lo que ocurre es que a veces lo que parece ser una victoria de los movimientos sociales, puede tener efectos inesperados precisamente por cómo las estructuras de dominación limitan las formas de resistencia, o más bien porque desde los lugares de enunciación de la epistemología colonial se redefinen los discursos para aceptar algunas de las demandas de los revolucionarios. Un ejemplo de esta dinámica la tenemos cuando Benedict Anderson dice que la burocratización creada por el Estado colonial

constituyó la base del posterior surgimiento de nuevas facciones de clase y liderazgos políticos entre la población autóctona. Anderson sitúa la alfabetización como factor clave para la creación de estas nuevas clases sociales. También el imperialismo británico, mediante la implantación de su propio sistema educativo, trató de crear una élite colonial autóctona que fuera culturalmente inglesa, pero aún así ni los indios ni los australianos anglicanizados se les permitía ocupar puestos en la administración colonial fuera de sus regiones de origen (Gledhill, 2000: 126). Es decir, que desde la administración imperial se empezaron a establecer diferencias entre los dominados para marcar una diferencia colonial entre ellos, convirtiéndola en un tipo de relación más compleja que sólo es perceptible si se considera el racismo o la diferencia colonial como un discurso que se incrusta en los cuerpos humanos. De esta manera vemos que hay una serie de indígenas letrados, que son los dirigentes de las actuales organizaciones, que actúan como lo haría un *ego cogito*, es decir, son los nuevos modelos de indigeneidad curiosamente admitidos por los Estados y Organizaciones Internacionales, y legitimados desde la academia, todo y que de vez en cuando tengan enfrentamientos con las autoridades estatales. Ellos se convierten en los portadores válidos de la indigeneidad, e incluso diseñan los discursos que determinan esa indigeneidad "auténtica", como veremos en el capítulo sobre la OIA.

Pero no todas las experiencias anticolonialistas han acabado así. Desde que Guamán Puma de Ayala escribiera *Nueva crónica y buen gobierno* en 1615, hasta la revolución zapatista han habido resistencias que han trascendido la dialéctica que opone al *ego conquiro/ego cogito* con esos "Otros" inventados desde la epistemología occidental. Frantz Fanon o Gloria Anzaldúa son ejemplo de estas epistemologías que pretenden realizar este giro decolonial, abrir un espacio enunciativo que no es una simple contradicción o rechazo a las ideas de la Modernidad, ni tampoco una aceptación de su régimen de verdad. El movimiento zapatista ha llevado a la práctica ese giro decolonial, sobre todo tras el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del gobierno mexicano en el año 2001. Pusieron en marcha organizaciones socioeconómicas independientes, llamadas "Los Caracoles", asambleas comunitarias indígenas interconectadas que colaboran entre sí para "inventar" sus propias formas de

organización social, política y legal. No se rigen por los principios del mercado competitivo, sino que recurren a la reciprocidad. Sus subjetividades se moldean por medio de la colaboración, no de la competencia. Están creando un nuevo sujeto, alejado de la formación del sujeto nacional canónico, y cuya relación con el tipo de sujeto alentado y controlado por el Estado mexicano es tangencial. Cada asamblea de las que forman “Los Caracoles” se denomina “Junta del Buen Gobierno”, que hace referencia al gobierno que Guaman Puma de Ayala proponía, y que consistía en que si los dos modos de vida coexistían, español y andino, el buen gobierno no podía ser andino ni español exclusivamente (Mignolo, 2007: 146). Precisamente el giro decolonial significa eso, no es el opuesto de la Modernidad, porque entonces no sale de ella, sino que, sin negar el pasado colonial – es más, partiendo de él – construye una nueva epistemología, sin pretensiones de ser universal, como el pensamiento fronterizo de Gloria Anzaldúa (1987). Como dice el Subcomandante Marcos, él cuando llegó a Chiapas iba a enseñar a los indígenas la revolución, con Marx y Lenin bajo el brazo, pero allí se encontró con el Viejo Antonio, que le enseñó la sabiduría náhuatl heredada de los *tlamatinime*. Por lo que la revolución zapatista, ni es una revolución marxista, ni es una "vuelta al pasado", es un caminar nuevo que parte de ambos, y que no es ninguno a la vez.

En Colombia una experiencia parecida fue la que protagonizó Quintín Lame a principios del siglo XX. En palabras de Mónica Espinosa,

La identidad indígena que Lame transformó en un artefacto político se forjó en la historia misma de la experiencia moderna/colonial de opresión del indígena. Aquí radica la importancia de su visión política y cultural, es decir, su modo de significar diferencias, recrear conocimientos, construir aspectos comunes a partir de la experiencia del Indio, idealizar símbolos de resistencia y generar formas de conciencia histórica y política atadas a prácticas incorporadas de transmisión de memoria cultural. El discurso de la civilización montés de Lame ofrece la posibilidad de trasegar a lo largo de las contradicciones de la Modernidad y su racismo inherente, las metáforas maniqueas de la civilización sobre las que se edificó el colonialismo y los efectos de la modernización capitalista. Y lo hace desde una subjetividad que hunde sus raíces en las lógicas binarias del mundo moderno/colonial y del imaginario de la Civilización (Espinosa, 2009: 76-77).

En los años setenta el CRIC recogió las ideas de Quintín Lame, y las volvió a llevar a la práctica, y si en Colombia existe un sitio donde este giro decolonial se sigue dando, son en las comunidades nasa y guambianas del Norte del Cauca.

Pero no todo es tan radical como puede mostrar el discurso que opone dominación y resistencia. De hecho, el actor social se encuentra situado siempre en algún lugar entre el determinismo y la libertad (Bartolomé, 2006: 254). Si bien es cierto que hay comunidades en América Latina que se han enfrentado al Estado, e incluso a organismos internacionales, también es cierto que han habido comunidades indígenas en las que el Estado ha colocado como cacique a alguien que le interesaba, creando élites mercantiles indígenas ligadas a partidos de la derecha, y usando la etnicidad para fines poco políticamente progresistas y nada anti-capitalistas (Gledhill, 2008: 21).

Charles Hale (2007) cuestiona la falsa oposición entre multiculturalismo y políticas económicas neoliberales, ya que el proyecto cultural del neoliberalismo conlleva el reconocimiento de un paquete de derechos culturales y el rechazo del resto de demandas. Este proceso da lugar a una dicotomía entre sujetos indígenas reconocidos y sujetos indígenas recalcitrantes que de acuerdo al autor es amenazadora y debe ser rechazada. A través de esta discriminación entre sujetos permitidos y peligrosos se impone una regulación moral que da forma a estos sujetos. Aquellos que denuncian las desigualdades del capitalismo neoliberal son etiquetados como extremistas y no reciben el apoyo económico de las instituciones internacionales, las ONGs y el Estado. La afirmación cultural se contrasta con la persistencia de la marginación económica, y se da una fragmentación que impide la solidaridad de clase. Entonces el Estado delega en las ONGs la tarea de reconstituir a los movimientos sociales como sujetos dóciles otorgando recursos de forma estratégica (Martínez Novo, 2009: 22).

Esta visión del “indio permitido” *versus* el “indio no-permitido” que popularizó Charles Hale (2004) no es nueva, ya que se da desde la Colonia. Como dice Taussig, en las crónicas se muestran dos tipos de indios, los indios católicos que ayudaron a los españoles, y los indios salvajes que roban la iglesia y matan al cura. La distinción es importante, ya que no sólo es que aparezca en multitud de informes a lo largo de la historia de la Colonia y la República, sino que también representa el carácter dual de “el indio” como categoría social y como personaje moral. Pues no sólo había indios convertidos e indios paganos como grupos sociales efectivos, sino que la imagen del indio, propuesta colonialmente y

todavía efervescente, depende precisamente de esta combinación de opuestos en la que el salvajismo y el cristianismo se refuerzan y se subvierten uno al otro (Taussig, 2002: 243). Hoy en día, el “indio permitido” es aquel que se queda en su resguardo para cumplir obedientemente con su papel de “guardián de la naturaleza”, a la espera de que llegue una multinacional farmacéutica, por ejemplo, para que adquiera sus conocimientos y los mercantilice. Pero el “indio no permitido” no es sólo el zapatista, sino que también es aquel que, desobedeciendo su ancestral cometido, abandona su resguardo y va a la ciudad a buscar una manera de poder sobrevivir. Este indígena no ofrece una resistencia al sistema-mundo moderno/colonial, es más, tampoco quiere dejar de ser indígena, pero las características antes descritas del indígena en la multiculturalidad neoliberal hace que en su resguardo viva una situación de pobreza estructural de la que quiere escapar. De ahí que la dialéctica dominación/resistencia no sea útil en el caso de estas personas, ya que quieren mantener esa diferencia presentada como circunstancia innegable y obvia, como algo ontológico, aunque no es totalmente reconocida ni por el Estado, ni por las organizaciones indígenas, en este caso la Organización Indígena de Antioquia, que es la que opera en esta región de Colombia.

Esta Organización – OIA – opera como “protectora” de las costumbres y de la identidad indígena en Antioquia, es decir, que preserva ese “indio permitido” que se diferencia explícitamente del blanco, viviendo en su resguardo y aceptando su papel de econativo. Mientras tanto, existen en la ciudad de Medellín, capital de esa región, organizaciones de indígenas que están asentados en la ciudad, entre la que destaca el cabildo multiétnico Chibcariwak, lugar de encuentro de los indígenas que llevan, en algunos casos, más de 50 años viviendo en Medellín. Estos son los “indios no-permitidos” que “desafían” la lógica del sistema-mundo moderno en torno a lo que debe ser el indígena. En los dos siguientes capítulos pasaré a describir ambas posturas.

4. EL “INDIO PERMITIDO”: LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA

Los pueblos indígenas de Antioquia están conformados por las etnias tule, zenú y embera. Esta última se subdivide entre embera-eyábida, también conocidos como katío, embera-dóbida y embera-chamí. Los embera son aproximadamente 50 mil personas, que se encuentran ubicados a lo largo de todo el Occidente Colombiano, habiendo comunidades también en Panamá y Ecuador. En Antioquia la mayoría pertenecen al pueblo katío con 10.785 personas, concentrados en Urabá y el Occidente antioqueño, le sigue el pueblo chamí con 2.255, concentrados mayoritariamente en el Suroeste antioqueño (aproximadamente 1.500 personas son del resguardo de Karmata Rua/Cristianía), y con menos cantidad el pueblo dóbida con 415 indígenas, que se ubican en el Urabá, pero en la frontera con el departamento del Chocó. El pueblo tule o kuna vive mayoritariamente en Panamá, pero en el Chocó hay una comunidad, y en Urabá otra, que es Caimán Nuevo, donde se concentran las 1027 personas que viven en Antioquia. El pueblo zenú habita en los departamentos de Córdoba y Antioquia, donde están en la región de Urabá y Bajo Cauca con una población de 9.021 personas de las 34.566 que hay en país. En definitiva, en Antioquia hay actualmente 25.290 indígenas, incluyendo los 1.787 que viven en Medellín y área metropolitana⁴⁹ (OIA, 2007: 6). Aida Suárez, miembro del Consejo de gobierno, me comentó que para el 2010 contabilizaban alrededor de 28 mil indígenas. Actualmente Antioquia cuenta con 354 mil hectáreas de territorio indígena, repartidas en 54 resguardos reconocidos por el Ministerio del Interior.

El pueblo embera es originariamente semi-nómada, de ahí la gran extensión territorial en la que es posible encontrarlo. El nomadismo lo practicaron hasta hace relativamente poco tiempo, siendo la Ley 89/1890 la que acabó de reducir a las comunidades embera en resguardos manejados por misiones católicas. La división de los embera en tres grupos – embera-dóbida, embera-katío y embera-

⁴⁹Hay que tomar todos estos datos de forma aproximativa. Por ejemplo, en el censo presentado en Karmata Rua/Cristianía en enero de 2011, se contaban 1.652 indígenas, incluyendo varios que vivían en Medellín porque aún conservaban en propiedad la parcela que le correspondía por la repartición que se hizo en 1982. Estas personas también aparecen empadronadas en Medellín, tal como se expresa en el censo realizado por Intercontratos en el año 2002, donde se contabiliza 1810 indígenas para Medellín y área metropolitana (Morales, Cardona, 2002).

chamí – no se no se corresponde con la que se encontraron los españoles en el momento de la invasión, sino que es resultado del proceso de colonización al que estuvieron sometidos. Esta división es la que hoy en día está admitida tanto por el Estado colombiano como por la OIA. Los embera-dóbida están situados mayoritariamente en las selvas del Chocó, siguiendo el río Atrato; los embera-katío ocupan el occidente antioqueño y el Urabá; y finalmente los embera-chamí, que tienen su territorio de origen en la zona del Chamí, en Risaralda, se extienden por ese departamento, Caldas y el Suroeste Antioqueño. Como dice Omar Tascón,

Entonces, oscultando nuestra cosmogonía, nos damos cuenta que “chamí” es puesto por la colonia. Nosotros no somos ningún chamí. Hace la colonia porque nosotros habitamos la región de San Antonio de Chamí, y entonces la colonia, como esta gente vive en el lugar que se llama chamí, van a ser los indios chamí. (Omar Tascón, Consejero en la política Género, Generación y Familia de la OIA, 16/06/2009)

El pueblo zenú fue un pueblo especialmente atacado durante la Colonia y la República, hasta el punto de perder su lengua propia. A principios del siglo XX fueron reducidos al resguardo de San Andrés de Sotavento, que fue en realidad una reserva de mano de obra para las haciendas del Sinú y del San Jorge. Como en tantos otros lugares de Colombia, paralelamente a este uso de los indígenas como mano de obra, se llevó a cabo una apropiación por parte de hacendados y colonos de las tierras del resguardo, quedando reducido en los años setenta a un 10% del territorio original. A principios de los 80 decidieron iniciar la lucha por la recuperación del territorio, que dio como resultado la concesión a mediados de los ochenta por parte del INCORA de muchas tierras que les habían sido usurpadas (Pardo, 1993).

Finalmente los tule, también llamados kuna, ocupaban durante la Colonia el golfo de Urabá y la mitad sur de la actual Panamá, y se dedicaron al comercio del cacao, pieles y otros productos con los blancos o *wagas*, como los llaman ellos, aunque también fueron obligados a trabajar en la extracción minera. En 1903, con la separación de Panamá de Colombia, este pueblo quedó dividido entre ambos países, quedándose la gran mayoría de los 50 mil tules en la Comarca Kuna de San Blas, en Panamá, mientras que en Colombia sólo pervivieron las comunidades de Arquía, en Chocó, y Caimán Nuevo. Es una etnia que ha conseguido mantener casi la totalidad de sus manifestaciones culturales,

cosmovisión y organización social, exceptuando la religión (Arango, Sánchez, 2004: 396).

La Organización Indígena de Antioquia – OIA – es quien coordina a todas estas comunidades indígenas, bajo la forma de Asociación de Cabildos, con lo que es también la representación política de estas comunidades. Los logros más importantes de la OIA han sido la organización comunitaria de los cabildos, la lucha por el territorio y la lucha por mejor calidad de vida en el marco de la identidad cultural (Salazar, 2000: 44).

La creación de la OIA es consecuencia del movimiento indígena iniciado en los años 70 en el Cauca, como ya hemos visto, y en Antioquia los hechos que podemos considerar como las causas directas de su nacimiento son la recuperación de tierras en el resguardo embera-chamí de Karmata Rua/Cristianía, y la creación de la ONIC, ambos acaecidos en el año 1982. En ese año sólo había otros dos lugares donde los indígenas tenían cierta posición de fuerza, que son la reserva del pueblo tule en Necoclí, y una concentración no reconocida por el Estado de embera-katíos en Dabeiba – el núcleo de San Andrés de Sotavento está en el departamento de Córdoba, siendo los resguardos de esta etnia en Antioquia de creación posterior a la Constitución de 1991 –. El resto eran poblaciones dispersas por el departamento de los pueblos embera-chamí, embera-katío y embera-dóbida. Así pues, en 1983 se realiza en Karmata Rua/Cristianía el primer encuentro indígena departamental, al que asistieron los embera-katío de la comunidad del Pital (Dabeiba) y los tule de la comunidad de Caimán Nuevo (Necoclí), además de representantes indígenas de los departamentos de Caldas y Risaralda. Así mismo fueron también líderes del CRIC, CRIT y la ONIC. En este encuentro se creó el Consejo Regional Indígena del Occidente Colombiano (CRIDOC), a quien se le encomendó organizar las comunidades indígenas de la zona. La falta de recursos humanos y económicos llevó a convertir al CRIDOC en una propuesta que nunca se materializó (Hernández, 1995: 86).

En 1985, el día 12 de octubre, se celebra en Dabeiba el Segundo Encuentro Indígena Departamental, contando otra vez con la participación directa de las comunidades de Karmata Rua/Cristianía, el Pital y Caimán Nuevo. Es en este encuentro que se crea la OIA, aunque en un primer momento no se llamó así, sino

Comité Coordinador Provisional Indígena de Antioquia. Este comité se responsabilizó de consolidar la organización de las comunidades indígenas del departamento, ser agente político interétnico y representante de las comunidades indígenas de Antioquia (Hernández, 1995: 86). Es en diciembre de 1987 cuando se oficializaría la OIA en el Tercer Encuentro Regional en el resguardo Tule de Caimán Nuevo de Necoclí. La OIA se erige ya definitivamente como coordinadora del movimiento indígena en el departamento, y a partir de 1990 se empieza a elaborar, paralelamente al proceso constituyente de la nueva nación, un Plan de Etnodesarrollo que queda listo en 1992, y que se presentó en el Cuarto Congreso Departamental que se celebró ese mismo año en Dabeiba. La elaboración de ese Plan la realizó una unidad de Planeación que la conformaban técnicos como Carlos Augusto Salazar – director de la Oficina de Asuntos Indígenas del gobierno departamental de Antioquia en el momento de mi trabajo de campo –, William Villa – antropólogo que posteriormente trabajó sobre la violencia política sobre los pueblos indígenas –, o Guzmán Caisamo – coordinador del programa de educación indígena en la OIA cuando realicé mi trabajo de campo –, aparte del comité ejecutivo de la OIA de aquel momento.

El Plan de Etnodesarrollo se basó en no entender el desarrollo como una forma de abolición de la historia cultural indígena, sino presentándose como una alternativa política para ensayar formas de relaciones sociales, económicas y culturales diferentes a las dominantes, rechazando el integracionismo y asumiendo lo étnico como elemento de diferenciación. Este Plan no significaba reivindicar los estereotipos tradicionales de lo indígena, no era poner la mirada en el pasado con el propósito de recuperar la identidad, sino que lo que buscaba era que las comunidades indígenas interactuaran en relación de igualdad con la sociedad mayoritaria, siempre desde la cosmovisión propia (OIA, 1992: 4). El etnodesarrollo se define en este plan como el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando las enseñanzas de la experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios principios, valores y aspiraciones. Lo que busca un pueblo indígena en el etnodesarrollo es promover una consolidación y ampliación de la cultura propia mediante un proceso autogestionado. Para que esto se dé, se tiene que dar una serie de condiciones que son el reconocimiento de

los grupos étnicos como unidades políticas, así como sus territorios (OIA; 1992: 83). Se definieron cuatro líneas políticas que fueron la política territorial, la cultural, demográfica (en realidad una propuesta en salud), y la política administrativa.

Con la Nueva Constitución y la creación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI), la OIA funda en Frontino una escuela para gobernantes indígenas. Allí se enseñan áreas básicas que contengan: transferencia y experimentalidad en nuevas tecnologías, administración de proyectos comunitarios, formación básica en promoción organizativa y gestión gubernamental (Hernández, 1995: 88). La Constitución dice que las ETI tendrían consejos para administrarse y gobernarse. Sin embargo la OIA decide promover la figura del cabildo para realizar esa función, siendo estos el canal de comunicación entre la organización y la administración estatal. En los municipios o regiones donde existan varias comunidades pertenecientes a la misma etnia, se constituye un cabildo mayor, al tiempo que en cada comunidad ha de existir un cabildo menor. En las regiones donde esto no ocurre, sólo existen cabildos menores, como en Karmata Rua/Cristianía (Hernández, 1995: 89).

Tras el congreso departamental de Frontino en 1996, se celebra en el año 2000 el Sexto Congreso Departamental en Medellín. Allí se reconoció que las comunidades indígenas del departamento habían cambiado debido a los impactos de la cultura occidental, a las necesidades y problemas generados por el conflicto armado, así como por el resquebrajamiento de la cultura, y porque el Estado cada vez asumía menos responsabilidades con los pueblos indígenas. En ese Congreso se decide hacer un ajuste estructural en la OIA, que se inicia en 2001, para adaptarse a la nueva realidad. En un primer momento se recolectó información de cada una de las zonas para realizar un diagnóstico de la situación de las comunidades. Con estos datos, los diferentes programas de la organización, cada uno encabezado por un líder indígena – Administración, Derechos Étnicos, Educación, Salud, Medio Ambiente y Territorio – realizaron una lectura del contexto y contribuyeron a la redefinición de sus posturas políticas. De ahí se construyó la actual Política Organizativa (OIA, 2007: 9). Seguidamente se hicieron talleres en los diferentes territorios indígenas del departamento, para dar

la posibilidad de validar, refutar o proponer variables en la Política Organizativa, que fue presentada en su versión definitiva en el Séptimo Congreso Departamental Indígena de Antioquia de 2004 (OIA, 2004: 10). Es aquí donde se definen ya las cinco líneas políticas: Territorio y Medio Ambiente, Gobierno y Administración, Cultura y Educación, Salud, y por último, Género, Generación y Familia. Esta última línea política fue incluida por la insistencia de las agencias de cooperación, como me comentó Guillermo Tascón, presidente de la OIA hasta el 2008, provocando ciertas dudas:

Pero nosotros dijimos, “género para nosotros, ¿qué es?”. Empezamos a preguntar. Lo de género es un asunto que no es indígena, incluso hemos buscado la traducción, género qué significa, en nuestra lengua. No sé si, de pronto, algunos pueblos tengan la traducción de lo que significa género. Pero en la mayoría de pueblos indígenas existe el hombre y la mujer, no más. Entonces eso, de cierta forma, para nosotros, en algunos pueblos ha habido, o en algunas organizaciones, o más bien pueblos, llamémosle pueblos, ha habido resistencia a ese trabajo, ¿Por qué? Porque esta es una sociedad machista, [...] muchos pueblos indígenas, y sobre todo en el caso de Antioquia, ha habido un marcado machismo, y empezamos a hacer la pregunta, bueno, ¿y eso significa que hay que romper como con ese esquema tan machista?, y eso no se puede hacer de la noche a la mañana. [...] Y dijimos, bueno, pongámoslo más amplio, Pongamos que se llame “género, generación y familia”. ¿Por qué? porque se trata de involucrar en esto, no solamente el trabajo con la mujer, sino de ir abriendo conciencia, de generar un diálogo, por un lado, intergeneracional, porque el problema de la mujer no es un problema de la mujer, es un problema de la sociedad, es un problema de los niños, es un problema de los jóvenes, de los ancianos, de las autoridades, y hay que involucrar a todo el mundo (Guillermo Tascón, presidente de la OIA, 21/07/2008).

En lo que se refiere a la estructura de la OIA, el máximo órgano de gobierno y la máxima autoridad es el Congreso Departamental Indígena de Antioquia que se reúne cada cuatro años. En dicho congreso se nombra un Comité Ejecutivo que será quien represente en todos los ámbitos a las comunidades indígenas. Antes del Octavo Congreso del año 2008 en Dabeiba, este comité estaba formado por cuatro líderes indígenas quienes ejercen los siguientes cargos: Presidencia, Vicepresidencia, Secretaría general y Tesorería. La presidencia de la OIA, como la de todas las organizaciones indígenas de Colombia, ha de ser reconocida y aprobada por el presidente de la República. A partir del 2008, se decide crear un Consejo de Gobierno que constaría de cinco líderes de cada una de las etnias, que a su vez serán los responsables de cada una de las cinco políticas. En ese congreso de Dabeiba se eligió al Consejo de Gobierno que conocí durante el tiempo que

duró el trabajo de campo, hasta el siguiente Congreso, el Noveno, en 2012. Las personas que formaron ese Consejo eran: William Carupia de la etnia embera-katío, Aida Suárez de la etnia zenú, Algirebao Valencia de la etnia embera-dóbida, Iván Meléndez, de la etnia Tule, y Omar Tascón de la etnia embera-chamí. En este mismo congreso de 2008 se decidió que el cargo de consejero no podía durar más de cuatro años. William Carupia me explicó que de cara al Estado, él ostenta el cargo de presidente, porque se exige un representante legal, pero internamente, estos cinco coordinadores toman las decisiones colectivamente. Cada consejero además es responsable de cada una de las líneas políticas, responsabilidad que puede cambiar durante el período entre congresos. Además de responsabilizarse de cada una de las líneas políticas, los Consejeros son los encargados de llevar la administración y contabilidad de la OIA, además de ser el enlace con la ONIC. También se coordinan con los gobernadores de los cabildos, cada consejero con los de su etnia, para implementar las políticas, capacitaciones y talleres.

La OIA trabaja mediante la formulación de proyectos, talleres y capacitaciones de carácter socio-cultural, que se elaboran en cada uno de los programas o políticas. Para conseguir la financiación, estos proyectos son presentados a Agencias Internacionales de Desarrollo (AID), ONGs e instituciones estatales. Es decir, la OIA no tiene fuentes de financiación propia, sino que depende del dinero destinado por los diferentes países del Primer Mundo para el desarrollo. Para llevar a cabo estos proyectos, talleres y capacitaciones, cada consejero cuenta con profesionales y técnicos que los desarrollan y los llevan a cabo.

Actualmente hay un conflicto en el seno de la OIA. En el Noveno Congreso de 2012, el ex-senador Gerardo Jumí, denunció que tanto a William Carupia como a Aida Suárez de no tramitar la legalización del Consejo de Gobierno ante el Ministerio del Interior, es decir, que en ese período se tendría que haber cambiado la forma de representación legal de la OIA, y no se hizo, contrariamente a lo que me dijo William Carupia. A su vez, Aída Suárez se postuló como presidenta de la OIA, violando el acuerdo del Octavo Congreso, pero como no se hizo la tramitación, los estatutos vigentes seguían siendo los anteriores al de los de 2008. Finalmente se eligió a Aida Suárez como presidenta, pero después de que la mayoría de pueblos se retirasen del Congreso, con lo que quedó sólo el sector

favorable a ella. Igualmente su presidencia no ha sido reconocida por el Ministerio del Interior, ya que el cabildo a la que ella pertenece, El Volao, envió una carta a la junta Directiva de la OIA pidiendo que no se le asignara ninguna función ni cargo administrativo en la organización – Aída Suárez lleva desde 2004 en el Comité Ejecutivo de la OIA –⁵⁰. Igualmente ella sigue ejerciendo la función de presidenta de la OIA, e incluso fue invitada en el año 2014 a unas conferencias en Barcelona ostentando ese cargo.

⁵⁰ www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12974523

4.1. El discurso de la OIA: las Cinco Líneas Políticas

En el Octavo Congreso de la Organización Indígena de Antioquia se estipularon lo que los miembros del Consejo de Gobierno llamaban las “Cinco Líneas Políticas” de la OIA⁵¹, que son la base del discurso de esta organización. No es una cuestión baladí, ya que una de las tareas más importantes que hace la OIA es organizar talleres y capacitaciones en todas las comunidades indígenas de Antioquia. En estos talleres se explica cuáles son las directrices de cada política, a la vez que se recogen las inquietudes y problemáticas de cada resguardo. La red que ha conseguido construir la OIA en ese sentido es bastante eficaz, ya que no sólo hace visitas a los resguardos individualmente, sino que promueve reuniones de zona, y además mediante la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra ha conseguido un medio de mantener un contacto, si no continuo, muy sólido, con líderes y educadores de las comunidades de Antioquia. Esta red permite que el discurso basado en estas Cinco Líneas Políticas llegue a todos los territorios indígenas de la región.

Las Cinco Líneas Políticas se corresponden a grosso modo con los derechos demandados por los movimientos indígenas en general, que son los económicos, los políticos y los culturales, y cuyo punto de unión es la demanda de territorios que puedan administrar de forma autónoma, para así poder practicar su cultura (Bengoa, 2000: 148). Así, estas Líneas son, primero la demanda de un territorio, es decir, la económica, después la demanda de tener una autonomía dentro de él, y posteriormente vienen las demandas culturales, que son una educación bicultural, el derecho de poder desarrollar la medicina tradicional en sus territorios, y la última es la política de género). Para explicar cada una de las políticas me baso en el documento de organización política que se puede encontrar en la página web de la organización (Tascón *et alii*, 2007). Los autores de este documento son Abadio Green, uno de los fundadores tanto del cabildo Chibcariwak como de la OIA, que fue presidente de la ONIC, y actualmente está al margen de la organización y centrado en el trabajo académico, siendo promotor de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, y recientemente doctorado en Educación, el primer

⁵¹ Las cuatro primeras están estipuladas desde el Plan de Etnodesarrollo de 1992. En el Congreso de 2004 se añade la de Género, Generación y Familia, y además se realiza una redefinición de las otras cuatro

doctor indígena en Colombia. Abadio Green es una de las figura de vital importancia para entender el movimiento indígena en Antioquia. Los otros autores son o han sido presidentes de la OIA (Guillermo Tascón hasta 2008, William Carupia entre 2008 y 2012, el período de mi trabajo de campo, y Aida Suárez desde 2012), excepto Amelicia Santacruz que es etnoeducadora. Para los ejemplos de cómo se han llevado esas políticas a la práctica, me centraré en la comunidad de Karmata Rua/Cristianía, ya que por la cercanía a Medellín tuve la oportunidad de poder hacer dos estadías durante el trabajo de campo.

4.1.1. Territorio y Medio Ambiente

La tierra para mí es algo muy grande, es la mamá de todos los seres que vivimos, es quizá la madre de la cual nosotros nos alimentamos, ella nos da todo lo que puede, para mí el agua es la sangre de ella, las flores son los adornos de ella, nosotros los indígenas somos los hijos de ella, todos los seres somos los hijos y aún así, sabiendo eso nosotros hacemos mucho daño, tumbamos muchos árboles, hacemos mucha quema, qué no hacemos, inventamos cosas que luego esos inventos se devuelven para nosotros (Wilson Andrés Tamariz, embera-chamí y jaibaná, 28/07/2009).

El territorio es la piedra angular del movimiento indígena, no sólo en Antioquia, sino también en todo el país. La recuperación y adquisición de tierras para los resguardos y su titulación es el principal objetivo de la OIA. Desde el Plan de Etnodesarrollo de 1992, la OIA entendió el territorio desde dos aspectos: un aspecto geopolítico e ideológico, como construcción histórica y como espacio para la reproducción social y cultural, y un aspecto económico, es decir, el territorio como forma de conseguir la autonomía alimentaria. Así pues, el objetivo de esta línea política es la construcción de un ordenamiento territorial acorde a los contextos geográficos y conocimientos indígenas.

El concepto de territorio que se desarrolla en el discurso del movimiento indígena es muy diferente al occidental. No es sólo un pedazo de tierra para producir, sino que tiene un alcance espiritual más profundo: es la Madre Tierra. No engloba solamente la tierra, sino también las plantas, animales, aguas, recursos naturales, etc. Todo eso está conectado entre sí, formando la Madre Tierra. Incluso es fuente de conocimiento, ya que éste se construye escuchando a la Madre Tierra⁵². Por lo

⁵² En Karmata Rua, tras una reunión que se hizo en el cabildo con técnicos de la Alcaldía de Jardín (municipio al que pertenece el resguardo), en la que los técnicos echaron en cara a las personas mayores que no supieran leer ni escribir, le pregunté de manera informal a Aníbal, un jaibaná, si él

tanto, la tierra no es un objeto que se pueda explotar, sino que es un sujeto vivo. En la práctica es difícil ver esta concepción aplicada, ya que en la mayoría de comunidades indígenas de Antioquia hay presiones continuas desde la administración del Estado que, directa o indirectamente, obligar a aceptar la concepción de territorio como objeto. Desde la OIA, tal como me especificó uno de los miembros del Consejo de Gobierno, la tierra es la madre que da la comida, que da la producción, que entrega todos lo que el ser humano necesita, hasta los materiales para construir casas y herramientas; es la madre que entrega salud y vida (OT, 16/06/2009) . A este concepto los embera-chamí lo llaman *Dachi iujá*, “nuestra tierra”. Lo diferencian de otro concepto, *Dachi drúa*, “nuestro territorio”, que viene a ser un concepto más físico: es el lugar donde se encuentran los jai⁵³, los ríos y el subsuelo, las minas, los animales, el monte, las plantas medicinales, el alimento, los peces, los animales, el monte, la lluvia, las aves, las nubes, el trueno, y finalmente también la comunidad con su cultura, creencia y costumbres, como un ente más entre los muchos que la pueblan (Grupo Semillas, 2007: 77). Es decir, que se diferencia tierra, entendido como ser vivo que nos da la vida, como la Madre, y territorio como espacio físico donde tiene lugar la entrega de esa vida por parte de la Madre. Precisamente esta visión del territorio como la Madre Tierra es la que permite la “unidad dentro de la diversidad” existente en el movimiento indígena. Es un discurso compartido por todos los pueblos indígenas actuales, con sus matices, siendo uno de los elementos claves del panindigenismo.

Esta manera de entender la Tierra como un sujeto vivo del que formamos parte, y no como un objeto susceptible de ser explotado, es una concepción que desde el discurso indigenista sirve para diferenciar a las personas que son definidas bajo la categoría de indígena del resto de la humanidad. De ahí que el contacto con la Naturaleza sea un discurso tan recurrente cuando hablamos de indígenas, y que el hecho de que uno de ellos abandone el resguardo sea mal visto. Entonces, para que esta circunstancia pueda darse, el formar parte de la Madre Tierra, se necesita tener un territorio donde poder autogobernarse y practicar la cultura, de ahí la lucha de la OIA por titular resguardos. Podemos decir que hasta mediados de los

sabía leer y escribir, y él me dijo “no, pero sé leer la montaña”.

⁵³ El jai es la esencia de las cosas, de los animales y plantas, del hombre, de todo lo existente. Se concibe como una energía, que puede adoptar diversas formas, es decir, puede transformarse y concentrarse, como lo que hace el jaibaná cuando cura (Vasco, 1985:103).

90 la organización hizo un gran trabajo en este aspecto, pero desde entonces, la burocratización del Estado colombiano ha ralentizado esta dinámica. Que una comunidad tenga en titulación un resguardo implica que puede organizar un gobierno propio mediante cabildos, que lo veremos en el próximo apartado, que puede desarrollar en él sus prácticas culturales, que tiene derechos sobre los recursos naturales de su territorio y, sobre todo, que tiene una autonomía alimentaria, todo esto siempre en teoría. En la práctica vemos que no es del todo así. Me centraré ahora en qué ocurre en los dos últimos casos, que constituyen el aspecto económico de la Política de Territorio y Medio Ambiente.

Los principales problemas que tienen las comunidades indígenas con respecto al tema del territorio son, primero la falta de tierra apta para sostener a la población que en ella habita, después el azote de las empresas multinacionales extractivas apoyadas por el Estado, y finalmente el conflicto armado colombiano y la plantación de “cultivos ilícitos”. Vamos a ver cómo funciona cada una para mostrar las dificultades que tiene la OIA para poder llevar a cabo su trabajo.

Los colonos hicieron estragos entre las comunidades indígenas. De hecho, se expandían presionados por los terratenientes que anteriormente se habían apoderado de sus tierras. Tal fue la dinámica de la llamada “colonización antioqueña” del siglo XIX. Los embera eran tradicionalmente seminómadas, es decir, que sus comunidades migraban de tanto en tanto a otro territorio, pero lo iban haciendo dentro de un ámbito determinado, es decir, si abandonaban un territorio, era probable que volvieran a ocupar el mismo unos años después, por ejemplo. Además, la forma de cultivar de estos indígenas no se asemejaba a la occidental, en el sentido que no separan los cultivos territorialmente, sino que en un mismo espacio plantaban diferentes especies a la vez porque tenían en cuenta la profundidad de las raíces. Es decir, que se podían encontrar sembrados juntos plátano, maíz, chontaduro y plantas medicinales, ya que todas ellas tienen diferentes tamaños de raíz, y por lo tanto pueden convivir en el mismo espacio. Es por este motivo que los colonos, al no encontrar ni cercas ni cultivos separados espacialmente, consideraban que esas tierras estaban sin cultivar. Con la colonización antioqueña, el territorio de los embera se fue estrechando, con lo que la tierra disponible empezó a escasear, y se rozaba sin esperar que los árboles

hubieran tenido tiempo a crecer, ni a que la tierra se hubiera recuperado (Vasco, 2002: 83). Esta dinámica provocó que los indígenas quedaran arrinconados en los espacios de tierra menos aptos para la agricultura.

En el caso concreto de Karmata Rua/Cristianía, el acoso duró hasta bien entrado el siglo XX, hasta que la comunidad decidió ocupar las tierras robadas por parte de los terratenientes a finales de los años 70. GY (entrevista del 03/07/2010) me explicó que la recuperación de tierras se dio porque las necesidades hicieron concientizar a los embera que era necesario un cambio. Se recuperaron tierras, y por lo tanto la necesidad de recuperar la organización política, y tener una educación propia. A día de hoy Karmata Rua sigue teniendo casi que los mismos problemas, ya que no se ha podido conseguir la autonomía alimentaria, y además el resguardo ha aumentado en número de habitantes (son 400 hectáreas para 1.652 personas en el año 2011). El resguardo está situado en el eje cafetero colombiano, con lo que los bosques de la zona han sido talados, y el río que atraviesa el resguardo está sobre-explotado. Esto ha provocado que los embera de Karmata Rua se dediquen a la siembra de café para poder subsistir, ya que se quedaron sin caza ni pesca. También la venta de artesanías, actividad mayoritariamente femenina, ayuda en ese sentido, pero en general, la situación es muy precaria, y dista mucho de conseguir una autonomía alimentaria. De hecho, hay mucha gente que migra a la cercana ciudad de Medellín⁵⁴. Como dice LMY,

Es muy difícil, me gustaría ir a la comunidad pero hay una dificultad allá, hay mucha dificultad económica allá, lo que no hay aquí. Uno aquí, aunque sea de poquito, va sobreviviendo, en la comunidad es muy difícil. Yo tengo una hermana allá, a veces llama y me dice: no tengo mercado. En la ciudad uno va donde la familia, una cosa o la otra, pero tiene su sustento para la familia (LMY, embera-chamí, ama de casa y artesana, 23/03/2009).

Por otro lado, hoy en día, tras el arrinconamiento que han sufrido a lo largo de los siglos, la mayoría de resguardos indígenas se sitúan en las zonas ansiadas por las grandes multinacionales para la obtención de recursos naturales, tanto sean minerales, como fuentes de agua, o recursos biológicos para las farmacéuticas. Son las tierras que en su día no quisieron ni los terratenientes ni los colonos. En Antioquia tenemos la construcción de la represa en Urrá, que ya ha desplazado y

⁵⁴ Un estudio realizado sobre niños indígenas de Guatemala cuyas familias han migrado a Estados Unidos, han demostrado que la altura de éstos últimos es de 12 cm. mayor que la de los niños mayas que viven en su país de origen (Damman, 2006: 93).

se tiene previsto que desplazará a varios grupos embera-katío A nivel estatal existen muchos casos, como la resistencia de la etnia U'wa a la invasión de las empresas petroleras en su territorio, o las minas a cielo abierto que se hicieron en la Guajira, en territorio wayúu. Es en estos casos donde la OIA y el resto de organizaciones indígenas de Colombia han actuado de manera más contundente contra el Estado, que todo y que debe hacer respetar la Constitución de 1991, siempre se ha mostrado más favorable a defender los intereses de las empresas extranjeras. Aquí se ha decir que si no hubieran existido las organizaciones indígenas en Colombia, la situación de las comunidades sería mucho peor de la que es, todo y que dista mucho de ser buena.

Por último queda la cuestión del conflicto armado y de las plantaciones de “cultivos ilícitos” en las comunidades indígenas, cuya implicación en las formas de gobierno de los cabildos desarrollaré en el siguiente capítulo. Aquí sólo comentar que en la zona de Urabá, una zona selvática y de difícil acceso, es donde se centra mayoritariamente este problema para la OIA. Debido precisamente al aislamiento de las comunidades indígenas, los grupos armados, que además están vinculados con el narcotráfico, pueden moverse con bastante libertad. La OIA siempre ha estado en contra de que entren grupos armados en los resguardos, así como que se haya plantaciones de “cultivos ilícitos” para uso, digamos, “comercial”. Todo y que entre los pueblos embera, zenú y tule, la hoja de coca no es considerada como una planta de poder, tampoco está mal visto su uso medicinal y ritual, respetando las prácticas de otros pueblos indígenas. La posición de la OIA ha sido siempre firme en ese aspecto, aunque el gobierno colombiano ha utilizado este hecho frecuentemente para acusar a las comunidades indígenas de colaborar con la guerrilla y el narcotráfico.

En definitiva, si bien la Constitución de 1991 abrió una puerta para la consolidación de los territorios indígenas, el hecho de que el concepto de “territorio” que manejan las comunidades es muy diferente al que manejan las instituciones estatales, que son al fin y al cabo quienes dictan las leyes, hace que sea extremadamente difícil que se pueda llevar a cabo en los resguardos las políticas territoriales de la OIA. De hecho, la Escuela Superior de Administración Pública – ESAP – se pronunció al respecto diciendo que se tenía que capacitar a

los indígenas para que sepan qué es territorialidad (Vasco Uribe, 2002: 141). Ante esta situación, así como la presión tanto de la sociedad circundante a los resguardos, como de las grandes multinacionales o la guerrilla, no se puede decir que la política territorial de la OIA se cumpla. De ahí que lo único que le queda a esta organización es aferrarse al discurso de la legalidad, en concreto a la Ley 89/1890, que aún sigue vigente, exigiendo al Estado colombiano que se cumpla.

4.1.2. Gobierno y administración

Bajo el lema “volver a recorrer el camino de nuestros ancestros”, esta política se ha de entender como el autogobierno de los diferentes resguardos, siendo la OIA la institución que ejerce la representatividad de todas las comunidades indígenas ante el Estado. En el caso de las relaciones de la comunidad con la administración local donde está situada, esa representatividad la ejerce el propio cabildo local. Esta política se divide en cuatro aspectos: organización y participación, que se centra en el papel de la OIA como referente de los indígenas de la región; fortalecimiento zonal, que se basa en la necesidad de aplicar planes de vida a nivel local y zonal; gobierno, jurisdicción y conflicto interno, que se centra en la buena administración de los cabildos, tanto en el control social interno como en el manejo de las transferencias que le otorga el Estado colombiano; y derechos étnicos, conflicto y paz, centrado en la defensa de los derechos indígenas, y en el posicionamiento de neutralidad ante el conflicto armado colombiano: “frente al fusil, la palabra”.

Organización y participación

La OIA es quien debe velar por el buen funcionamiento de los cabildos y las comunidades indígenas de Antioquia. Su papel consiste en promover la titulación de territorios para los resguardos indígenas; fomentar la educación bicultural en los resguardos con la formación de etnoeducadores; facilitar el acceso a la salud en las comunidades indígenas; defender los derechos humanos e indígenas a nivel nacional e internacional, donde ha hecho una muy buena labor diplomática; promover proyectos productivos, sociales, culturales y ambientales para mejorar la calidad de vida de las comunidades indígenas; y gestionar de una forma transparente los recursos económicos, generando confianza en las comunidades,

instituciones y agencias cooperación, cuestión fundamental ya que las necesita para financiarse. Todos estos objetivos son difíciles de llevar a la práctica, por lo que la OIA reconoce que muchas veces le falta información de lo que ocurre en las comunidades para poder llevar a cabo su labor. También reconoce que en algunas comunidades hay una debilidad en el ejercicio de gobierno, sea por la acción de los actores armados del conflicto, sea por la falta de recursos o de tierras, o bien porque la institución del cabildo les es nueva – ha habido muchas comunidades indígenas aisladas hasta hace relativamente poco –.

Como ya he explicado, la forma de gobierno autónomo por el que la OIA se decantó fue el del cabildo, sea menor (para cada resguardo concreto), o sea mayor (cuando hay una concentración de resguardos, con sus respectivos cabildos menores). Paralelamente suele haber un Consejo de Justicia, que es el que dirime los conflictos dentro de la comunidad. El cabildo suele constar de un gobernador, un vicegobernador, secretario, fiscal, tesorero y varios alguaciles. Representa a la comunidad frente a las autoridades locales, organiza la comunidad para ejercer el control sobre el resguardo, promueve actividades relacionadas con el manejo y aprovechamiento del territorio, gestiona programas de bienestar para la comunidad – educativos y de salud sobre todo –, define las actividades que pueden o no realizar personas e instituciones dentro de los resguardos, y gestiona las transferencias económicas que recibe del Estado para poder llevar a término los proyectos que se realizan para la comunidad.

Esta forma de organización fue la impuesta por la ley 89/1890, y promovida por los misioneros que se hacían cargo de las comunidades indígenas, pero no funcionaban igual, ya que lo que solían promover los misioneros era más bien un cacicazgo, para que los pueblos indígenas que aún vivían más o menos aislados se acostumbraran a aceptar medidas disciplinarias. En Karmata Rua fue el padre Ezequiel Pérez, que llegó a la comunidad en 1917, quien empezó a implantar este sistema de cacicazgo. Después de la recuperación de tierras de 1982 fue cuando se empezó a estructurar el cabildo tal y como está ahora, que se adapta al modelo de cabildo de la OIA. En Karmata Rua el máximo órgano de toma decisiones es la Asamblea General, que se reúne una vez al mes. Los miembros del cabildo tienen que rendir cuentas ante esta asamblea y llevar a cabo las decisiones que se tomen

en ella. La formación del cabildo es elegida cada tres años, y la del Consejo de Justicia cada año.

El cabildo de Karmata Rua cuenta con colaboradores que ayuda a la Junta en tareas organizativas, que son un grupo de formación de proyectos, y un grupo de promoción de salud, que es el encargado de apoyar al Cabildo en los programas de prevención dentro de la comunidad, como por ejemplo, tener un centro de salud que abre unos cuantos días a la semana. También se ha formado una Guardia Indígena, cuya función es vigilar el resguardo de noche. Se compone de personas de la comunidad que se presentan voluntariamente a realizar esta ronda, y se las equipa con un chaleco distintivo y un bastón de madera, que además de ser un elemento simbólico de autoridad, es la única “arma” de la que disponen.

La OIA defiende mucha veces que este gobierno propio dentro de las comunidades mantiene y actualiza formas tradicionales de control social fortaleciendo agentes como los zaklas, entre los tule, los jaibaná entre los embera y las parentelas entre los zenú, grupos de sabios y sabias encargados de buscar el equilibrio entre el mundo espiritual y el mundo material (OIA, 2007: 7). Esto no es del todo cierto, ya que como hemos visto, el Estado colombiano obliga a que haya una autoridad como el cabildo para poder reconocer a la comunidad y poder relacionarse con ella. Por lo tanto, la imposición del cabildo, sobre todo en comunidades que no fueron gobernadas por misiones, crea tensiones, ya que de repente, las autoridades del cabildo, más jóvenes y letradas, desplazan a las autoridades tradicionales que pasan a convertirse casi en elementos folclóricos.

Fortalecimiento zonal

Para que el autogobierno se dé en las comunidades indígenas, hace falta que estas se organicen de manera adecuada según la OIA. La principal estrategia para este fortalecimiento zonal son los denominados Planes de Vida. Estos Planes de Vida se construyen para el funcionamiento de los cabildos y los espacios de participación; para el fortalecimiento de la justicia propia; para la formulación, gestión y ejecución de proyectos; para la administración y ejecución de los recursos del Sistema General de Participación, que son unos recursos que da el Estado para que sean administrados a nivel local, y para la definición de las

prioridades de las comunidades. Los problemas con los que se encuentra la OIA para la ejecución de los Planes de Vida son la debilidad frente a los actores armados, líderes que miran más por su propio interés que por el de la comunidad, la dependencia de los proyectos y su falta de continuidad, y la falta de unidad dentro de las mismas comunidades indígenas. Sobre este último aspecto hay que decir que es una cuestión muy difícil de conseguir, ya que toda comunidad humana, sea la que sea, tiene sus diferencias y conflictos internos, con lo cuando la OIA habla de unidad, en realidad se refiere a que las comunidades han de seguir el referente que ella marca. Según YD (entrevista realizada el 18/08/2009), que colaboró en la OIA y en el cabildo Chibcariwak, los Planes de Vida no son más que planes de desarrollo con un barniz de “tradicción ancestral”, pero que siguen la misma lógica que cualquier proyecto de desarrollo diseñado desde cualquier Agencia de Cooperación, basándose en el “marco lógico” y los análisis DAFO⁵⁵.

Estas prácticas, que están destinadas a priori a proveer de autonomía a las comunidades indígenas, en realidad las obliga a que se adapten a una forma de organización dictaminada desde una perspectiva que no es la suya propia. Carlos Salazar, director de la Oficina de Asuntos Indígenas de Antioquia, me dijo:

construir gobierno propio es más exigente que movilizarse políticamente, mucho más complicado porque es distinto echar discursos, criticar y exigir, que ponerse a construir, es muy difícil. Pero en general creo que el avance ha sido grande (Carlos Salazar, 03/06/2010).

La cuestión es qué significa “ponerse a construir”. Para la administración del Estado (a quien representa Carlos Salazar), el hecho de que las comunidades indígenas construyan Planes de Vida (o de desarrollo), significa que se organizan, mientras que cualquier otra forma de organización que no siga esos parámetros no es considerada como tal. Esto quiere decir que la Constitución del 91 supuso en realidad una trampa para los pueblos indígenas, ya que en realidad no les dio autonomía, que sería organizarse según las lógicas de funcionamiento propias,

⁵⁵ El enfoque de marco lógico es una herramienta analítica que es utilizada con frecuencia por los organismos de cooperación internacional, que se basa en una matriz de objetivos-resultados; el análisis DAFO es una metodología de estudio para realizar un diagnóstico, y se basa en la identificación de “debilidades”, “amenazas”, “fortalezas” y “oportunidades” (de ahí sus siglas). Ambas metodologías se basan en unas categorías definidas a priori, y si las comunidades indígenas quieren que se les financien proyectos, han de someterse a analizar su realidad bajo estos parámetros.

sino que las obligó a organizarse bajo unas lógicas a las que no estaban acostumbradas.

De esta manera, el Estado administra a los cabildos unas transferencias económicas desde el año 2002 para que puedan desarrollar proyectos. Estas transferencias han traído varios problemas.

Ya ha empezado a haber problemáticas entre indígenas por cuestiones de recursos económicos que han dado los proyectos, entonces no hay como una orientación clara frente a eso porque ya hay indígenas que se están dejando convencer de la política occidental, donde “es así” o “no es así”. Entonces hay un choque en las comunidades con los mismos líderes. Eso es preocupante. Entonces, más adelante, las comunidades indígenas van a tener que enfrentar, el problema de la guerra, las amenazas de los grupos armados, el deterioro del territorio y las dificultades de... cómo se dice esto... dificultades que se tienen dentro de las mismas comunidades entre líderes, por cuestiones de proyectos y de dinero, que eso ya se está viendo (HD, 30/01/2009).

Las transferencias han creado dentro de las comunidades una lucha de poder donde la envidia y la avaricia hacen acto de presencia. En muchas ocasiones, el objetivo para llegar a ser gobernador no es el bien de la comunidad como el hecho de controlar las transferencias y llegar a beneficiarse de los proyectos. Esta ha sido una política muy perversa por parte del Estado colombiano, ya que la cantidad de dinero que se aporta a través de estas transferencias jamás sacarían a una comunidad de su situación de pobreza, pero sí a una familia concreta del resguardo. Además estas transferencias provocan también una dependencia económica del Estado, con lo que la autonomía queda en entredicho. En Karmata Rúa no llegué a observar prácticas de este tipo, pero sí escuché acusaciones hacia la OIA de que no invertían toda la ayuda que les llegaba, cuestión que no puedo determinar si es cierta o no, pero lo que sí es cierto es que las sospechas sobre el mal manejo de las transferencias estatales o de las ayudas internacionales está instalada en toda la estructura organizativa indígena de Antioquia.

De todas maneras, a nivel de comunidad vemos esfuerzos organizativos como en Karmata Rúa que, aparte de si son financiados a base de transferencias o no, existen varios grupos que participan de una forma u otra en la vida sociocultural de la comunidad. Estos grupos tiene voz en la Asamblea, y también en muchas ocasiones proponen programas al cabildo, y son:

- *Grupo de Mujeres “Imaginando con las manos”*. Está conformado por mujeres del Resguardo, en la actualidad son unas cincuenta, y su presidenta es Amanda González Yagarí. Es el grupo más organizado y con mayor trayectoria en el Resguardo. Nació en 1979, influenciado por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), y su primer objetivo fue participar en el proceso de recuperación de la tierra “al lado de los hombres”. Después de 1982 se creó un comité organizador y el grupo se consolidó. Actualmente la principal actividad de este grupo es la fabricación de artesanías como collares, pulseras, correas, okamás, aretes, etc., cuya materia prima son las chaquiras. Cuentan además con una casa que utilizan para sus reuniones comunitarias y como centro de acopio para la comercialización de sus artesanías, casa que se consiguió por medio de gestiones del cabildo y la OIA.
- *Organización de Caña*. Es la encargada del corte y el beneficio del cultivo de caña y la producción de panela.
- *Grupo de potreros*. Sirve para el mantenimiento de los potreros y del ganado comunitario.
- *Grupo de Adultos Mayores “Revivir”*. Está conformado por adultos del Resguardo mayores de 60 años. El objetivo principal del grupo es rescatar la memoria cultural de la comunidad.
- *Grupos de Danza, Teatro y Música (grupo de jóvenes)*. Nació gracias a un programa de la Universidad de Antioquia, cuya finalidad es rescatar y divulgar la cultura de su comunidad e intercambiar conocimiento con grupos de otros Resguardos.
- *Organización Deportiva*. Es la organización encargada de formar los equipos deportivos de fútbol y de microfútbol para la representación del resguardo en competiciones deportivas.
- *Chamí Estereo*. Es una emisora de radio comunitaria, escuchada por casi toda la población, ya que además de ser un medio de entretenimiento, se utiliza como medio de información para la comunidad.

Gobierno, jurisdicción y conflicto interno

La autonomía implica también el reconocimiento de las autoridades jurídicas propias. El artículo 246 de la Constitución del 91 da potestad a los indígenas para ejercer jurisdicción dentro de sus territorios según sus usos y costumbres, siempre y cuando éstos no contravengan la Constitución ni las leyes de la República, es decir, que hay autonomía relativa. Esa función de ejercer la justicia propia la realizan los Consejos de Justicia, que están ligados al sistema organizativo de los cabildos, pero separados de estos por una cuestión de independencia jurídica. En Karmata Rua, el Consejo de Conciliación y Justicia funciona de esta manera, y lo conforman cuatro consejeros, que son elegidos por el período de un año. Son los encargados de solucionar los casos leves, es decir, los que no superan los 6 años de pena de prisión según la ley ordinaria. Cuando se comete un delito mayor, como por ejemplo un asesinato, casos de violencia sexual o graves lesiones personales, el caso es derivado directamente a los juzgados del municipio de Jardín.

Antes de imponer sanciones, lo que busca el Consejo de Justicia es, ante todo, la reconciliación entre las partes. En caso de incumplimiento de los acuerdos a los que se llegue en la conciliación, entonces se impone una sanción, que en Karmata Rua son: amonestación pública en Asamblea general; multa o inhabilitación para ejercer cargos dentro de la comunidad; trabajo comunitario; estar un determinado tiempo en el calabozo, y posiblemente amarrado a un cepo. Cuando se aplica la sanción, también se decide sobre el pago de los gastos y perjuicios que se hayan ocasionado. Quedan prohibidas las penas de muerte, tortura o esclavitud.

Los conflictos más comunes dentro de la comunidad suelen darse por la distribución de tierras y propiedades familiares, por cuestiones de violencia de género, altercados producidos por el alcohol, o por ataques mediante el jaibanismo, que es uno de los motivos más conflictivos.

Antes que nada hay que entender que el jaibaná no es sólo un chamán, sino que tradicionalmente ha sido un líder dentro de una determinada familia o clan. Entre las diferentes parentelas embera han sido habituales los enfrentamientos, que solían solucionarse con una “lucha” entre jaibanás, y el más poderoso se quedaba

en el territorio, mientras que el perdedor migraba con su familia a otra parte. Cuando el nomadismo se hizo imposible, este tipo de enfrentamientos no cesaron, quedando en las comunidades embera ambos jaibaná después del enfrentamiento, con lo que en realidad no se solucionaba nunca. Jaibaná significa “aquel que maneja los jai”, que ya habíamos dicho que son las esencias o energías de todo aquello que existe. Los jai no sólo sirven para curar, sino que se pueden usar para enfermar o incluso matar. De hecho, cuando hice mi segunda estadía en Karmata Rua en enero de 2011, hacía apenas unos días que había muerto una mujer por culpa de un “susto” o ataque de jai. Esta mujer había visto una luz muy fuerte mientras volvía a su casa de noche, y murió de la impresión que le causó. Esta muerte había causado un fuerte revuelo en la comunidad, tanto que en las entrevistas la gente solía evitar el tema cuando preguntaba sobre ello⁵⁶.

Este tipo de casos, el asesinato mediante un jai, no es aceptado como delito desde la justicia ordinaria, con lo que es el Consejo de Justicia quien lo tiene que dirimir. Las penas que puede imponer el Consejo son leves, siendo el castigo más fuerte el permanecer hasta dos meses en el calabozo, un castigo muy leve por un asesinato. Eso quiere decir que un caso de ataque por jai como el mencionado, si la familia de la mujer asesinada identifica al jaibaná que lo orquestó, lo que hará es que uno de sus jaibaná envíe otro jai para enfermar a alguien de la familia a la que pertenece el jaibaná atacante. Esto deriva en una escala de violencia que provoca una gran tensión en la comunidad, ante la impotencia del cabildo. AB me dijo que en Karmata Rua había alrededor de 70 jaibaná, un número que puede ser muy variable debido a que hay mucha gente que se inicia en el jaibanismo con el ánimo de vengar alguna afrenta, habiendo algunos embera que me dijeron que el número de jaibaná asciende al centenar. De todas maneras, setenta o cien jaibaná, es un número excesivamente elevado para las 1652 personas que conforman la comunidad.

⁵⁶ Para los embera, los jai son reales. Luís Guillermo Vasco (1985) partió de una postura en el momento de hacer su trabajo sobre los jaibaná de considerar a los jais como entes reales, y el jaibaná como una persona instruida en manejar energías. En este sentido, la experiencia que tuve en Karmata Rua, donde realicé dos tomas de yagé y estuve en dos sanaciones que realizó el jaibaná Wilson Andrés Tamariz, en las que me pidió colaborar con él, me lleva a alinearme con la postura de Vasco.

En definitiva, la dificultad con que se encuentran los cabildos a la hora de ejercer la justicia propia suele ser su debilidad a la hora de imponer sanciones.

Derechos étnicos, conflicto armado y paz

Los diferentes grupos armados colombianos, FARC, ELN, paramilitares y ejército, atacan contra líderes, comunidades y territorios indígenas, lo cual provoca un debilitamiento del tejido social de las comunidades. La OIA no cuenta además con sistemas de información, análisis y seguimiento de las violaciones de los Derechos Humanos, lo cual limita la capacidad de denuncia, en un país en el que la ONU, informe anual tras informe anual, denuncia que este tipo de violaciones es una práctica habitual desde sectores tanto estatales como no-estatales. El movimiento indígena en general, y la OIA en particular, ha optado por la neutralidad y la mediación para que se solucione ese contexto de violencia. Su lema es “frente al fusil, la palabra”. El problema es que el gobierno de Álvaro Uribe criminaliza cualquier tipo de discurso sobre el conflicto armado que no sea el suyo propio, que no es pacífico precisamente. Hay varios líderes indígenas que han muerto en situaciones más que sospechosas, y que indican la involucración del Estado.

Con este contexto, el conflicto armado ha afectado de manera fatal a los territorios indígenas. En Medellín hay varias familias desplazadas, el número de las cuales es un misterio ya que, por un lado estas familias intentan pasar desapercibidas, y por otro, debido a la dependencia de la OIA de las Agencias de Cooperación Internacionales, la organización no quiere sacar a luz que el conflicto es algo que está presente en la vida cotidiana de las comunidades, en especial de las emberakatio de Urabá (el resto de zonas la presencia de conflicto armado es menor hoy en día). El discurso de la OIA con respecto al conflicto armado es clara: es un problema exterior a las comunidades indígenas, y que está provocando el desplazamiento de muchas personas en el Urabá. Se ha requerido la presencia de los organismos en defensa de derechos humanos de la ONU para la zona, ya que la OIA insiste en que las comunidades indígenas no quieren armarse.

Es un tema difícil de tratar con las personas entrevistadas, aparte de que el conflicto armado no era un eje de importancia en mi investigación, pero sí que es

cierto que la OIA mantiene ante este tema una posición ambivalente: si bien discursivamente son muy activos, a la hora de ayudar a las personas que llegan desplazadas a Medellín es otra historia. Varios indígenas me han comentado que cuando llegaron desplazados, fueron a pedir ayuda a la OIA, y la única respuesta que obtuvieron fue “vuélvase a su resguardo”. En este sentido, el cabildo Chibcariwak ha sido más humanitario, y si bien no tiene espacio ni recursos para acoger a las víctimas desplazadas, sí que las avala para que éstas puedan acceder a la sanidad gratuita, y que sus hijos puedan acceder a las escuelas. De todas maneras, el caso más chocante que encontré de la actitud de la OIA con respecto al conflicto armado fue el caso de “X”⁵⁷, que fue desplazada de su resguardo cuando era gobernadora del cabildo. Esta persona me dijo que en su resguardo no es que hubiera entrado el conflicto armado, sino que había indígenas que pertenecían a las FARC e indígenas que pertenecían a las AUC, es decir, que eran colaboradores directos de estas organizaciones. Ella, una persona viuda, empezó a salir con un blanco, que además era agente del orden público. Al poco recibió la visita de la persona de enlace de su resguardo de las FARC amenazándola de muerte si no abandonaba inmediatamente el territorio. Al llegar a Medellín acudió a la OIA, donde la contrataron durante un tiempo, ya que es una persona capacitada para el trabajo organizativo, pero a los pocos meses la despidieron, y le dieron la espalda. Cuando la entrevisté, su única fuente de ingresos era la venta de artesanías. Comenté este hecho a algunos de los miembros de la OIA, y siempre escurrieron el bulto, nunca me dieron una respuesta clara. Pero lo más grave fue que en una conferencia perteneciente a la Licenciatura de la Pedagogía de la Madre Tierra, la OIA presentó el caso de este desplazamiento como si se tratara de un problema de género: expuso el caso de esta gobernadora, diciendo que siempre había tenido problemas por ser mujer en un cargo de gobierno – hasta ahí correcto – pero que fue expulsada porque empezó a salir con un hombre, y que la población masculina de su comunidad presionó hasta que se fue, sin mencionar el hecho de que fue el enlace de las FARC en la comunidad quien la desplazó (circunstancia que obviamente conocían). Es decir, la OIA esconde deliberadamente que el conflicto armado no es un problema exterior que les afecta, sino que se ha introducido de manera activa en las comunidades, y que hay

⁵⁷ Por seguridad, prefiero mantener los datos de esta persona en el anonimato.

indígenas paramilitares e indígenas farianos. Es cierto, que no es culpa de la OIA, y que esa situación es general en todas las poblaciones, indígenas o campesinas, del Urabá, pero el hecho de esconderlo y de intentar ocultarlo sí que lo es. Seguramente esta actitud es resultado de la dependencia económica de la OIA con respecto a las ONGs que financian sus programas, ya que si éstas conocieran la situación, seguramente dejarían de financiar a la organización, todo y que, repito, esto es general en todo el ámbito rural de Colombia, y en especial en las llamadas “zonas calientes” del conflicto, donde muchas ONGs trabajan también.

* * *

En definitiva, la autonomía que defiende la OIA está lejos de llegar a alcanzarse, tanto por el contexto social colombiano, como por el hecho que desde las instituciones estatales e internacionales se trabaja desde una lógica que resulta obliga tanto a la OIA como a los cabildos a adaptarse a las formas de funcionar del Estado. Sí que es cierto que la Constitución de 1991 ha proporcionado un marco legal para que las comunidades indígenas puedan defenderse de los atropellos que habían sufrido durante siglos, pero el desarrollo de la legislación no ha llegado a conseguir ese objetivo. De esta manera, tanto la OIA como los cabildos se convierten en un instrumento de doble función: por un lado han proporcionado a las comunidades indígenas cierta mejora de sus condiciones de vida, sin solucionar la pobreza provocada por su inserción al sistema-mundo moderno/colonial, pero por otro lado sirve al Estado-nación para mantener a las comunidades indígenas bajo unos límites que pueda controlar, sometiendo a los cabildos a la lógica de la administración estatal.

3.1.3. Educación y cultura

Quando hablo de etnoeducación hablamos de la enseñanza desde nuestra propia cultura y la cultura no indígena. La etnoeducación nos orienta a vivir en armonía, a vivir en armonía porque es conocer del otro, y no olvidar de lo nuestro (HD, embera-katío, 30/01/2009).

La cuestión de la educación y la cultura es parte fundamental de las reivindicaciones de la lucha del movimiento indígena. Desde la OIA se define la cultura propia de los pueblos indígenas como pensamiento, cosmovisión, el sentido de la vida, el amor a la Madre Tierra. Pero esa cultura propia es

considerada desde la epistemología occidental como algo folclórico, un sistema de conocimientos que pertenece a otro tiempo, con lo que desde el Estado se impone a las comunidades indígenas un idioma, una economía o un sistema escolar que no es la propia de ellas. Pero desde la Constitución del 91 se permite a los indígenas a que dentro de sus comunidades se enseñe, juntamente con la educación oficial, también aspectos de la cultura propia. El reto que se marca la OIA es establecer políticas y estrategias para que la relación con Occidente deje de ser desigual. El enfoque para conseguirlo es la reconstrucción, revalorización y reafirmación de lo que son y quieren seguir siendo como indígenas, como dicen desde la organización, “volver a recorrer el camino de nuestros ancestros”.

Desde la Ley 89/1890, la Iglesia Católica se hizo cargo de la educación de los niños indígenas. Si no se podía reducir los indígenas a un pueblo, como ocurría en las regiones selváticas, los niños eran secuestrados de sus familias y encerrados en un internado. MC (01/09/2009) me explicó que a su comunidad llegaron los religiosos, y con la excusa de evangelizar empezaron a secuestrar niños para llevarlos a la escuela y enseñarles que si no abandonaban sus creencias paganas, se condenarían al infierno. Después, algunos de estos niños eran enviados a la ciudad para seguir estudiando, en el caso de ser hombres, o bien para servir en casas de familia en el caso de ser mujeres. Esto ocasionaba un desarraigo total con la cultura propia, y por supuesto había resistencia a la hora de abandonar el resguardo. Las autoridades indígenas llegaron a un acuerdo con los religiosos: los niños estarían dos años en la escuela para volver luego al resguardo. El papá de MC entendió que se había de ir a la escuela para aprender cómo pensaba el blanco, para conocer a las personas que venían a violentarlos, así que era mejor no resistirse e ir voluntariamente. Esta actitud era una cuestión estratégica, ya que el papá de MC no quería que su cultura fuera destruida, pero entendió que si no conocía mínimamente al “enemigo”, no podría enfrentarse a él. El testimonio de HD sobre cómo las escuelas buscaban el epistemicidio indígena, es claro:

A mí me tocó cuando yo ingresé a estudiar en una escuela no indígena porque entonces las comunidades indígenas no hablaban de etnoeducación, el director de la escuela decía, “¿cómo te llamas?”, “mi nombre en embera es Ponthuma”, se traduce olor de flor silvestre, “Ponthuma, ¿qué?”, “Domicó Bailarín”, mis apellidos. “No, tú con ese nombre y esos apellidos no puedes estudiar aquí”. Entonces, como un requisito para ser una persona legalmente reconocida, me tenía que bautizar, y nosotros como población embera-katío,

nosotros no acostumbramos a bautizar a nuestros hijos, porque creemos que cuando nacen los hijos van creciendo con el buen espíritu de la Naturaleza, de la Madre Tierra. Entonces, cuando llego al municipio, pues ya había de hacer las vueltas para bautizarme, y ahí en ese proceso, yo ya no me llamo Ponthuma, ya me cambian de nombre. Entonces, como había de buscar una madrina, mi madrina se llama Liria, entonces dijeron que yo debía de llamarme, bueno, el nombre que me colocan es Hilda, pero que aparte de eso yo debía llevar el nombre de mi madrina, porque era quien, si mi madre se moría, era quien iba a estar responsable de mí. Entonces mi nombre queda en “Hilda Liria”, ya no me llamo Ponthuma. Y con los apellidos, no me cambiaron los apellidos porque los apellidos eran los que provenían de mi padre y de mi madre. Todo ese proceso duró como seis meses para poder entrar a la escuela donde debía de estudiar (HD, embera-katío 30/01/2009).

El sistema-mundo moderno/colonial necesita que se transmita a través de la escuela un conjunto cada vez más complejo de saberes que tienen que ser comunes a la totalidad de las personas que pertenecen a él, alargando hasta la mayoría de edad un aprendizaje común. Si cada vez se alarga más el período de escolarización, ¿qué pasa con las demandas de las organizaciones indígenas en relación con la educación? Para este fin se inicia el Programa de Etnoeducación en los resguardos indígenas. En Antioquia la institución encargada de ejercerlos es el Instituto de Educación Indígena, INDEI, que depende de la OIA. La etnoeducación o educación propia trata entonces de implantar los mecanismos básicos para la pervivencia cultural del grupo, y los dos conceptos fundamentales que maneja son la biculturalidad y el bilingüismo, en definitiva, preservar la lengua y la cultura, pero sin quedar marginados dentro del sistema-mundo moderno. Esta educación tiene las siguientes características:

1. La escuela es un derecho. Un derecho que comparten los indígenas con el resto de ciudadanos, derecho a no ser discriminados.
2. La escuela es una necesidad. Institución clave de la modernidad, es donde se enseñan toda una serie de conocimientos para moverse en condición de relativa igualdad dentro de la sociedad, tanto urbana como rural. Es la institución que debería permitir cambiar la posición subordinada de los indígenas e integrarse en la sociedad mayor.
3. La escuela es signo de identidad. Por ser bilingüe y bicultural, y por tanto diferente de las demás, la escuela se llena también de otra dimensión simbólica, se hace signo de identidad y de un derecho a ser diferente. Esta

dimensión simbólica va más allá de los contenidos prácticos de la escuela, lo cual no quiere decir que tales contenidos no existan y no sean importantes. No tener su lengua escrita y enseñada en la escuela, significaría una nueva discriminación: que su “cultura” no es considerada de igual valor e importancia.

4. La escuela es parte de un proyecto político. Por ser “signo de identidad” y de reconocimiento de un derecho colectivo, pero por ser también el lugar donde se transmiten nuevos y viejos saberes, discursos, ideologías y se socializa a los niños,.

Las escuelas bilingües, analizadas al lado de las organizaciones indígenas, corresponden a un proyecto político de fortalecimiento de la etnicidad, proyecto de construcción y politización de una identidad étnica (Gros, 2000: 192). Lo que se busca es el reconocimiento de la diversidad cultural, es decir, la defensa de la cultura y la lengua, y el fortalecimiento de la identidad, pero sin quedar aparte de la sociedad mayoritaria, ya que han de sobrevivir en ella, y además cumplir los programas que dicta el Ministerio de Educación. Así, esta educación bicultural y bilingüe se da dentro del sistema formal, es decir, en escuelas, incluyendo simplemente el acervo cultural propio. Hay que especificar que el programa de organización política (Tascón *et alii*, 2007) se utiliza el término “intercultural” en vez de “bicultural”. Me he permitido esta licencia para no entrar en confusión con el concepto de “interculturalidad” que utiliza Catherine Walsh (2009). De todas maneras, encuentro que lo que se defiende desde la OIA es de hecho una biculturalidad dentro del horizonte multicultural colombiano, ya que esta educación dual sólo es para las comunidades indígenas, y siempre entendiendo la enseñanza de la cultura propia como un añadido a la enseñanza obligatoria. No se obliga al blanco o al mestizo a ser “bicultural”, a él no le hace falta, con lo que no podemos hablar de “interculturalidad” propiamente dicha. Abadio Green es muy claro en este sentido:

Ahora estamos discutiendo de la escuela, porque el Ministerio de Educación te envía un proyecto y te dice, ¿ustedes cómo quieren su educación? Pero solamente está pensando en una institución que es escuela, pero el Ministerio se olvida que somos un pueblo con identidad. Entonces, lo que estamos planteando es, si vamos a fortalecer esa escuela de los niños, así mismo se debe fortalecer la escuela de los botánicos, la escuela de los danzarines, la

escuela de los cantores, la escuela filosófica, debemos pensar en eso. Si no fortalecemos eso, tampoco se fortalece la escuela de los niños porque es una escuela de frontera que tiene que alimentarse de la cultura nuestra, y también se alimenta de la otra cultura. Pero actualmente esa escuela se alimenta de la otra cultura, no se alimenta de la cultura propia, porque no hay una concordancia, un dinamismo interno que fortalezca esas escuelas. Entonces digo que es posible si hacemos eso, que la escuela de los niños se convierta en una parte de las distintas escuelas que hay en la comunidad, y el gobierno no reconoce esas escuelas. Y he dicho, trabajemos entonces para que sea reconocido eso, y a decirle al Ministerio de Educación que esto es fundamental para esto. Y si no se hace, vámonos y no (Abadio Green, educador tule, 10/03/2010).

Así pues, las escuelas biculturales en los resguardos introducen los contenidos culturales y políticos con el propósito de fortalecer la identidad y rescatar la cultura. En Karmata Rua existe una escuela de estas características, donde a los niños se les enseña únicamente en lengua embera los tres primeros cursos, y a partir de cuarto empiezan a introducir la lengua castellana. Pero esta forma de enseñar la tradición y los saberes locales, el “volver a recorrer el camino”, es decir, reescribir la historia propia, se está haciendo desde la epistemología moderna. Por ejemplo, la visión que se construye de la historia como algo lineal es una visión creada desde la modernidad. Además, el hecho de encerrar a los niños en escuelas, la disposición jerárquica de un aula, donde la única palabra válida es la del profesor, mientras que los niños son tratados como cuerpos vacíos que han de ser llenados de conocimientos, a la vez que disciplinados, es una práctica que corresponde a la lógica de la Modernidad. Gladys Yagarí, etnoeducadora embera, propone para Karmata Rua un proyecto alternativo de enseñanza de la cultura propia que es a través del uso de la memoria oral, el juego y las artes escénicas. Este tipo alternativo de enseñanza no sería sólo responsabilidad de los maestros, sino que tendría que estar implicada toda la comunidad. De esta manera, no sólo se enseñan contenidos de la cultura embera a los niños, sino que se les enseña a pensar como un embera (Yagarí, 2010).

Cuando el INDEI se hace cargo de la educación en las comunidades indígenas se encontró que no tenía bachilleres ni profesionales para dar clases, así que los maestros eran indígenas que sólo habían acabado la primaria (AG, 29/03/2010). Se iniciaron convenios con universidades públicas y privadas para preparar maestros en etnoeducación, con las directrices que marcaba la OIA, convirtiendo a esta figura en un personaje fundamental dentro de los resguardos.

De todas maneras, el proyecto educativo busca algo más que una educación institucionalizada. Busca comprometer a toda la comunidad: el maestro no es el único responsable de la educación, sino también los padres y los ancianos. Eso quiere decir que toda la comunidad debe familiarizarse con las Cinco Políticas para darle contenido a los elementos que son propios de la cultura y a los que son susceptibles de ser apropiados de la cultura mayoritaria. Para realizar este objetivo, es decir, para “volver a recorrer el camino de nuestros ancestros”, la OIA en asociación con la Universidad de Antioquia, en el año 2008 inició la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, donde educadores y líderes indígenas de Antioquia adquieren las metodologías y conocimientos para “recuperar” la identidad, bajo los parámetros que marca la OIA.

Este proyecto nace de DIVERSER, que es un centro perteneciente a la Facultad de Educación de Universidad de Antioquia, dirigido por Abadio Green, y que se dedica a hacer estudios sobre educación indígena y etnoeducación⁵⁸. En DIVERSER admiten para colaborar (en lo que en lo que llaman en Medellín “Semilleros”) a alumnos de diferentes procedencias, normalmente indígenas que vienen a estudiar a la universidad, para que hagan estudios en sus comunidades de origen. LER, una indígena nacida en Medellín cuya madre fue llevada por las monjas a la ciudad, me comentó que se acercó a DIVERSER y les dijo que quería entrar en su Semillero. Cuando le preguntaron sobre su comunidad, ella respondió que se trataba de una concentración de embera-katíos que vivían en el barrio de Santander de Medellín. Desde DIVERSER le dijeron que una investigación de ese tipo era imposible, y que si quería colaborar con ellos, tendría que ir a un resguardo indígena rural (LER, 10/06/2009).

La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra se crea con el objetivo de formar a los educadores y líderes de las comunidades indígenas, con lo que sólo se aceptaba como alumnos personas que fueran avaladas desde los diferentes cabildos de Antioquia. Por ejemplo, YD, indígena wayúu que vive en Medellín

⁵⁸ Este grupo hizo un estudio sobre 25 familias indígenas en Medellín para intentar hacer una propuesta educativa para niños indígenas de primera infancia, que se llamó “crecer en tu cultura y la mía” (Restrepo, 2004; Gallego, 2003; Agudelo *et alii*, 2002). Miryam Chamorro, gobernadora del cabildo Chibcariwak, se quejó de que después de realizar el trabajo de campo, no volvieron a saber nada de estas investigaciones, igual que hacen todos los investigadores blancos y mestizos que se acercan a las comunidades indígenas.

desde hace años, quiso matricularse y no le dejaron por pertenecer a otro departamento. También otros indígenas que vivían en Medellín, desligados ya de sus comunidades de origen, quisieron matricularse, con el mismo resultado. La OIA y el INDEI financian el estudio a los alumnos. Cada semestre, los alumnos de esta Licenciatura hacen una estadía de dos semanas en la Universidad de Antioquia donde reciben clases intensivas cada día (son dos semanas en febrero y dos semanas en junio-julio). Los primeros seis semestres tratan temas de cultura propia, siguiendo las líneas políticas de la OIA (historia, género, lengua y comunicación intercultural, proyección comunitaria, etnoeducación, planes de vida, territorio y medio ambiente, etc.), mientras que los cuatro últimos tratan temas de administración y gestión desde la óptica occidental. El objetivo de esta Licenciatura es, según OT llegar a ser un “verdadero indio”, ya que la sociedad mayoritaria los estaban anulando, tapando los ojos, y cada vez eran más *kapunía*⁵⁹ que indios (OT, consejero embera-chamí de la OIA, 16/06/2009). Este discurso de la diferencia, de "volver a recorrer el camino", y enseñar la forma correcta de ser indígena, se basa en la dinámica de que hay que mantener la diferencia para no transformarse en *kapunía*, el miedo a dejar de ser lo que somos y convertirnos en el otro. Pero es una diferencia creada desde el *kapunía*, que necesita del indígena o del "otro atrasado" para saberse moderno. Así que esa diferencia, ya no convertida en "atraso", sino en "riqueza cultural" se ha de preservar y recuperar. En definitiva, el indígena, bajo este discurso, no deja de ser un cuerpo sobre el que incrustan conocimientos que no son propios de él. En este caso, es la OIA el organismo mediante el cual se incrusta en esos cuerpos una serie de conocimientos que responden a un imaginario occidental sobre lo que tiene que ser el indígena, de la misma manera que denuncia Edward Saíd (2008) para Oriente. Ahora no hablamos de *Orientalismo*, sino de *Indigenismo*. Esto es así porque, si la cabeza del movimiento indígena está conformada por hombres y mujeres que son educados según la epistemología occidental, es decir, que obtienen parte de su legitimidad de su manejo de la cultura dominante, no puede sorprender el interés que ellos mismos pueden atribuir a las cuestiones educativas y el lugar que ocupa la propuesta de una educación bilingüe y bicultural en el seno

⁵⁹ Es la palabra que utilizan los embera para referirse al “blanco”

mismo del movimiento indígena (Gros, 2000: 190). William Carupia, presidente de la OIA, me comentó que

De pronto, uno está dentro de una sociedad, dentro de una cultura, pero uno mismo no identifica de pronto, si uno mismo no lee el asunto, no pues lee la cultura, y eso lo fui aprendiendo a medida que fui también estudiando (William Carupia, embera-katío y presidente de la OIA, 25/08/2009)

William toca un punto clave que es el hecho de ir a la escuela/universidad para poder “leer bien la cultura propia”. Esta “lectura correcta” es la que legitima su liderazgo y le permite ser una autoridad. William adquiere conciencia de lo que es un indígena en la escuela occidental, es decir, que aprende lo que es un indígena, no a través de las enseñanzas de un jaibaná, sino en el pupitre de una escuela. Después, desde la institución que preside, enseñará esos mismos contenidos al resto de líderes y educadores, que a su vez lo harán en sus respectivas comunidades. Así es cómo el concepto de indígena de la Modernidad pasa de la academia a la organización indigenista.

El discurso cultural de la OIA se centra entonces en recuperar una identidad perdida por culpa del blanco, que coincide con el imaginario que el blanco tiene sobre el indígena como ser exótico (Taussig, 2002). Este es el sitio que ha de ocupar en el sistema-mundo moderno/colonial, el espacio destinado para el “indio permitido”. Pero como hemos visto, esa permanencia a un pasado prístino es imposible porque los seres humanos construimos nuestras prácticas sociales a partir del entorno en el que vivimos y de nuestra historicidad, que en el caso de los indígenas es la colonialidad, determinando así nuestras estrategias para sobrevivir y pervivir (Fernández-Martorell, 2008). Por lo tanto, el discurso que maneja la OIA es un discurso de crisis de identidad. El problema es que tras 500 años de colonialidad, es muy difícil determinar qué costumbres son “auténticas” o “adoptadas”.

Durante la Colonia, muchas familias embera fueron recluidas en los “pueblos indios” o resguardos, con la consiguiente aculturación por parte de los sacerdotes católicos. Algunas de estas familias huyeron otra vez a la selva, pero las enseñanzas católicas se incrustaron en la tradición oral embera, en concreto en el mito. Esto es debido a que la epistemología embera funciona de forma diferente a la occidental. Para el embera, el conocimiento es algo vivo, algo que crece, y lo

hace a través de la tradición oral. Cualquier experiencia queda incrustada en el relato, ya que no descartan ningún conocimiento como “falso” a priori, tal como se hace desde la epistemología occidental. Por eso en los distintos mitos de las diferentes familias embera aparecen historias que recuerdan, a veces de manera muy evidente, a historias bíblicas. En definitiva, ni los embera, ni ninguna comunidad humana, pueden aislarse de su entorno y vivir en un pasado prístino.

En Karmata Rua ocurre lo mismo: los niños y jóvenes no sólo aprenden en la escuela, sino que hay una educación informal que se realiza a través de la vida cotidiana, y que por su duración y características, tiene mayor influencia que la educación formal en la conformación de la personalidad de los individuos y del grupo. En este sentido, la lucha por la recuperación de la tierra, la reconstrucción de una estructura organizativa y el trabajo de “rescate” de la identidad cultural, ha exigido que la gente de Karmata Rua se apropiara de herramientas teóricas y prácticas que les ha permitido resolver los diferentes problemas a los que se han visto abocados. Esto ha hecho que se creara una conciencia a nivel personal y comunitario sobre los derechos indígenas, sobre el valor de lo propio y sobre la necesidad de ser decididos y constantes en la lucha. Ana María Arango, Silvio Aristizábal y María Eugenia Londoño, en un estudio que realizaron a finales de los ochenta sobre el proyecto etnoeducativo en el resguardo, señalan que a partir de una situación de conflicto y, sobre todo, a partir de la decisión del grupo de cambiar dicha situación, se desencadena un proceso educativo difícil de apreciar, pero de fundamental importancia en el desarrollo de la personalidad individual y colectiva. Cuestiones aparentemente sencillas como coordinar una reunión, o atreverse a expresar en público una opinión confrontándola con las de los demás, son aspectos que no se pueden cuantificar, pero sí que se deben tener en cuenta en el momento de analizar y evaluar los resultados de la educación informal (Arango *et alii*, 1990: 265).

Pero si bien la relación con la sociedad mayoritaria kapunía muchas veces ha sido conflictiva, muchas otras ha sido buscada, influyendo de esta manera en la forma de vida del resguardo: los medios masivos de comunicación (hoy en día casi todos los hogares de Karmata Rua poseen un televisor), las relaciones comerciales necesarias con los municipios de Jardín (reconocido lugar turístico, a cuya

administración pertenece el resguardo) y Andes (principal mercado de la región), así como la relativa cercanía de Medellín (a tres horas en autobús), hace que los habitantes de Karmata Rua tengan una presencia de la “cultura” kapunía casi continua en todos los ámbitos de su vida cotidiana:

1. El hacinamiento en el que está el resguardo produce desnutrición y alimentación deficiente, lo que provoca una propensión a contraer enfermedades, y también a una lucha por conseguir recursos económicos que muchas veces enfrenta a las diferentes familias, y/o despiertan envidias. Es entonces cuando el jaibanismo se convierte en un arma para atacar a las familias rivales, lo cual ha provocado que mucha gente se aleje de las prácticas socioculturales propias.
2. El consumismo, propiciado por la sustitución de una economía de subsistencia basada en la diversidad de cultivos, por otra basada en el cultivo para el mercado, que obliga al indígena a mercar para conseguir los productos más básicos. También es propiciado por la presión de la sociedad dominante, a través de sus medios de comunicación y otras vías, que ejerce su seducción presentándose a sí misma como la mejor forma de vida posible, y desestimando las demás como formas “salvajes” o “arcaicas”. De esta manera, y en concreto la juventud embera, se quiere imitar la forma de vida del kapunía: tener una casa convenientemente amueblada, cambiar los hábitos alimentarios, divertirse como se divierten los kapunía, etc. El consumo de alcohol entre la población masculina, por ejemplo, se convirtió en un auténtico problema social, mitigado últimamente en parte por la prohibición que implantó el gobernador Aquileo Yagarí de la venta de bebidas alcohólicas en el resguardo.
3. Precisamente por esta colonialidad del ser, en el análisis de las situaciones hay una tendencia muy marcada de reducir la causa de los problemas a cuestiones culturales, es decir, que se idealizan situaciones que son claramente causadas por cuestiones económicas y políticas por “el hecho de ser indios”.

4. La violencia contra la mujer también es atribuida a la imitación de las formas de vida del kapunía. El consumo de alcohol hace que aumente el número de casos de peleas, pero el problema va mucho más allá, ya que la actividad que se le atribuye a la mujer, el cuidado del hogar, no conlleva retribución económica, con lo que vive en dependencia del hombre. Cuando los ingresos son insuficientes, la mujer ha de contribuir a la economía sin dejar de realizar la actividad de cuidadora, y si el hombre marcha a trabajar fuera, o simplemente abandona el hogar, queda en una situación de soledad, opresión y tensión frente a diversas condiciones de empobrecimiento, salud y crianza de los hijos.

Como dice Castro-Gómez, hay una forma correcta de comportarse como “humano”, que en América Latina es el del criollo. Todas las formas de comportamiento que no se parecen a ese modelo, son atrasadas, pecaminosas, o producto de la ignorancia. Ese discurso provoca en algunos sujetos embera-chamí un sentimiento de vergüenza por visibilizar las costumbres. JT (23/06/2009) se vio discriminada en la escuela por hablar su idioma: “¿pero usted por qué habla?, qué pena, usted por qué habla en chamí, usted por qué tiene que hablar con esta persona en chamí”. Eso provocaba que tal represión acabara siendo ejercida por los propios embera, que cuando salían del territorio, intentaban comportarse como el kapunía, negando su identidad indígena, ya que era motivo de vergüenza. Otro ejemplo es el de OT (16/06/2009), que explica que cuando era niño su padre no le dejaba ir al río porque los campesinos kapunía veían mal al muchacho que no trabajaba, que era vago, e irse a bañar al río era visto de esa manera. También toca la cuestión del idioma:

Mi padre tenía un pensamiento, de que hablar nuestra palabra indígena, ante cualquier español, era que se sentía él mal. Entonces como trabajaba en una finca panelera, donde más había paisas, entonces, como indígena, se avergonzaba de que nosotros como niños pudiéramos hablar nuestra lengua. Forzadamente nos tocaba estudiar, porque mi papá era campesino. Tocaba estudiar, no hablar idioma indígena (OT, embera-chamí, 16/06/2009).

De este sentimiento de vergüenza que sufren algunos indígenas sobre su cultura, sentimiento inculcado por la biopolítica criolla, pasamos en los últimos años a la exaltación de lo indígena, y, sobre todo, al discurso de que todo lo “malo” que hay en la “cultura propia” es culpa del contacto con el kapunía. Así ciertos embera

tienen una percepción de peligrosidad sobre el contacto con la cultura occidental, todo y que es inevitable. Los matrimonios mixtos es un caso de ese “peligro”. AJ (30/06/2010) explica su caso personal: él se casó con una bogotana, y las dos hijas de ese matrimonio no aprendieron ni la lengua ni las costumbres ya que vivían en la ciudad. Me cuenta que ellas se reconocen como indígenas, pero no hablan la lengua y desconocen muchas cosas. Para AJ es necesario que haya un control continuo para que no se de tal pérdida.

Todas estas prácticas, y en concreto el etnodesarrollo, son, según Luís Guillermo Vasco, disfraces ideológicos que sirven de Caballo de Troya para la penetración en las comunidades del gran capital. Con las nuevas políticas y programas, lo propio se transforma en propiedad privada. La meta es llevar la nación de los propietarios privados a las comunidades, hacer que todos aspiren a ser propietarios. Aparecen así las luchas entre los tradicionales y los modernizadores – es decir, los indígenas educados en la escuela occidental –, que cada vez se distancian más de los comuneros, a quienes clasifican desdeñosamente de “atrasados” y “conservadores” (Vasco, 2002: 230). A este panorama añadiría que también existen enfrentamientos entre diferentes facciones de los “modernizadores” para poder ocupar los puestos que implique control de transferencias o tomar decisiones políticas. De todas maneras, hay indígenas que quieren cambiar esta dinámica:

¿Para mí qué significa ser embera-katío? Me significa ser, a ver, en primera instancia, buscar mi libertad, poder, como mujer embera, poder vivir como quiero vivir. Buscar y conquistar espacios para poder hacerme sentir identificada como una mujer embera (HD, 25/08/2009).

Para HD, ser embera-katío, es decir, su *identidad* significa buscar su libertad para poder vivir como quiere vivir, es decir, como mujer embera-katío. En este caso estamos hablando de una mujer que vive en la ciudad por haber sido desplazada por el conflicto armado. Pero ella, al no poder volver a su resguardo, lo que quiere es conquistar los espacios para poder identificarse como mujer embera-katío. HD tiene claro que la identidad está en la práctica de tus estrategias, como acompañar a otras mujeres indígenas, o tejer chaquiras. Es precisamente lo contrario de lo que dicta la OIA, que defiende que el indígena en la ciudad pierde la identidad, es decir, la identidad que desde la organización se establece como “correcta”.

4.1.4. Salud

Desde la OIA parten de dos consideraciones en materia de salud: la primera es reivindicar la medicina tradicional como parte de la armonía e integridad de los diferentes pueblos indígenas, exigiendo el acompañamiento de los médicos tradicionales en el acceso al sistema de salud occidental; la otra tiene que ver con este uso de la medicina occidental, que por imposición se ha hecho común en las comunidades indígenas. Se exige el derecho al acceso gratuito a la salud por parte de los indígenas, y es obligación del Estado que esto se cumpla.

La OIA entiende la enfermedad como cualquier alteración en el cuerpo o en el espíritu de una persona, grupo de personas o de los seres de la naturaleza, que afecte el bienestar o ponga en riesgo de muerte a cualquier habitante de los territorios indígenas. Esta definición no contradice la que da la Organización Mundial de la Salud; lo único diferente son las estrategias que se utilizan para combatir la enfermedad. Así entre los indígenas, cada cultura tiene su forma particular de sanación, y en general, las personas encargadas de hacerlo se les llama médicos tradicionales. El problema es que, según la OIA, la medicina tradicional se ha debilitado por el contacto con Occidente, y han aparecido prácticas negativas que crean conflictos en las comunidades, como pasa entre los embera, que en ocasiones se utiliza la medicina tradicional para el beneficio propio, o para ejecutar venganzas a través del manejo de los jai. Hay quien abandona la medicina tradicional y acude a la occidental por el miedo que despiertan los médicos tradicionales que realizan estas prácticas. Sin dejar de tener parte de razón – muchos médicos tradicionales no dudan en comercializar sus conocimientos, pero también es cierto que han de sobrevivir en un sistema-mundo capitalista –, también es cierto que el enfrentamiento entre médicos tradicionales ha sido algo generalizado en muchas comunidades indígenas, ya que, como hemos observado con los jaibaná, el mismo conocimiento que sirve para sanar, sirve para matar – de hecho el taita uitoto Romualdo me comentó que si quería aprender a sanar, tenía que aprender a matar, ya que de esta manera sabría conocer de dónde viene el mal que puede llegar a enfermar a un familiar o amigo –. Lo que sí es cierto es que las comunidades indígenas, al haber estado sistemáticamente desplazadas, han perdido muchos conocimientos ancestrales. Un

ejemplo de ello es el uso de las plantas medicinales: no en todos los lugares crecen las mismas, y el hecho de que una comunidad se vea forzada a migrar, significa que los médicos tradicionales tiene que aprender de cero en el nuevo entorno.

Un ejemplo de cómo se concibe la enfermedad entre pueblos no-occidentales lo tenemos en los embera, para los cuales la enfermedad es algo que va más allá de lo orgánico, y aparece cuando se rompe el equilibrio entre el hombre y la naturaleza, o entre el hombre y su comunidad. Según Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez, los embera distinguen dos tipos de enfermedades: las provocadas por embrujamiento de los jaibanás, o por las artes mágicas de otros individuos con yerbas y conjuros, y las introducidas por blancos y negros, las enviadas por Dios. Para la primera, acuden al jaibaná. Para la segunda recurren a los remedios de los blancos. Los embera no confunden las dos clases de enfermedades (Pineda, Gutiérrez, 1999: 254). En Karmata Rua se da también esta dualidad. El embera, cuando tiene una dolencia, acude al jaibaná, y éste, lo primero que hace es un diagnóstico para determinar si la enfermedad es “cultural” u “occidental” (AG, 01/04/2009). Si es del segundo tipo, el jaibaná envía al paciente al médico occidental, y si es provocada por un jai, ya se encarga él.

La medicina tradicional más rápido, porque tú tienes dolor de cabeza, a ti te está doliendo algo, el jaibaná te está haciendo el ritual hoy, y al otro día ya estás bien, te lo sacaron así, no te dejaron ninguna huella. Mientras que la medicina de acá eso se demora 15 días, 8 días, se demora horrible. Es más rápido la medicina tradicional, cuando esas enfermedades son mandadas por otro jaibaná, cuando uno busca un jaibaná, porque esos dolores que yo siento son dolores que otro jaibaná lo mandó, entre ellos se curan. O llega otro jaibaná y me lo quitan y ya (LS, embera-chamí, 07/07/2009).

Las formas de curar de un jaibaná son muy heterogéneas, pero básicamente se fundamentan en el manejo de energías. En este sentido, la diferencia esencial entre la medicina occidental y el chamanismo es que la primera ha interiorizado la división cartesiana entre cuerpo y alma/mente, centrándose en la curación de la materia, y dando explicaciones materiales al problema de la enfermedad; en cambio, los jaibanás no hacen una distinción tan clara entre cuerpo y energía, admitiendo la parte material de las enfermedades, pero señalan que éstas tienen un componente espiritual, que es el que hay que desalojar de la persona.

Por otro lado, los embera consideran que los blancos trajeron sus propias enfermedades, y que los jaibanás no pueden hacer nada contra ellas. Cuando un embera envía un jai, la identidad individual de quien lo envía puede ser reconocida por el jaibaná que hará la curación. Pero las enfermedades de los blancos no funcionan así. La enfermedad de los blancos es aleatoria, no viene de alguien individual, por lo que las técnicas del jaibaná no funcionan. Esto es así porque para el embera, el “blanco” tampoco es identificable. El “blanco” constituye la distancia social y simbólica, es como cuando un occidental se refiere al “otro”, un ser genérico, que además está “por todas partes”. Como los “blancos” están por todas partes, no son identificables individualmente o por linaje con ningún espacio delimitable en términos embera, así que ese intercambio de agresiones que hacen entre sí los embera enviándose jais (que siempre están asociados a lugares), no se da con el kapunía. Los blancos, entonces, “envían” enfermedades que golpean imprevisiblemente sexos y clases de edad diferentes, con lo que el jaibaná responde también golpeando a ciegas (Losonczy, 2006: 151-153).

Gladis Yagarí denuncia que en Karmata Rua se están abandonando varias costumbres propias en referencia a la salud, y se adoptan las de los kapunía. Para contrarrestarlo, de un tiempo a esta parte, en la comunidad se han realizado talleres por parte de la OIA para rescatar semillas ancestrales, la medicina tradicional y verduras comestibles. Pero tales talleres se han quedado en mera retórica. Gladys aboga por llevar lo dicho en los talleres a la práctica, porque en el resguardo hay un problema de salud ambiental que no permite a los embera vivir en equilibrio con su contexto (Yagarí, 2010: 37). De todas maneras, hay que reconocer que sin la intervención de la OIA, muchas de estas prácticas hubieran quedado ya muy diluidas, debido a que si las comunidades indígenas no hubieran tenido un resguardo y un gobierno autónomo, seguramente habrían desaparecido.

Por lo que hace a la prestación y acceso a los servicios de salud, la legislación reconoce a los médicos tradicionales como competentes frente al sistema de salud, pero la realidad es que esto no es operante. Hasta finales de los años 80 la atención médica era prestada a través de los misioneros, que en el caso de Antioquia eran las Hermanas de la Madre Laura. A partir de esa fecha se

desvinculan a los misioneros de los resguardos, y la atención médica se hace a través de la red pública, apareciendo la figura del promotor de salud indígena que era el encargado de hacer el enlace entre medicina tradicional y occidental. La ley 100/1993 cambia radicalmente el sistema de salud en Colombia, iniciándose una privatización del servicio. El Estado deja de administrar la salud, y los recursos se trasladan a las Empresas Prestadoras de Servicio de Salud (EPS). Este nuevo modelo tiene una visión individualizada: el paciente se torna en cliente, y el indígena queda desprovisto de su identidad como sujeto étnico, con lo que la figura del promotor indígena desaparece, y los indígenas han de afiliarse a una EPS, que en su caso, por ser población especial, es costeado por el Estado.

En Karmata Rua este cambio significó una crisis en el sistema de salud – recordemos que muchos indígenas acudían al médico por miedo a los jaibaná –. De esta manera, los promotores de salud que funcionaban en la comunidad con un pequeño centro de salud y un médico que visitaba periódicamente la comunidad, se quedaron sin medicamentos ni con material adecuado, recayendo sobre el enfermo los costes tanto de los fármacos como el de las visitas al hospital (Hernández, 1995: 110-111). Con el sistema de las EPS, en teoría los indígenas tienen cubierto el servicio sanitario, pero en la asamblea ordinaria a la que asistí cuando estuve en Karmata Rua se discutió sobre la cuestión de si cambiaban de empresa (en ese momento los indígenas de Karmata Rua estaba afiliados a una empresa llamada AIC), ya que no cumplía. Esta situación es general en todas las empresas prestadoras de salud, y es consecuencia de la privatización, ya que si la empresa no obtiene beneficios del paciente – como es el caso de los indígenas – no le ofrece una atención sanitaria adecuada. Finalmente decidieron cambiar de EPS, a ver si la nueva les ofrecía mejor servicios.

Esta adaptación al sistema sanitario occidental también está afectando a los yerbateros, personas que conocen las plantas medicinales y cura con ellas. Este tipo de medicina, conocida por los embera desde hace mucho tiempo, también es efectiva contra las enfermedades de los blancos. En Karmata Rua, la tala de los bosques para dedicar la tierra al monocultivo del café ha provocado la desaparición de muchas plantas medicinales, con lo que cada vez es más difícil encontrarlas. AB, un yerbatero que conocí en el resguardo, me dijo que en

ocasiones tenía caminar cuatro horas para encontrar según qué plantas, lo cual le representa un grave problema ya que no puede desatender las tareas de su lote de tierra y del hogar. Había probado de hacer un invernadero dedicado exclusivamente a plantas medicinales, pero había alguna de ellas que no crecían en cautividad, aparte que ese proyecto necesita mantenerse con dinero, y en la comunidad hay otras urgencias. De esta manera, la dependencia de los medicamentos producidos por las empresas farmacéuticas occidentales se hace cada vez más fuerte dentro de la comunidad.

4.1.5. Género, Generación y Familia

El objetivo de esta política es construir relaciones más equitativas entre hombres y mujeres para fortalecer la comunicación entre generaciones y replantear la dimensión de los vínculos familiares, para promover la vida digna de todos los que conforman la comunidad, reconstruyendo el tejido social y su relación con la naturaleza. La política de Género, Generación y Familia se erige en defensa de los derechos humanos de mujeres, niños/as, ancianos/as y jóvenes, y visibiliza la inequidad en el interior de las comunidades. Acompaña procesos formativos, organizativos y de protección de estos grupos considerados vulnerables. El hecho de considerar a esta población como vulnerable es significativo, ya que indica que, efectivamente, existen discriminaciones tanto de género como generacionales en el interior de las comunidades indígenas de Antioquia.

En Karmata Rua, antes de la llegada de la Iglesia católica en 1917, existía una división sexual del trabajo que consistía en que el hombre era el encargado de traer el alimento a casa, es decir, que pescaba, cazaba y cultivaba, mientras que la mujer era la encargada de hacer las labores de casa, tejer artesanías, así como cuidar a los hijos. Los matrimonios eran a edades muy tempranas, como a los 13-14 años, ya que a esa edad tanto el hombre como la mujer eran considerados adultos. El matrimonio consistía simplemente en ir a vivir juntos, pero antes el futuro marido tenía que pasar una temporada trabajando en la chagra del futuro suegro para ver si estaba preparado para casarse con su hija (AG, 01/04/2009). Esta división sexual del trabajo implica un relación de cooperación entre ambos miembros: si el hombre no aporta alimento, no se comía, pero si la mujer no cocina, tampoco. Este comunitarismo era general a toda la comunidad embera. En

el campo de la medicina tradicional, por ejemplo, el jaibaná solía tener una especie de “ayudante” que era el jaiandake, la persona que le preparaba las yerbas y bebidas que iba a usar durante la sanación. El jaibaná no sabía preparar eso, de la misma manera que el jaiandake no sabía manejar espíritus, creándose una relación de dependencia necesaria: si algunos de los miembros desaparecía o no transmitía su conocimiento, la práctica del jaibanismo desaparecería. Lo mismo ocurría en el seno de la familia tradicional embera, hombre y mujer se necesitaban mutuamente.

Con la Iglesia Católica, el matrimonio cambia: las parejas se han de casar por la iglesia, y poco a poco va desapareciendo la costumbre de tener que trabajar previamente para el suegro. Al tener que ir a la escuela, las edades del matrimonio también cambian, aunque hay casos en que la mujer es obligada por el padre a casarse con 13 años con alguna persona que haya negociado una dote con él, como pasaba hasta hace poco entre el campesinado colombiano (OY, 09/06/2010). La división del trabajo, todo y que aparentemente se mantiene que la mujer cuide de la casa mientras que el hombre aporte los insumos al hogar, cambia drásticamente. El estrechamiento del territorio por el robo de tierras y por el crecimiento demográfico, aparte de la desaparición en el territorio de la caza y la pesca, provoca que los hombres empiecen dedicarse al cultivo del café y a jornalear en las haciendas vecinas, con lo que ya no trae el alimento a casa, sino dinero con el que poder mercar. Actualmente la situación es similar a la de cualquier vereda campesina colombiana. La mujer sigue al cuidado de la casa y de los hijos, así como a las artesanías – que también suponen un ingreso – y al cuidado de la huerta, ya que el hombre tiene que dedicarse al cultivo del café y al jornaleo. Se procura que los hijos acaben la escuela antes de casarse, aunque hay casos de matrimonios adolescentes. Lo que ya no existe es la “compra-venta” de niñas. Hay problemas de violencia intrafamiliar, peleas causadas por celos, y por incumplimiento del marido en la tarea de traer dinero al hogar, ya que hay veces que la paga se la gasta en licor. También hay bastante abandono del hogar por parte del hombre, dejando a la mujer con hijos en estado de precariedad. Todo y esta situación, desde 1979 funciona en Karmata Rua el grupo de mujeres, que surgió para apoyar la recuperación de tierras, y participar activamente en la vida comunitaria. Una vez acabada la lucha por la tierra, este grupo fue fuertemente

criticado, ya que buena parte de la comunidad consideraba que la actividad de las mujeres se debía realizar en el hogar, pero ellas consideraron que eran valiosas para la vida organizativa de la comunidad, y actualmente el grupo de mujeres está consolidado en Karmata Rua, y sigue luchando por los derechos de las mujeres en la comunidad.

La desestructuración familiar en Karmata Rua se achacó tanto en el discurso de la OIA como en el de los habitantes de la comunidad a la introducción del cristianismo (discriminación de la mujer) y del capitalismo (dependencia del dinero para la subsistencia). La división sexual del trabajo antes de la llegada de la Iglesia Católica no implicaba una jerarquización entre los sexos. Tanto hombre como mujer tenían su cometido en la sociedad, y ambos trabajos eran necesarios: si el hombre no cazaba la mujer no podía cocinar, y si la mujer no cocinaba la familia no comía. Sí es cierto que, en un momento dado, la mujer podía cazar y el hombre cocinar, y podía ser aceptado excepcionalmente, pero si se convertía en una situación repetitiva, no era socialmente bien vista. La vida comunitaria pre-capitalista se basa en eso, en que cada miembro del grupo es necesario. Cuando entra la economía de mercado y el dinero, entra el individualismo y la jerarquización. El hombre jornalera y gana dinero, en cambio el trabajo de la mujer no es remunerado, es decir, no se valora. Entramos en una discriminación del trabajo femenino. En esta situación, el trabajo en el hogar sin remunerar sí que es discriminatorio respecto al trabajo en el campo remunerado. Además, la mujer se hace dependiente del hombre sin que el hombre sea dependiente de la mujer, ya que si gana plata, puede comer fuera, e incluso abandonar el hogar y quedarse lo que gana para él solo. Entonces, este cambio introducido por la adopción del capitalismo y la religión católica es irreversible. A partir de ese momento, los avatares de la familia embera-chamí de Karmata Rua no se diferenciarán demasiado de los de cualquier familia campesina de Colombia, incluyendo esa búsqueda reciente de la igualdad social de los sexos.

Por otro lado, las mujeres embera-katío de Mutatá tienen una historia similar a las de Karmata Rua. Urabá fue una región que permaneció relativamente aislada hasta bien pasado mediados del siglo XX, con lo que hay bastantes testimonios que describen una división sexual del trabajo no-mediatizada por la sociedad

capitalista. HD me explicó que cuando era niña, las labores de casa y las artesanías eran competencia de su madre, pero que después tanto ella como su padre se dedicaban a trabajar el campo, recolectar y a cazar. El trabajo exclusivo del hombre era tumar monte y las labores que requerían más esfuerzo físico. Ambos eran responsables de la educación de los hijos, de hecho ella recuerda que había días que acompañaba a su padre, y días que acompañaba a su madre, aunque entre los embera-katío siempre se consideró a la mujer como la portadora de la cultura. Como las comunidades estaban bastante aisladas, los misioneros lo que hacían era llevarse los niños al internado para educarlos. Conscientes de que esa práctica podía conllevar una pérdida de la cultura propia, no se permitía que las mujeres estudiaran precisamente para poder preservar la cultura frente al atropello de la Iglesia Católica. De esta manera, sólo los hombres fueron educados en una moralidad que les decía que las mujeres eran inferiores a ellos. Posteriormente, la necesidad de organizar a las diferentes comunidades embera-katío frente al robo continuo de tierras por parte de terratenientes y colonos, hace que a partir de los años ochenta se empiecen a formar cabildos. Como este proceso organizativo implicaba un acercamiento a la sociedad mayoritaria, otra vez se decidió que fueran los hombres los que lo llevaran a cabo para que las mujeres conservaran la cultura. Después de la Constitución del 91, cuando ya está en funcionamiento la OIA, titulados los resguardos y formados los cabildos, llegan las transferencias a estas comunidades, y para manejar la administración y tomar decisiones hacía falta gente que hubiera estudiado y/o que tuviera experiencia en el proceso de lucha, algo que había recaído exclusivamente en los hombres. De esta manera, en esta nueva situación quedó discriminada la mujer.

Ante esta situación, con o sin presión de las agencias de cooperación extranjeras, la OIA decide crear esta política con la idea de que hombre y mujer trabajen juntos, como lo hacían sus abuelos. Al ser reciente la creación de esta política, lo único que se ha hecho hasta ahora son capacitaciones y talleres.

4.2. La OIA como reproductora del discurso indigenista

Así pues, la Líneas Políticas de la OIA están lejos de poder llevarse a la práctica, no sólo por la dependencia de la OIA de las instituciones no-indígenas, como veremos ahora, sino porque es imposible que las comunidades vivan aisladas del sistema-mundo moderno/colonial. Ya hemos visto que la categoría identitaria indígena es un invento de la Modernidad, ya que implica que las gentes que son clasificadas bajo esta denominación queden sometidas dentro de este sistema-mundo de una forma subalterna, sin tener en cuenta que estas poblaciones puedan construir formas alternativas de relacionarse con el mundo que impliquen trascender las relaciones de dominio y explotación que caracterizan la colonialidad. De hecho, el discurso de la OIA no trasciende esa Modernidad, sino que la reproduce, valorando como “auténticas” las características que desde el imaginario occidental se espera de los indígenas:

- La OIA construye un meta-relato alrededor de unos valores y un mito de origen: “volver a recorrer el camino de nuestros ancestros”. Este discurso hace una referencia a un pasado ideal que se perdió por culpa de la Invasión Española (eso es cierto), con lo que define al indígena en relación de oposición al “blanco” o *ego cogito*. En realidad el discurso de la OIA se construye a través de la misma lógica que el discurso de la modernidad, reproduciendo el mito del eterno retorno de Nietzsche, que no es más que la repetición de un modelo discursivo establecido, con lo que excluye cualquier otro discurso que se base en el devenir cotidiano (Deleuze, 2012, 181). Esta es la misma lógica que se haya en la mayoría de discursos en los que se basa la legitimidad de cualquier Estado-nación, y por supuesto es un discurso que es fácilmente identificable y entendible desde la academia occidental.
- La OIA construye una imagen del indígena como un ser econativo y folclorizado, que asume su nuevo papel en la sociedad neoliberal como guardián de la naturaleza, y que sigue unas tradiciones “ancestrales correctas”. Hemos visto que a nivel local hay prácticas como el jaibanismo que son propias de los pueblos embera que siguen vigentes, pero adaptadas al entorno social que viven estas personas en sus comunidades, la cual

cosa provoca conflictos que pueden derivar en la migración de indígenas a la ciudad para huir de estas tensiones. Si la OIA no puede solucionar el problema, entonces echa la culpa al indígena que se marcha por falta de compromiso con su propia cultura. Lo mismo ocurre con los indígenas que son miembros de grupos armados en el Urabá: el discurso de la OIA es que el conflicto armado es exterior a las comunidades indígenas, pero vemos que esto no es así, que el conflicto ha permeado a las comunidades, igual que permea al resto de la sociedad. Si bien la OIA no es culpable de esta dinámica, y la enfrenta denunciando las violaciones de los Derechos Humanos, también es cierto que esconde el grado de penetración del conflicto en las comunidades, seguramente por miedo a perder el apoyo de las Agencias Internacionales de Cooperación. La cuestión es que, en vez de realizar un giro decolonial como proponen Gloria Anzaldúa y Frantz Fanon⁶⁰, o como practican los zapatistas en Chiapas, la OIA se limita a aceptar el imaginario que el blanco ha construido del indígena como su opuesto. La OIA entonces se convierte en la institución que vela por el cumplimiento de la econatividad y el tradicionalismo, es decir, ejerce la colonialidad del ser,

- Pero si bien la OIA vela por esa econatividad en los indígenas que viven en las comunidades, no lo hace con sus propios dirigentes y líderes⁶¹. Estos líderes han de ser expertos y capacitados para la gestión, dominando el juego administrativo. De hecho, casi todos los indígenas que lideran los movimientos son personas que han pasado por la escuela, lo cual les da legitimidad ante las autoridades estatales, así como una situación social privilegiada en sus comunidades de origen (Gros, 2000: 189). Guillermo Bonfil Batalla señala que hay una contradicción entre la gente que lidera

⁶⁰ Frantz Fanon decía que si el “negro” quería liberarse del colonialismo, no podía asumir la imagen que el blanco había construido de él, como ser atrasado e incapaz de gobernarse, pero tampoco podía imitar las formas de actuar del blanco, sino que debía encontrar un camino alternativo, suyo propio (Fanon, 1973: 90). Gloria Anzaldúa dice algo similar cuando habla del pensamiento fronterizo: ella decidió seguir el camino marcado por su propio hacer, sin posicionarse en ningún polo que implique una dualidad cartesiana idealizada, sino construyendo un camino tangencial que deje atrás esa construcción epistémica basada en oposición de contrarios (Anzaldúa, 1987).

⁶¹ Ante todo hay que recordar que los miembros del Consejo de gobierno de la OIA no viven en una comunidad, sino que mientras ejercen ese cargo viven en la ciudad de Medellín, como el caso de Aída Suárez que lleva ya 12 años siendo dirigente de la OIA.

las organizaciones indígenas, en su caso mexicanas, que es que son gente que ha ido a la universidad, y por lo tanto serían, este autor, indios “desindianizados” (Bonfil, 1994: 88). Es lo que decía William Carupia cuando afirmó que él aprendió a leer su cultura cuando estudió en la escuela kapunía. Estos líderes indígenas se colocan, pues, en una posición similar al del *ego cogito*, tal como manifiestan Santiago Castro Gómez (2005a) y Nelson Maldonado-Torres (2007): primero se colocan en ese “Punto Cero” del *locus enuntiationis*, ya que los líderes y dirigentes de la OIA se convierten en los únicos capaces de construir conocimiento, y por otro lado, como son indígenas capacitados y adiestrados en las academias occidentales, son los que diseñarán políticas que velarán por todos aquellos indígenas que se quedaron en las comunidades para que puedan conservar la forma “tradicional” de vida indígena.

- Para realizar tal fin, la OIA traza un mapa político-cultural, las Cinco Líneas Políticas, que se centrará en la “recuperación” de la esencialidad indígena, modernizándola, eso sí, ya que si los indígenas no tuvieran acceso a la educación primaria y a la asistencia sanitaria, quedarían marginados en la sociedad colombiana. Para ello, para enseñar a los indígenas esta nueva forma de ser “indígena”, la OIA diseña capacitaciones y talleres, y sobre todo la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, que sirve para formar a educadores y líderes que a su vez difundirán el “indigenismo correcto” en sus comunidades – de hecho es una estructura muy similar a la que Ernst Gellner (2003) describe para el papel del sistema educativo centralizado en los Estados-nación –. Esta es la forma que tiene la OIA de construir “indios permitidos”.
- La OIA depende de las aportaciones económicas que hacen las Agencias Internacionales de Cooperación para su subsistencia. Es la única fuente que tienen para financiar sus proyectos (AG, 29/03/2010), y estas agencias sólo aceptarán financiar los proyectos que presenta la OIA si se ajustan a los parámetros que ellas tengan como adecuados. De esta manera, cualquier desviación del discurso indigenista multicultural que vimos en el capítulo 3, será visto con recelo por parte de estas agencias, y eso pone

en peligro la financiación. Por esta razón, la OIA esconde que haya indígenas involucrados directamente con grupos armados, o que haya indígenas que vivan en la ciudad.

- Esta financiación de por parte de las agencias de cooperación, así como que la OIA sea la representación de las comunidades indígenas ante el Estado, hace que las personas que dirigen esta organización tengan una posición social que permite definirlos como “burguesía” indígena. Cuando se considera quiénes son los que encabezan las nuevas organizaciones indígenas y se hacen mediadores y portavoces de los intereses étnicos en los foros nacionales e internacionales, observamos que se trata de “una nueva élite indígena” que tuvo acceso a una educación formal (a menudo en escuelas religiosas) y pudo seguir su formación hasta la universidad: son “profesionales”. Por lo tanto, los más destacados defensores de los derechos culturales indígenas constituyen un grupo reducido, culturalmente mestizo y que se puede considerar como “culto” según los parámetros de la sociedad dominante. De allí, parte de su poder, de su legitimidad y de su capacidad mediadora (Gros, 2000: 10).

Lo que ocurre es que las prácticas cotidianas de las comunidades indígenas para sobrevivir y pervivir se alejan bastante de esta imagen idealizada que pretende implantar la OIA: la falta de territorio hace que en las comunidades exista una pobreza estructural que obliga a las personas que viven en ella a tener que jornalear en haciendas vecinas o migrar a la ciudad más cercana para buscar un sustento para su familia; la formación de cabildos hace que las personas que dirigen las comunidades estén educadas en la lógica administrativa de los blancos, desplazando a las autoridades tradicionales, como los jaibaná; todo y que la educación en los resguardos sea bicultural, los niños son obligados a cumplir con el programa educativo estatal, ya que las epistemologías no-occidentales no son consideradas formas válidas de conocimiento, y de hecho muchos padres prefieren que sus hijos se eduquen en escuelas exclusivamente kapunía porque están convencidos que así les será más fácil encontrar un empleo para poder subsistir mejor que ellos; además la vida cotidiana de las comunidades está atravesada de diversas maneras por la sociedad kapunía, como la influencia de los

medios masivos de comunicación, y del consumismo propio del neoliberalismo; en materia de salud han pasado a depender de la medicina occidental debido a la dificultad de seguir practicando la medicina tradicional, que ante los ojos de los kapunía no es más que un elemento folclórico; por último, desde que la Iglesia Católica les enseñó lo que era el pecado, como diría Eduardo Galeano, las relaciones de género en las comunidades indígenas siguen un camino paralelo a las de la sociedad mayoritaria, es decir, que tras una etapa donde la mujer fue considerada de forma “natural” como inferior al hombre, ahora se está produciendo, como en el resto de la sociedad colombiana, una reivindicación de los derechos de la mujer.

El tener como referente un pasado común dictaminado desde la OIA hace que muchas comunidades indígenas pierdan la oportunidad de poder construir formas realmente alternativas de organización, que serían basadas en una “experiencia común”, como puede ser el caso de la comunidad de Karmata Rua. No es casualidad que una de las comunidades que ha tenido que protagonizar una lucha de recuperación de tierras al margen de la OIA – la realizaron antes de que se creara la organización – sea también la más crítica hacia ella, hasta el punto que su gobernador, AY, me comentó en 2011 que si no se había escindido de la OIA es porque la organización proporcionaba un mercado para las artesanías producidas por el Grupo de Mujeres, y que no podía negar esta posibilidad de sustento a la gente de su resguardo, por eso AY aguantaba que de vez en cuando llegara gente de la OIA a realizar talleres y capacitaciones. A partir de la Constitución de 1991, la OIA pasó a ejercer las funciones que hasta ese entonces había ejercido la Secretaría Indígena de Antioquia, que dejó entonces de existir, es decir, controlar que las comunidades se mantuvieran dentro de los parámetros del “indio permitido”. De esta manera, los intereses de la OIA se acercaron más a los intereses del estado colombiano que a los de las comunidades indígenas (Vasco, 2002: 122).

Tras esta realidad, hablar de “volver a recorrer el camino de los ancestros”, como pretende la OIA con sus Líneas Políticas, se convierte en algo difícil de conseguir. Pero en vez de intentar buscar formas de construir comunidad que trascienda el discurso de la epistemología occidental sobre lo que ha de ser el indígena, como

ocurre en Chiapas o incluso, en las comunidades indígenas del Norte del Cauca, la OIA insiste en intentar implantar unas líneas políticas irrealizables a través de proyectos como la Licenciatura en Pedagogía de lo Madre Tierra. Hay que puntualizar que en este trabajo estamos hablando única y exclusivamente de la OIA, y si bien este patrón que se ha descrito funciona igual en otras organizaciones indígenas de Colombia, hay otras, como el CRIC, que no es así, con lo que no se puede generalizar. Lo que está claro es que la acción de la OIA no se traduce en un giro decolonial, como ocurre en Chiapas. Si bien esta organización ha conseguido muchos logros en lo que respecta al reconocimiento de los derechos indígenas y a la titulación de territorios, también ha seguido un discurso sobre lo indígena que se corresponde al creado desde la epistemología occidental, con lo que es perfectamente entendible por la administración estatal y por las diferentes Agencias Internacionales de Cooperación, que es de donde salen los recursos económicos de la OIA. Es definitiva, la OIA aplica un “diseño global” a pequeña escala, dando la espalda a las diferentes historias locales: el cabildo de Karmata Rua es muy crítico con ella, y los indígenas que viven en la ciudad no encajan en su modelo, con lo que la organización opta por ignorarlos.

5. EL “INDIO NO-PERMITIDO”: LOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN

Desde la época colonial ha habido indígenas que han ido a vivir a las, como fue el caso de Guamán Puma de Ayala, quien en 1616 escribió *Nueva crónica y Buen Gobierno*. Todo y que el gobierno colonial estableció el sistema de las “dos repúblicas”, la de los blancos y la de los indios, que se basaba en la prohibición de éstos últimos a dejar los resguardos, pero también prohibía al blanco establecerse allá sin permiso de los indios, la marcha de indígenas a las ciudades, y la mezcla entre blancos e indios se dio hasta el punto de que a finales del siglo XVIII, los mestizos eran la población mayoritaria en Colombia (Castillo, 2004: 47). La Ley 89/1890 también discriminaba espacialmente a los indígenas, y de hecho es esta ley la que define jurídicamente al indígena como aquel que está reducido en un resguardo. La cuestión es que los sistemas jurídicos tanto de la Colonia como de la República definían al indígena como un no-ciudadano, así que muchos de ellos huyeron de los resguardos a las ciudades para poder acceder a la categoría de “mestizos”. Eso cambia a partir de los años setenta, con los movimientos indígenas y el posterior establecimiento de la multiculturalidad neoliberal. A partir de esta época, los indígenas que viven en la ciudad empiezan a hacerse visibles, y a reivindicar sus derechos. Ese es el caso de los indígenas que vivían en Medellín, que en 1979 decidieron fundar el primer cabildo urbano en Colombia, el cabildo multiétnico Chibcariwak.

De todas maneras, no es un hecho aislado. En Colombia hay otros casos de indígenas que viven en contexto urbano, como los embera en las áreas metropolitanas del Centro Occidente colombiano, en ciudades como Pereira o Armenia, sea porque buscan oportunidades para vivir mejor, o porque huyen del conflicto armado. Entre 1996 y 2004 migraron a estas ciudades entre 8 y 20 mil indígenas (Mejía, 2007: 156). En Bogotá hay dos tipos de indígenas, los migrados y el caso de los muisca de Suba, los cuales a partir de 1991 reclamaron la creación de un cabildo indígena en esa zona metropolitana de la capital. Un conjunto de familias originarias del pueblo de Suba eran descendientes de cinco familias que, en el siglo XIX, después de la disolución de su resguardo, habían conservado como propiedad colectiva tierras de pastoreo situadas en las colinas

que rodeaban su población. Estas tierras, consideradas durante mucho tiempo de poco valor, pero perfectamente aptas para ser urbanizadas, van, un siglo más tarde, a revalorizarse considerablemente y a despertar la codicia de los constructores. Una inmobiliaria que se lanzó a la urbanización salvaje de una de las colinas origina un conflicto que provocó la resurrección inesperada de una población indígena “muisca” urbanizada. Esa empresa, en su intento de apropiarse de una de las colinas, chocó con un descendiente de estas cinco familias que, para defender sus terrenos, se puso a la tarea de averiguar cuáles eran sus derechos. Su investigación lo llevó a reconstruir la historia, desenterrando y haciendo conocer a los descendientes de las otras familias los títulos colectivos durante muchos años olvidados, demostrando su pasado indígena y la pertenencia de la tierra a un antiguo resguardo (Gros, 2000: 62). En Quito existe un caso similar con el pueblo kitukara, que es el pueblo de la región donde el proceso de urbanización del distrito metropolitano de la capital los absorbió. Los kitukara reaccionaron a la exclusión e invisibilización que estaban siendo sometidos, y reclamaron derechos y pidieron respuestas a la Alcaldía de Quito (Gómez Murillo, 2008). En Santiago de Chile con la población mapuche, en Lima con los quechua, el barrio del Alto de La Paz, en la capital boliviana, donde viven 400 mil aymaras, todos estos indígenas llevan sus culturas a las ciudades y las reinterpretan. Según Bengoa, la vida en la Ciudad sería insoportable si no existiese ese sentido de las cosas otorgado por la cultura tradicional reinterpretada (Bengoa, 2000: 58).

En Medellín, toda la población indígena, aproximadamente unas 2500 personas, son migradas, excepto los más jóvenes, que son hijos de migrantes nacidos en la ciudad. Esta población es multiétnica y también los motivos de su migración son extremadamente variados. Lo que tienen en común todas estas personas es que tienen el cabildo Chibcariwak como referencia⁶². Ahora pasaré a describir los diferentes tipos de migraciones que se dieron para conformar esta comunidad, así como la figura del cabildo Chibcariwak entendida como referente para todos estos

⁶² Hay otros cabildos, como el inga, el pasto-quillacinga y el universitario, pero son formaciones muy recientes, al menos cuando hice el trabajo de campo. La creación de estos dos primeros cabildos responden a una situación de conflicto con el Chibcariwak, mientras que el universitario responde a una necesidad diferente. Aun así, los integrantes de estos otros cabildos son miembros también del Chibcariwak por una cuestión administrativa de avales para sanidad y educación.

indígenas que viven en la ciudad. También describiré algunas de las prácticas que estas personas llevan a cabo para sobrevivir y pervivir , así como para reivindicar una identidad indígena que, como hemos visto hasta ahora, el Estado colombiano y las organizaciones indígenas cuestionan. Seguidamente veremos que diseñar estrategias para sobrevivir y pervivir y reivindicar la identidad indígena no son cuestiones opuestas ni separadas.

5.1. Los motivos de las migraciones a Medellín

La migración reciente a Medellín empieza a darse a partir de los años 50, siendo los primeros migrados niños y niñas indígenas que venían a estudiar a través de la Iglesia Católica, y comerciantes de etnia quechua (ecuatorianos), e inga y kamentsá (del Valle del Sibundoy, en el Putumayo). A partir sobre todo de los años 70, la afluencia de indígenas que migraña la ciudad aumenta bastante, debido a que a partir de entonces muchos empiezan a acceder a la universidad, pero también porque empezaron a haber más desplazados por el conflicto armado, o porque simplemente abandonan sus resguardos en busca de un futuro mejor, debido fundamentalmente al fracaso de las políticas desarrollistas y la implantación del neoliberalismo como discurso hegemónico en el sistema-mundo moderno/colonial. Cuando se crea el cabildo Chibcariwak en 1979, se calculaba que había unos 500 indígenas en la ciudad (GB, 30/01/2009), y actualmente hay unos 2500.

La Iglesia católica: Las Hermanas de la Madre Laura

Como ya hemos visto, la Ley 89/1890 daba potestad a la Iglesia Católica para educar a los indígenas y convertirlos en ciudadanos. Así pues, las diferentes congregaciones tenían misiones repartidas por la geografía colombiana, algunas dentro de los resguardos, como el caso de Karmata Rua, y en las zonas selváticas tenían internados donde arrancaban a los niños de sus comunidades. En los años 50 este sistema estaba perfectamente estructurado, hasta el punto que los niños indígenas que destacaban como buenos estudiantes, eran enviados a Medellín para que completaran sus estudios. El objetivo final de esta estrategia de la Iglesia Católica era formar indígenas con la idea de que se hicieran sacerdotes y/o maestros para luego volver a sus resguardos y ayudar en la evangelización. Ese fue el caso de GB (21/01/2009), un indígena nasa de 66 años, que cuando era joven destacó como estudiante. Fue entonces cuando las monjas le dijeron que tenía que ser sacerdote, todo y que él prefería ser maestro. Para acabar la primaria y hacer la secundaria enviaron a GB a Medellín. Con el tiempo fue uno de los fundadores del cabildo Chibcariwak, y acabó siendo abogado para defender los derechos indígenas. Esta historia es similar a la de AG (01/04/2009), que destacó también como estudiante en Karmata Rua, y también lo enviaron a Medellín

finalizar los estudios de primaria y bachiller. AG acabó siendo fundador del Chibcariwak, con el mismo sentimiento de defensa de los derechos y la identidad indígena que su compañero. Ya había comentado en el capítulo 3 que los primeros líderes del movimiento indígena colombiano solían ser personas que tenían estudios de bachiller como mínimo, estudios que fueron promovidos por la Iglesia Católica, que no cayó en cuenta que no es lo mismo “adiestrar” indígenas en los resguardos, donde les enseñaban apenas a leer y escribir para poder evangelizarlos, que darles estudios medios, con lo que estos indígenas acaban siendo críticos con las relaciones de dominio y explotación que sufrían en sus comunidades.

En Antioquia, la congregación encargada de educar y evangelizar a los indígenas eran las Hermanas de la Madre Laura. En Medellín poseían un convento en el barrio de Belencito, que hacía las funciones de residencia para los indígenas que viajaban a Medellín por motivos médicos. Estos indígenas eran atendidos en el “Hogar de las Hermanas de la Madre Laura”, que así es como se llamaba el convento. También contaban con un internado en el barrio de San Javier, que fue donado por una persona devota a esta orden, antes de que se urbanizara toda aquella zona. Allí era donde llevaban a estudiar a los niños, hasta 1964 que se cierra el internado, y los niños fueron devueltos a los resguardos, aunque muchos quedaron en la ciudad sin protección, como le pasó a JH:

En ese tiempo la comunidad estaba en una dificultad, no sé qué pasó y la comunidad no quería seguir trabajando con los niños, que había que acabar los internados en Medellín. Entonces esa finca según la historia, esa finca había sido regalada por un rico de Medellín a la Madre Laura la fundadora, según las madres viejitas, que esas tierras eran para los indios que llegaran a estudiar y para los vecinos alrededor, y resulta que cuando se fueron cambiando de administración de la comunidad no sé qué pasó y les dio por vender los internados. Cuando pusieron en venta yo ya estaba sacando título, en eso habían quedado sino 80 niños que la comunidad no sabía bien de dónde habían venido esos niños, habían niños que no sabían los padres, los familiares, sino que habían venido desde muy pequeños (JH, 13/08/2009).

Entonces es cuando cambia el procedimiento de financiación de la educación de los niños indígenas, y se adopta el padrinazgo. Tanto GH como AG me explican que para que pudieran ir a estudiar a Medellín hizo falta que una familia costeara sus estudios. En el caso de GH, su padrino era dueño de un almacén, y le pagó el estudio y la pensión donde se alojó, como donativo a la congregación. Con el

tiempo entabló amistad con su padrino, y éste le ayudó financieramente más allá de lo que pedía la congregación.

Ahora bien, ¿qué pasaba con las niñas? ALY, de Karmata Rúa y de la misma edad que AG, me explicó la siguiente historia:

Yo cuando tenía 13 años me trajeron para Medellín, una madrina mía. Me trajo para darme estudio pero entonces como mi papá era tan celoso, él pensó que me iba a quitar esa gente, entonces no me quiso dar, más bien esa señora era de Jardín también, entonces esa señora me bregó a dar estudio... usted conoce a Alejandro, uno que dicen Patachuma, pues con ese señor me iba a dar estudio esa señora. Alejandro se quedó estudiando, yo me quedé, me fui un tiempito para la casa porque mi papá no me dejó darme el estudio, estuve un tiempo en la casa. Después mi madrina me volvió a mandar a llamar, pero ya era para servicios domésticos. Bueno, me vine y ya me dediqué a trabajar con una gentes ricas, hasta que yo tuve los 22 años trabajé con esa señora. Después me fui para la casa, conseguí marido, me casé y tuve los cuatro hijos, de ahí siempre vengo trabajando en una casa de familia y así (ALY, 10/07/2009).

No fue la única que tuvo la misma experiencia, de hecho es una historia bastante común entre mujeres indígena de edad superior a los 50 años en Medellín. Al parecer, el trato con la Iglesia Católica era que si una familia costeara el estudio de un niño indígena, esa familia podía adquirir una “doncella” indígena a bajo precio.

Estas prácticas acabaron a principios de los años 80 cuando desde el Vaticano se anunciara que los niños indígenas tenían que ser devueltos a sus resguardos, y que a partir de entonces la educación sería responsabilidad del Estado colombiano. AI (16/06/2009), de la etnia arhuaca, me explicó que sus padres fueron casados por decisión de los curas del resguardo, es decir, que ellos elegían las parejas, sin que los “novios” tuvieran oportunidad de opinar. AI nació en 1982. Hoy en día la congregación de las Hermanas de la Madre Laura siguen teniendo su Hogar en Belencito, y siguen hospedando a los indígenas que tengan que ser atendidos en los hospitales de la ciudad, pero, como me dijo JH, la congregación se desconectó de toda cuestión organizativa con respecto a los indígenas, ya que esa función la hace ahora la OIA.

Comercio: el caso de los ingas, kamentsás y los quichuas

Independientemente de la Iglesia católica, a partir de los años 50 llegaron otros grupos de indígenas a Medellín: los ingas y los kementsá son originarios del Valle del Sibundoy, en el Putumayo, y los quichuas o ecuatorianos son de ese país de la región de Chimborazo y Otavalo. Se hicieron rápidamente visibles por dedicarse a vender ropa y artesanía en el centro de la ciudad, los ingas y kamentsá alrededor del Palacio Real, vendiendo artesanías y medicina tradicional (ungüentos y también hacen tomas de yagé), y los quichuas alrededor de la estación de metro de San Antonio, vendiendo ropa (ambas zonas están a pocos metros de distancia). Durante el trabajo de campo me fue más fácil contactar con los quichuas que con los ingas, con los que al final sí que tuve contacto gracias a que pude entrevista a FB, el gobernador de su cabildo, pero ya en 2011.

La región del Chimborazo es una de las zonas más pobres de Ecuador. Es una región montañosa, que está a más de 3 mil metros sobre el nivel del mar, con lo que el paisaje se compone de páramos, con muy pocos bosques. En mayo de 2010 viajé a esa región y estuve un par de días, donde contacté con la hermana Lucía, una monja española que llevaba casi toda su vida en la región. Ella me explicó que anteriormente sí que existía un resguardo en la zona, pero que a principios del siglo XX se decidió repartir la tierra en lotes individuales a los indígenas, con lo que ocurrió un proceso parecido al de Colombia un siglo antes, que poco a poco los hacendados de la zona se hicieron con esas parcelas y explotaban a los indígenas con un sistema similar al terraje del Cauca. Hace unos 40 años, cuando llegó ella, acompañó a Monseñor Proaño, un eclesiástico que se volcó con la causa indígena, y que los ayudó a salir de la situación de explotación en la que estaban, ayudándoles a recuperar las tierras. Actualmente casi todo el terreno ha sido recuperado, pero sin resguardo, ya que la propiedad continúa siendo privada. La hermana Lucía también me comentó que con el presidente Correa la región ha mejorado mucho: se ha invertido en infraestructuras, como carreteras, y ha apoyado a los indígenas de la zona promoviendo unos mercados los domingos en las plazas de los principales pueblos de la zona para que puedan vender sus productos directamente a la gente, sin intermediarios. De hecho, en esos mercados se prohíbe vender a quien no sea directamente productor. Pero la situación de la

zona hace 50 años estaba muy lejos de ser esa, por eso muchos indígenas de esa región marcharon a las ciudades a mercar, no sólo a Medellín sino a todas las grandes ciudades ecuatorianas, colombianas y venezolanas.

A Medellín llegaron tres de estos indígenas del Chimborazo en los años 50, y empezaron a trabajar de venteros ambulantes, concretamente cobijas (mantas) y sacos (trajes), que exportaban de Ecuador. AT (10/02/10), uno de ellos, me explicó que los primeros tiempos fueron muy duros, que llegaban con el material al centro de la ciudad, ponían una manta en el suelo, y allí mismo se ponían a vender. Más de una vez la policía les retiró el material. Pero poco a poco el negocio empezó a funcionar, y empezaron a llamar a sus respectivas familias. Actualmente, tres generaciones más tarde, aún siguen viviendo de ese negocio en el centro de Medellín, teniendo ya unos puestos fijos regulados por Espacio Público de la Alcaldía de Medellín. Hay de dos tipos, uno construido, tipo caseta, que se alquilan a la Alcaldía, y otros móviles, una especie de carro con unas medidas reguladas, al borde mismo de la calzada, junto la acera. Siguen vendiendo ropa, que traen ya tanto de Ecuador como de Bogotá. En esta actividad trabajan tanto el hombre como la mujer, la mujer más pendiente del puesto, vendiendo, y el hombre se encarga más bien de conseguir género y hacer contratos. AM (08/02/2010) me comentaba que realmente, quien más trabaja en el puesto es la mujer, quien está desde las 8 de la mañana hasta las 6 de la tarde, y es quien lleva todo el peso del negocio. La mujer suele llevar, antes con más frecuencia, a sus hijos al puesto de trabajo, y allí los niños iban aprendiendo el oficio. Eso acarrió problemas con Espacio Público, ya que consideraban que ese espacio no era para niños. Hoy en día, el negocio de la venta de ropa cada día va a peor, y los padres prefieren que sus hijos estudien para poder buscar un trabajo mejor que ese, todo y que siempre que pueden, como me comentaba MG (18/05/2010), ayudan en la venta. Podemos decir que los quichuas son la comunidad indígena de Medellín que vive con menos penurias económicas, ya que el negocio de la venta de ropa les proporciona una fuente fija de ingresos económicos.

Actualmente, la comunidad quichua en Medellín la conforman entre 350 y 400 personas, que se reparten en dos barrios, que están muy cerca el uno del otro: San Diego y Antioquia. En San Diego se concentró la gente que vino de la zona de la

Laguna de Colta, una zona rural del Chimborazo, que mayoritariamente son protestantes. En Antioquia se concentró la gente que venía de Cajabamba, la cabecera municipal del Chimborazo, y mayoritariamente son católicos. Siempre han mantenido esta cercanía, incluso cuando los hijos de los primeros que llegaron se independizaban, se quedaban a vivir en el barrio. Precisamente son estas prácticas sociales, el vivir y trabajar juntos, los que les ha permitido a los quichuas de Medellín construirse como una comunidad sólida, hasta el punto que incluso el único día que tienen libre, el domingo, quedan muchas veces para jugar al fútbol. Es cierto que los más jóvenes no hablan casi el idioma propio, y que son una población que desde que abrazaron el catolicismo y el protestantismo, tampoco practican rituales “ancestrales”. Según la OIA, serían los menos “indígenas” de todas las comunidades de Medellín, y de hecho, el contacto entre la organización y los quichuas es nulo, ya que al ser “ecuatorianos” los consideran extranjeros, todo y que los hijos y los nietos de los primeros quichuas que llegaron ya son nacidos en Medellín. Los quichuas han mantenido una conciencia de sí mismos a través de sus prácticas que ha desafiado el discurso indigenista de la OIA. De hecho, LFY se identifica como indígena a través de la práctica de la venta de ropa:

Sí, casi todos los indígenas ecuatorianos en su forma de vivir, la forma de cómo conseguir los recursos ha sido por medio de la parte mercantil, vendiendo mercancías, comercio, y casi todos se han dedicado básicamente a vender en el espacio público, lo que nos ha ayudado a tener lo poco que tenemos, que hemos logrado tener durante tanto tiempo y todavía vendemos mercancía (LFY, 26/07/2009).

Los quichuas han ideado en Medellín nuevas estrategias para sobrevivir y pervivir, tras tener que haber salido de su territorio, que les han permitido una vida en común, y una conciencia de comunidad. Es una identidad construida desde el “hacer”.

Búsqueda de nuevas oportunidades

Muchos indígenas, sobre todo de los resguardos más cercanos, migran a Medellín por la precaria situación en la que están en sus resguardos de origen, y quieren mejorar su calidad de vida en la ciudad. Pueden ser de varias etnias, pero la mayoría de indígenas que llegan a Medellín con esta intención suelen ser embera-chamí del resguardo de Karmata Rua. La cercanía a la ciudad (3 horas en bus) hace

que les sea muy fácil desplazarse a la ciudad. Exactamente no se sabe cuántos embera-chamí viven en Medellín, ya que muchos están empadronados en el resguardo, y también hay algunos que vienen por temporadas, para trabajar en el “rebusque”, y vuelven al resguardo cuando han de cosechar el café. De hecho, la relación entre Karmata Rua y Medellín es muy estrecha.

Ya hemos hablado de los problemas que tiene el resguardo: el hacinamiento hace que sea muy difícil subsistir, ya que las parcelas se utilizan para plantar café y plátano, y queda poco espacio para plantar otras cosas, como papa o yuca. Si además el precio del café baja, la situación se recrudece más. Entonces lo que suele ocurrir es que el hombre viaja a Medellín a buscar el sustento para el resto de la familia que queda en Karmata Rua, como era el caso de RT (24/07/2009).

Pero también hay algunos que se van definitivamente del resguardo, como el caso de los padres de EY,

Mi mamá quería desde muy joven vivir otras experiencias en su vida, y ella tomó la decisión que, cuando se unió, en unión libre con mi padre, ella tomó la decisión de que no quería seguir viviendo con los suegros. Entonces comenzó a presionar a mi padre, y efectivamente ella tomó la iniciativa de venirse a Medellín a vivir, y mi padre, por supuesto, la tuvo que apoyar, y comenzó que él se vino un año antes, unos primos que ya vivían acá en Medellín les ayudaron a conseguir trabajo, y se instalaron poco a poco (EY, 02/03/2011).

Esta motivación es muy criticada por aquellos que defienden el discurso de la OIA – pero que viven también en Medellín –, como AG (01/04/2009), que critica que estas personas llegan a Medellín buscando la comodidad de la ciudad, cosa que encuentra que no es cierta, y que cuando echan raíces ya no quieren volver a la comunidad. Hay que tener en cuenta que en ocasiones este desarraigo con la comunidad viene dada por el ambiente de tensión y de conflicto entre familias que hay en el resguardo, sobre todo si hay prácticas jaibanísticas por medio. OY (09/06/2010) lleva viviendo en Medellín desde niña porque le da miedo su comunidad. Su abuelo, que fue jaibaná y cacique del resguardo, fue asesinado, y desde entonces prefirió no volver a la comunidad, todo y que tiene un lote de tierra a su nombre. Con el tiempo invitó a su hermana y a otros familiares.

A la hora de asentarse en la ciudad, los indígenas que vienen de Karmata Rua no siguen un orden estable: viven dispersos por la ciudad, pero se intentan agrupar

por familias. El primero que llega se establece como puede, y a partir de ahí van llegando hermanos o primos, que se establecen cerca de esta primera persona. Como en Karmata Rua hay fuertes disputas entre distintas familias, este recelo continúa en Medellín, y estos embera se relacionan solamente con los miembros de su misma familia (y no todos). Es muy raro que se reúnan con más gente de su resguardo, más allá de las reuniones del cabildo Chibcariwak. Los barrios donde hay más familias embera-chamí son Colinas de Enciso, Andalucía-La Francia, Campo Valdés o Moravia. No son muchas familias nucleares por cada barrio, pero sí de una misma familia extensa.

La mayoría de indígenas que vienen tanto de Karmata Rua como de cualquier otro resguardo son campesinos, es decir, que son mano de obra no cualificada para los trabajos en ciudad. Se dedican a una gran variedad de empleos, pero muchos acaban dedicándose al trabajo informal o “rebusque”, que quiere decir que se dedican a cualquier cosa, desde la venta ambulante hasta recoger basuras para reciclar. Las mujeres indígenas suelen ser empleadas de hogar, muchas veces en estado de explotación, y compaginan ese trabajo con la elaboración y venta de artesanías.

Desplazados por el conflicto armado

Ya hemos visto que los indígenas no son ajenos al conflicto armado colombiano, incluso en algunos casos hasta forman parte de él. La cuestión es que esta problemática causa un gran número de desplazados, personas que son obligadas a abandonar sus hogares de un día para otro bajo amenaza de muerte. En Medellín no son pocos los indígenas que sufren esta circunstancia, y de varias etnias. Por cercanía, la población de embera-katio y embera-dóbida desplazados de la zona de Urabá es bastante alta, aunque el número exacto es un misterio, ya que muchos de ellos quieren pasar desapercibidos en la ciudad.

En Urabá el conflicto armado llega a mediados de los 90. Tanto las FARC como las AUC pretenden utilizar los territorios indígenas (el ejército no puede entrar en ellos sin el consentimiento del gobernador del respectivo cabildo) para producir cocaína. La zona es selvática, de difícil acceso, y se halla relativamente cerca de Panamá y la costa del Caribe, lo que la convierte en una zona estratégica. Los

embera-katío se opusieron a colaborar con ninguno de los grupos que operan en la zona, así que se eliminaron a varios líderes indígenas, y sus familias fueron desplazadas. A día de hoy la situación persiste, ya que los grupos armados siguen en la zona, y cualquier actitud que consideren contraria a sus deseos la interpretan como colaboración con el grupo contrario. Se llegó a formar un resguardo, llamado Jaiquerasabi, para que se asentaran las familias desplazadas. El hecho de que halla actualmente en los resguardos indígenas que pertenecen a las FARC e indígenas que pertenecen a las AUC. La historia de HD es muy ilustrativa:

En 1997, mi familia es asesinada por la guerrilla, yo soy amenazada directamente, y no me matan porque no me encontraron en el lugar de trabajo de la escuela. Cuando asesinan a mi familia, al día siguiente, porque a mi familia la asesinan en otra comunidad, yo estoy en otra comunidad, entonces cuando vinieron a buscarme en la comunidad donde yo estaba, ya había salido, y esa misma tarde ellos habían ido por mí, y no me encontraron. Esa noche, mis hijas estaban súper pequeñas, ellas tenía 5 añitos, mi otra hija tenía dos años, mi hermanito, el que vive acá conmigo tenía 7 añitos. [...] Cuando a mí me daban la razón que mi familia estaba muerta, que los habían matado, yo no hice más, sino decirle a los niños, “vámonos”, y allá quedó todo, el tablero, los niños, yo me acuerdo que todo quedó allá, nosotros salimos así. La comunidad nos ayudó a sacar la carretera. Y sí, cuando llegamos a la carretera había un carro esperándonos, y nos dijeron, “pues nos vamos para el pueblo, porque no podemos ir a la casa, a la otra comunidad, porque ya todo el mundo había salido de allá”. El asesinato de mi familia hizo que los otros cabildos se atemorizaran, entonces, de las 18 comunidades, todos fuimos a parar al pueblo, todos, los gobernadores, las comunidades, todos fuimos a parar al pueblo. Y en el pueblo, eso fue un desastre, los niños aguantaban hambre, las mujeres, todo el mundo aguantaban hambre en el pueblo. No pasaron tres días cuando a mí me fueron a llevar una carta donde decían que a mí me esperaban allá, que yo me tenía que presentar allá. Oiga, ¿y quién se iba a presentar allá? Yo inmediatamente busqué venirme a Medellín. Así llegué a Medellín, después de perder a mi familia, de que la comunidad [...]. Y siempre que intentaba llegar a mi municipio, no pasaba un día hasta que me dijeran, la están buscando, tiene que irse. Y así (HD, 25/08/2009).

Las personas que llegan en esta situación a Medellín, lo hacen para esconderse, para no ser localizados, ya que si alguien que tenga contacto con las FARC o las AUC los localiza, pueden ir a asesinarlos. Muchas veces intentan hasta disimular que son indígenas, en el caso de que puedan hacerlo. Pero en muchos otros casos eso es imposible, ya que hay muchos indígenas en el Urabá que les cuesta hablar castellano. En esta situación, estas personas acaban registrándose en el cabildo Chibcariwak para poder acceder a los servicios de salud y educación de forma gratuita, hubiera sido muy difícil poder acceder a ellos. También la necesidad les obliga buscar la condición de desplazado, la cual se consigue mediante un trámite

burocrático bastante complejo, ya que han de mostrar pruebas de su desplazamiento. La aportación que da el Estado es mínima, unos 150 mil pesos mensuales, que no llega para mantener a una familia. Si descubren que la persona que tiene la ayuda trabaja, pierden el subsidio, y como el trabajo en Colombia es extremadamente precario, y los contratos son por muy poco tiempo, eso les obliga a hacer el “rebusque”.

Estudiantes universitarios

En las universidades públicas de Medellín hay matriculados en el año 2010 alrededor de 600 estudiantes indígenas provenientes de todas las regiones del país. Para entrar en la universidad pública hay unas pruebas de acceso, que las pasan un número muy limitado de estudiantes en relación con la cantidad que se presentan. Hay unas plazas limitadas por carrera y semestre, y entre ellas hay dos reservadas a los indígenas que no hayan podido pasar las pruebas. Las diferentes comunidades indígenas han observado que necesitan interactuar con el kapunía, así que muchas envían a estudiantes para que se hagan profesionales y cuando vuelvan a su resguardo poder trabajar para la comunidad. Ese es el caso de HMC (24/07/2009), un estudiante de sociología embera-chamí del resguardo de Cañamomo y Lomaprieta, en Riosucio, que me comentó que él asumía la responsabilidad de volver a su resguardo a trabajar por la comunidad, ya que es gracias a ellos que ha podido acceder a la comunidad. Por supuesto hay otros que no regresan al resguardo jamás. Mientras estudian, estos indígenas viven en los barrios cercanos a la Universidad de Antioquia y la Universidad Nacional, las cuales están muy cerca del cabildo Chibcariwak a su vez. También el mismo cabildo tiene una sede estudiantil para que los indígenas que tienen menos recursos económicos puedan establecerse allí. Este hecho hace que haya muchos estudiantes (que sólo están en la órbita del cabildo durante un tiempo limitado) que estén presente en los órganos de toma de decisiones del cabildo Chibcariwak,

Trabajadores de la OIA

La sede de la OIA se halla en Medellín, a muy poca distancia del cabildo Chibcariwak. Por lo tanto, los indígenas que trabajan en la organización han de vivir en la ciudad también, contradiciendo su propio discurso. Esta

excepcionalidad queda justificada diciendo que, al estar trabajando para las comunidades indígenas, se sacrifican por ellas. Si bien hay algunos de ellos que viven en casa de algún familiar (el caso de JT), hay otros, dos exactamente, que viven en el barrio de Los Colores, un barrio cercano a la Universidad Nacional, que es una zona de estrato 4, en el que concretamente suelen vivir gente con perfil de profesores de universidad, arquitectos, médicos y similares.

Mendigos embera-chamí del Alto Andágueda

Un fenómeno que llama la atención en las calles del centro de Medellín son mujeres embera-chamí, con su vestido tradicional, acompañadas de sus hijos pequeños, sentadas a la espera de la limosna a la gente que pasa. Estos embera-chamí vienen de una región concreta, el Alto Andágueda, entre el Chocó, Risaralda y Antioquia, una zona selvática en la que, hace unos años se descubrió una mina de oro. En un principio, la mina se la quedaron unos cuantos kapunia que pretendían desplazar a los indígenas de sus territorios. Tras largos litigios, finalmente los embera consiguieron la concesión, y acabaron explotando el poco oro que habían dejado los anteriores propietarios (Hoyos, 2005). Así pues, como me comentó AG (29/03/2010), los indígenas dejaron de cultivar la tierra para dedicarse a extraer oro de la mina, que se lo gastaban en la ciudad. A finales de los 90, la mina cerró, y se quedaron sin oro. Reacios a dejar de ir a la ciudad, empezaron a pedir limosna como estrategia de subsistencia: la mujer pide limosna durante el día, con la que pagan el arriendo en un hotel de mala muerte en el centro y algo de comida, y el resto se lo gasta el hombre en licor. No hay que decir que la situación de miseria de estas personas es espantosa.

El grupo de emberas del Alto Andágueda que pide limosna en Medellín es de unas 60 personas, la mayoría mujeres y niños. Los que manejan este grupo son dos hombres, que se dedican a explotar a sus compañeras. Tanto la Alcaldía de Medellín, como el Chibcariwak e incluso la OIA, intentaron acabar con esta situación hace unos años, cuando fletaron unos autobuses y los devolvieron a su resguardo. La organización indígena encargada del Chocó, la OREWA, no se responsabilizó de la situación en el resguardo, ni los resguardos colindantes tampoco, así que estos embera volvieron a Medellín a mendigar.

En el momento del trabajo de campo seguían allí, y ni la administración ni las organizaciones indígenas han sabido solucionar el problema. Los cabecillas de este grupo de embera se pusieron en contacto con Jorge Paredes, el gobernador del cabildo Quillacinga-Pasto de Medellín⁶³, y fueron integrados en él, ya que este cabildo sólo tenía unos 60 personas, con lo que doblaron el número. Este cabildo busca también adquirir fuerza ante la Alcaldía para recibir recursos, y hacer de mediadores con estos embera mendigos ayuda a ello.

⁶³El cabildo Quillacinga-Pastos está formado por apenas 60 personas, es decir, unas pocas familias de esta etnia cuyo líder, Jorge Paredes, tuvo un enfrentamiento con el Chibcariwak y decidió separarse. Los Quillacinga también se dedican a la venta callejera en Medellín.

5.2. El cabildo indígena Chibcariwak: ¿autonomía en la ciudad?

Ante tal diversidad de etnias y formas de establecerse en Medellín, el cabildo Chibcariwak aparece como punto de encuentro de los indígenas que viven en Medellín. Todo y que no está asociado a un resguardo, es decir, a un territorio, la Ley 89/1890 dice que se formará un cabildo cuando exista una parcialidad indígena, sin especificar que ésta se halle adscrita a un territorio. Como esta ley es la que sigue vigente para crear cabildos en Colombia, en 1979 unos cuantos indígenas que vivían en Medellín deciden formar un cabildo. De esta manera, para estos indígenas, el referente que tienen para identificarse como tales en la ciudad no es la Madre Tierra, sino este cabildo urbano, que de hecho es, el primer cabildo urbano de Colombia. Pero todo y que la Ley 89/1890 es ambigua, el Ministerio del Interior no ha reconocido al cabildo Chibcariwak, precisamente porque no tiene territorio – recordemos que es este ministerio el que titula los resguardos en Colombia –, pero en cambio sí es reconocido por la Alcaldía de Medellín, y de hecho el Alcalde de Medellín, cada vez que se escoge gobernador en el cabildo, es quien lo posiciona en su cargo. En este capítulo explicaré cómo se formó el cabildo, cómo funciona, y cómo practica su autonomía frente a la Alcaldía de Medellín.

5.2.1. Historia del cabildo Chibcariwak

En los años setenta en Medellín había aproximadamente unos 500 indígenas, que se repartían entre los que las Hermanas de la Madre Laura fueron trayendo a Medellín para estudiar y para hacer de sirvientas domésticas, los quíchuas, ingas i kamentsá que se habían especializado en mercar en el centro de la ciudad, y además ya empezaban a llegar indígenas a estudiar en las universidades. El primero en acabar una licenciatura, concretamente la de derecho, fue Aníbal Tascón, embera-chamí de Karmata Rua que fue el abogado que llevó el caso de las ocupaciones de tierra en su resguardo, y que fue asesinado en 1980. A finales de los 70 estaban estudiando en Medellín gente como Abadio Green o Guzmán Caisamo, que posteriormente fundaron la OIA, o gente como Fernando Rojas Birri o Jervasio Arias, que llegaron a ser senadores de la nación. Todos ellos participaron en los primeros pasos del cabildo Chibcariwak.

GB (21/01/2009) me explicó que él veía muchos indígenas por la calle que andaban como perdidos por la ciudad, y entonces él quedaba con ellos para orientarlos, ya que veía que tenían muchas necesidades. GB conocía a Teresita Londoño, una Hermana de la Madre Laura que trabajaba en el Hogar de Belencito, y tenía ya experiencia en trabajar con indígenas. Empezaron a hacer reuniones en casa de Teresita, en el barrio 20 de julio⁶⁴, encuentros que se hicieron regulares y donde los indígenas exponían las problemáticas que tenían por vivir en la ciudad. Con el tiempo decidieron conformar un cabildo urbano bajo el marco de la ley 89 de 1890. El día 14 de abril de 1979 se fundó el cabildo, que en un primer momento se llamó NAICO (Naciones Indígenas Colombianas), pero que al poco tiempo, no más de dos años, se llamó definitivamente Chibcariwak, en honor a las tres ramas étnicas que poblaban Colombia en el momento de la Invasión española: Chibchas, Caribes y Arawaks. La junta provisional se integró así: Presidente Jorge Hugo Carupia (emberá-katio); Abadio Green, secretario (tule); Jervacio Arias, tesorero (tule); Gabriel Campillo, fiscal mayor (tule); Gabriel Bomba Piamba (nasa), José Bailarín (emberá-katio), Inés del Socorro Goez (emberá-katio), vocales (Carvajal, 2010: 27).

Las reuniones del cabildo son cada domingo, y un domingo al mes se realiza una Asamblea General. La función primera del cabildo fue fortalecer la identidad cultural en la ciudad, sobre todo que los hijos de indígenas nacidos en Medellín no perdieran esa conciencia, y también la de apoyar y acompañar a los indígenas que recién llegaban a la ciudad (GB, 21/01/2009). Durante los primeros años el cabildo cambiaba de junta cada año, así como de lugar de reunión. Pero en esa época ya hubo la primera escisión dentro del cabildo Chibcariwak. Por un lado, Gabriel Bomba, que proclama como fundador del cabildo junto a Teresita Londoño, quería que el radio de acción de éste fuera solamente la ciudad de Medellín, mientras que el grupo que entonces eran los estudiantes universitarios, Abadio Green, Iván Meléndez, Jervasio Arias, Fernando Rojas Birry, etc., querían hacer una organización que se extendiera por todo el departamento de Antioquia. Finalmente estos últimos se desligaron del cabildo Chibcariwak y formaron la

⁶⁴ Teresita Londoño pertenece también a la congregación de la Rosa Mística, y su casa en el barrio de 20 de julio es casi un pequeño convento dedicado a dicha congregación, con capilla y todo.

OIA en 1985. Así pues, la facción que encabezó Gabriel Bomba, junto a Julio Hurtado, Ismael Hurtado o Miryam Chamorro, gobernadora del cabildo mientras hice el trabajo de campo, fue la que acabó por diseñar el cabildo Chibariwak como lo conocemos ahora, un cabildo encargado de mantener el orden dentro de la comunidad indígena de Medellín, y de ser su representante ante la Alcaldía, como cualquier otro resguardo rural de Colombia, pero sin territorio. En 1984 Gabriel Bomba pasa a ser el gobernador del cabildo, cargo para el que es reelegido durante 10 años consecutivos, hasta que lo sustituye Julio Hurtado. En las entrevistas realizadas, tanto Abadio Green como Iván Meléndez declaran que se fueron del Chibcariwak porque querían ampliar el tejido organizativo indígena en Antioquia, mientras que Gabriel Bomba habla incluso de “abandono” cuando se refiere a este grupo que finalmente fundó la OIA. Hay que decir que tanto Teresita Londoño como Gabriel Bomba muestran, cuando hablan del cabildo Chibcariwak, una actitud claramente paternalista, ya que en las entrevistas que realicé se declaran como fundadores, y que el motivo que les llevó a hacer el cabildo fue velar por los indígenas en la ciudad, que estaban desorientados y abandonados. Teresita Londoño (25/05/2010), se retiró al poco tiempo de fundarse el cabildo, ya que cuando comprobó que los indígenas sabían organizarse optó por dar un paso atrás. Todo y este paternalismo, hay que reconocer que sin estas dos figuras, así como todas las que colaboraron en la fundación del cabildo, la situación de los indígenas en la ciudad de Medellín sería muy diferente.

En febrero de 1990 el alcalde de Medellín, Juan Gómez Martínez, reconoce formalmente el cabildo Chibcariwak. Poco antes de esta fecha, se había conseguido la actual sede administrativa en Prado Centro, y en los siguientes años fueron consiguiendo también su actual patrimonio: la sede estudiantil, la guardería y la casa cultural, todas ellas muy cerca de la sede administrativa. También se decide que las gobernaciones, serían de dos años en vez de uno solo, para que la Junta de gobierno tuviera tiempo para desarrollar sus proyectos. Pero aún así, la dinámica del cabildo Chibcariwak es la misma hasta que en 1996 entra de gobernador José Urango, un indígena zenú, y posteriormente en 1998 Aida Jacanamijoy, de la etnia inga, ambos universitarios, que apuestan por un cambio en el cabildo Chibcariwak, empezando a diseñar programas que son presentados en la Alcaldía. Son programas para reforzar la cultura, cursos de capacitación, etc.,

que cambia la forma de gestionar el cabildo. Es también en esta época que desde el Chibcariwak se empieza a gestionar la existencia de unos cupos para que los indígenas pudieran acceder a la Universidad, que en un principio fueron cinco por semestre en la Universidad de Antioquia solamente, y que actualmente son dos cupos por semestre y carrera en todas las universidades públicas de Colombia. Muchos cabildantes hablan muy bien de ambos gobernadores, precisamente por todas estas actividades, pero también existe la noción de que a partir de que empieza a entrar dinero, el cabildo se acaba y que los que se presentan para formar parte de la Junta lo hacen con el interés de gestionar ese dinero. Una de las cosas que se achaca a José Urango, por ejemplo, es que dio de alta en el cabildo a mucha gente, incluso no-indígenas, para justificar sus proyectos.

En el año 2003 entra en el cabildo Chibcariwak otro gobernador, Nelson Cruz, de la etnia pijao, que fue ayudante de Miryam Chamorro cuando ésta estuvo en el Concejo Municipal de Medellín⁶⁵. Él siguió el camino iniciado por José Urango y Aida Jacanamijoy, con varios proyectos para reformar las sedes existentes (administrativa, estudiantes, la guardería y la casa cultural), varias capacitaciones en informática o secretariado, talleres de artesanías y de lengua propia, incluso se pensaba en un proyecto para conseguir un territorio propio en Piedras Blancas (un corregimiento rural perteneciente al municipio de Medellín), donde pretendía construir un centro turístico. Se manejó muchísimo dinero, y desde el grupo de Gabriel (sobre todo Miryam Chamorro) se le acusó de robo y corrupción. Acabó teniendo que salir del cargo forzosamente en el año 2006, ya que las denuncias de robo fueron llevadas a la Alcaldía de Medellín, con el consiguiente corte en las transferencias desde la administración local. Nelson (dice que todo eso fue una persecución hacia su persona (24/07/2009), sobre todo por parte de Miryam Chamorro, mientras que el grupo de Gabriel Bomba, y casi toda la comunidad indígena de Medellín, tiene en su conciencia de que Nelson robó y utilizó el cargo en beneficio propio, siendo casi el enemigo público número 1 del cabildo, y el culpable de todos los actuales males que tiene, al menos en el discurso de Miryam y el grupo de Gabriel. Lo que puedo decir es que actualmente sigue estando la denuncia en curso, pero no se ha llevado a juicio ni se ha probado nada.

⁶⁵ Miryam Chamorro, gobernadora del cabildo Chibcariwak cuando hice el trabajo de campo, fue anteriormente concejal en la Alcaldía de Medellín por parte de la ASI.

El que siguió a Nelson en la gobernación fue Luís Fernando Yauripoma, un quichua nacido ya en Medellín, que perteneció a la gobernación de Nelson, pero que se desmarcó de él, y que estuvo hasta el 2008. Durante su gobernación, y dado el estado de crispación que hubo en el cabildo, poco pudo hacer. Después entró Miryam Chamorro, que estuvo desde noviembre de 2008 hasta noviembre de 2010, es decir, el período que realicé el trabajo de campo, con lo que el diagnóstico que hago del cabildo es el perteneciente única y exclusivamente a su gobernación, en el que el grupo de Gabriel es el que ocupa la Junta, y Lucho Yauripoma pasa a ser la oposición.

Actualmente existen estos dos grupos enfrentados, el de Gabriel, con una actitud muy paternalista hacia la población indígena de Medellín, y el de Lucho Yauripoma y los quichuas. Ambos grupos lo que buscan es que la Alcaldía vuelva a enviar dinero a través de proyectos, y ambos se acusan mutuamente de robo. Durante la gobernación de Miryam Chamorro se inició en el cabildo Chibcariwak un Plan de Vida, en el marco de las Políticas Públicas de Medellín. Desde noviembre de 2010 hay una nueva Junta en el cabildo Chibcariwak, siendo el gobernador Eduardo Peña, un zenú que trabaja en la Alcaldía, que pertenece a la facción del Lucho, pero el resto de Junta es del grupo de Gabriel. Hasta el año 2011, último que estuve en Medellín, la situación era que Eduardo Peña no podía ejercer de gobernador por ser ese cargo incompatible con su trabajo como funcionario en la Alcaldía de Medellín. Al no poder ejercer como gobernador, la gestión del Plan de Vida lo llevó el grupo afín a Gabriel Bomba y Miryam Chamorro. En ese momento desconecté del cabildo Chibcariwak, teniendo en cuenta que, dependiendo con qué facción hablaba, me decían una cosa u otra. En definitiva, lo que explico en este capítulo es lo que observé durante la gobernación de Miryam Chamorro única y exclusivamente.

5.2.2. Estructura y dinámica del cabildo Chibcariwak

La estructura política del cabildo Chibcariwak ha cambiado poco en sus más de 30 años de existencia. La asamblea, que se reúne el primer domingo de cada mes, y que convoca a todos los cabildantes, es la máxima autoridad del cabildo. En ella se decide cuál será la Junta directiva (se decide en la asamblea de noviembre, cada dos años, y se hace a mano alzada), así como los responsables de los diferentes

grupos, comisiones de trabajo y del concejo de conciliación y justicia. En ella, básicamente, es donde la Junta propone las políticas a seguir, y entonces se decide si se llevan a cabo.

La función de la Junta Directiva es ejecutar los programas y gestionar los recursos del cabildo. Los cargos de la Junta Directiva son voluntarios, es decir, que nadie cobra dinero por el cargo en sí, y su estructura es como la de cualquier otro cabildo:

- Gobernador: es el representante legal del cabildo, y su portavoz ante la Alcaldía de Medellín. Hay un vicegobernador que le sustituye cuando no puede ejercer el cargo.
- Secretario: elabora las actas de las asambleas y se encarga de la correspondencia y la administración.
- Tesorero: vela por el uso adecuado de los bienes muebles e inmuebles del cabildo.
- Fiscal: tiene voz, pero no voto dentro de la Junta. Vela por la buena marcha de los objetivos del cabildo.
- Vocales (dos o tres): tienen voz y voto, y su función es sustituir a algún miembro de la Junta que tenga que dimitir.
- Alguaciles: hay un alguacil mayor, y dos o tres alguaciles menores. Su función es velar por el orden en la comunidad, en concreto por el orden en asambleas y actos del cabildo.
- Consejeros: son los representantes ante el cabildo de las comunidades indígenas más numerosas de Medellín. Las comunidades con consejero son: la comunidad inga, la comunidad quichua de Chimborazo, la comunidad quichua de Cajabamba, la comunidad embera-katío, la comunidad embera-chamí, la comunidad zenú, las minorías étnicas, y los estudiantes universitarios.

La junta del cabildo estaba conformada por: Miryam Chamorro Caldera, gobernadora; Ismael Hurtado Bomba, gobernador suplente; M. Esperanza Cañaverl Yagari, secretaria; Bayron Enrique Tapie Chingua, secretario suplente; Hary Fernando Hernandez Garreta, tesorero; Ricardo Adolfo Montaña Muñoz, tesorero suplente; Rodrigo de Jesús Cardona López, Fiscal; Oscar David Montero de la Rosa, fiscal suplente; Silvia de Jesús Tapias de Londoño, alguacil mayor; Ana Lucía Yagari Tascon, alguacil menor; Flor Elisa González Yagari, suplente alguacil menor; Jorge Eliécer Cifuentes Rua, vocal; y Andrés Eduardo Goes Tovar, suplente vocal. La Junta tiene reuniones periódicas para discutir las políticas que van a aplicar al cabildo, que en principio han de ser aprobadas en la asamblea general, y funciona en sí misma de forma asamblearia, es decir, cada miembro tiene voz y voto, excepto el fiscal que ha de mantener una posición neutral.

Hay tres comisiones de trabajo: la comisión social de programas y proyectos; la comisión de cultura y recreación; y la comisión de gestión económica y unidad técnica administrativa. Estas comisiones tienen como objetivo velar por el funcionamiento de los diferentes programas del cabildo. Por otro lado, hay tres grupos funcionando en el cabildo: el grupo de jóvenes, que presenta proyectos a la Alcaldía, sobre todo en relación a actividades culturales (danza, canto, artesanías, etc); el grupo de la Tercera Edad, que tiene como misión que los miembros mayores de 50 años de la comunidad se reúnan para hablar y hacer transmisión oral de sus conocimientos; y el grupo de mujeres o Programa de Género, Familia y Cultura, que se centra en las actividades de las mujeres, y del que hablaré específicamente más adelante.

Los proyectos que se presentan a la Alcaldía suelen ser para mejorar la infraestructura de las sedes, es decir, hacer reformas, o bien para capacitaciones, cursos o talleres. Nunca se han planteado proyectos que impliquen buscar formas de producción para que los cabildantes puedan conseguir sustento o que el cabildo pueda autofinanciarse. Es decir, no ha habido planeación a largo plazo, con lo que la organización no se ha fortalecido. Eso ha producido una imagen en la comunidad de que las diferentes Juntas Directivas han hecho una mala gestión del cabildo, y que se han preocupado únicamente de ellos mismos, utilizando a los

indígenas de la ciudad como excusa para conseguir dinero. Eso también llevó a que la Alcaldía desconfiara del cabildo y le cortara los recursos durante las gobernaciones de Luís Yauripoma y la actual de Miryam Chamorro. En el último año de Miryam, la Alcaldía ha vuelto a incluir al cabildo en las Políticas Públicas, y se estaba empezando a diseñar un Plan de Vida, lo que implicaba una entrada de recursos económicos que han para el cabildo. Este Plan de Vida no difiere de otros similares para las comunidades rurales indígenas, es decir, que básicamente se trata de realizar talleres y capacitaciones.

5.2.3. El Concejo de Conciliación y Justicia del Cabildo Chibcariwak

El Concejo de Conciliación y Justicia del cabildo Chibcariwak es un organismo de creación reciente. Se empezó a gestionar durante la gobernación de Nelson Cruz, pero no fue hasta la gobernación de Luís Yauripoma, en 2006, que toma cuerpo. Según GB (21/01(2009), su principal función es evitar gobernaciones corruptas, y mediar en los conflictos de la comunidad indígena de Medellín. Este organismo lo componen 7 miembros, según los estatutos, que se eligen en asamblea y cuyo nombramiento es vitalicio y sin remuneración alguna. También, y siempre en asamblea, el miembro del concejo puede ser cesado en cualquier momento. La idea es que los mayores de la comunidad sean los que manejen este Consejo. El hecho de que sea vitalicio responde a la necesidad de que funcione de forma independiente de la Junta Directiva del cabildo, y por lo tanto de los intereses personales que puedan tener los cabildantes.

El Concejo sólo tiene la potestad de mediar en conflictos menores, como peleas o pequeños hurtos, siempre entre miembros de las comunidades indígenas de Medellín. En casos más graves, como un asesinato, se tendría que acudir a la justicia ordinaria. Siempre se busca una conciliación antes que un castigo, ya que se intenta evitar que el indígena vaya a la cárcel, donde, como dice MAT (05/06/2009) se termina con su identidad. Si la mediación no funciona, el castigo que se aplica es dar unos “fuetazos” a la persona. Los casos más comunes con los que se encuentra el Concejo son los conflictos que se originan entre los miembros de las etnias quichua inga o kamentsá que tienen puestos de venta en el centro de Medellín. Las decisiones de este Consejo son respetadas por Espacio Público, el organismo de la Alcaldía de Medellín que gestiona la venta callejera en la ciudad.

Pero fuera de estos casos, el Consejo de Concejo de Conciliación y Justicia es muy poco usado, incluso muy poco conocido, por otras comunidades indígenas de la ciudad de Medellín. Esto es debido a que la forma de impartir justicia de este consejo se basa en la justicia nasa (sus principales promotores, GB y JH son de esta etnia), con lo que los miembros de otras etnias, como los embera no se identifican con estos usos y costumbres, mientras que los ingas y los quichuas las aceptan porque les interesa más dirimir sus disputas internas mediante este Concejo que ante Espacio Público. Este problema podría solucionarse haciendo que cada miembro del Concejo fuera de una etnia diferente. Esto enlaza con otro problema que tiene este Concejo, que es que, al ser un cargo no remunerado, y teniendo en cuenta los problemas que tienen los indígenas en Medellín para conseguirse su sustento, ninguno de sus miembros tiene una constancia en su trabajo, dándose casos de abandono del cargo. Ninguno, excepto GB, que se ha convertido, de hecho, en el miembro único de este Concejo, así que lo maneja a su antojo. De esta manera, GB se ha posicionado como uno de los principales líderes del cabildo, y el cargo de miembro del Consejo de Conciliación y Justicia le da una posición que no queda afectada por la elección de las diferentes juntas directivas. El discurso que maneja GB es que él es autoridad porque la ley 89/1890 y el artículo 246 de la Constitución del 91 le da derecho a serlo (GB, 21/01/2009). La actitud con que sume este cargo de consejero de justicia es paternalista,

a mí me ha tocado dar fuerte a grandes indígenas que toda la comunidad le tiene miedo, y yo lo traje aquí. A mí me dijeron, “no, ese señor no se deja pegar, ni de la policía. No, es que mejor dicho, a ese señor hay que dejarlo quieto”. Pero cometió una calaverada en la calle, y o sancionamos, o lo echamos de aquí, pero algo hay que hacer. Y sí, y lo traje aquí, y me tocaba dar 12 fuetazos. Entonces, el paisano, es un tipo alto, fornido, así. Entonces al paisano le dije, “usted, como es el consejero, a usted le toca dar los 12 fuetazos al paisano”. Entonces dijo, “no, no, no, no, no, por lo que más quiera, yo no quiero tocar a ese señor, porque yo sí le doy, pero después sale a la calle y me mata”. “Hombre, eso no va a pasar, eso no va a pasar”, “Ah, no, no, no”. Que no. Al final me tocó darle los 12 a mí. Pero no se iba a dejar. “No, yo no me dejo pegar de nadie”. Entonces me manoteó, me hizo así, y yo esperé, hasta que me dio un (...) y allí mismo lo tiré allá y le di los 12. Entonces yo pensé, “este tipo, después, quién sabe, me va a cascar a mí”, pensé yo. Y no, se paró luego, me miró, me dijo, “don Gabriel, muchas gracias”. Y desde entonces se está comportando bien, porque yo todos los días le pregunto, y le dije, “todos los días le voy a enviar un sapo”, porque todos los que me informan a mí sobre el mal comportamiento de él, él dice, “ah, esto es un sapo”. Pues para que no diga que son sapos, son sapos que los nombré yo, soy el responsable de esos sapos (risas). Entonces, hace como un

mes pasé por allá, le dije, “los sapos ya me informaron”, le dije yo. Entonces, asustado, dice, “y qué le dijeron, hermano”. “Usted se está comportando muy mal”. “No, no, no, esos sapos mintieron”. “No, era para asustarlo nomás, los sapos se equivocaron” (risas). Y así lo voy llevando, bien, yo sé manejar las (...). Pero en cambio, hay otras personas que se pusieron bravos, y siguen bravos hoy, entonces no funciona, ese rencor no funciona. Uno, como jefe, no debe ser rencoroso, por muy malo que sea el cabildante, uno debe de tratar bien. Por ejemplo, ese cliente, todo el mundo habla pestes de él, y todo el mundo le tiene miedo, pero yo dije, “no, si yo demuestro el miedo, claro, se monta en mí, me pega a mí” (GB, 21/01/2009).

GB se ve a sí mismo como una autoridad dentro del cabildo, tratando a sus compañeros indígenas como niños que deben ser dirigidos por el buen camino, y si no castigados. Obviamente hay mucha gente que no le sigue el juego, pero el caso concreto de los estudiantes que están viviendo en la sede estudiantil del cabildo tienen que acatar lo que él dice, ya que corren el riesgo de ser expulsados y eso supondría el tener que abandonar los estudios. Hubo un caso en el que dos estudiantes que residían en la sede empezaron a entablar una relación amorosa, cosa que está prohibida. GB determinó que uno de los dos debía irse, o bien que acabara la relación. Instó al chico a que “se comportara como un hombre”, y buscara un trabajo para mantener a su pareja.

5.2.4. Género, Familia y Cultura: el grupo de mujeres del cabildo Chibcariwak

Este grupo nace con la idea de hacer visible la figura de la mujer indígena y su integración dentro del cabildo. La iniciativa nace sobre todo de HD y YD, que decidieron hacer un taller un taller de artesanías para reunir a las mujeres los domingos por la mañana y así que hicieran hagan una actividad conjunta para crear lazos de comunidad. A partir de esta experiencia, se propuso ante a la asamblea que hubiera una representación de este grupo de mujeres indígenas ante la Secretaría de la Mujer de la Alcaldía de Medellín. Este es el punto en el que nace el grupo de Género, Familia y Cultura, cuyo fin, aparte de los talleres, es que las mujeres indígenas que viven en Medellín entren en las políticas de la Secretaría de la Mujer de forma diferenciada, es decir, visibilizar en la ciudad a la mujer indígena.

Este grupo se compone de 6 coordinadoras, que se intenta que sean de diferentes etnias, que serán las representantes de este grupo ante la Junta Directiva del cabildo Chibcariwak y ante la Secretaría de la Mujer. Este grupo no maneja

ningún tipo de recurso, ya que, hasta la fecha, si se ha pedido algún proyecto es a través siempre del cabildo Chibcariwak, y éste lo presenta ante la Alcaldía. Uno de los logros de este grupo ha sido que las mujeres indígenas entraran en un programa que la Secretaría de la Mujer había creado para que las mujeres de los barrios de Medellín acabaran los estudios de primaria. Como muchas de las mujeres indígenas no tenían estos estudios acabados, desde el Grupo Género, Familia y Cultura las instaron a que se apuntaran a esta iniciativa, consiguiendo que se matricularan 54.

La actividad del taller de artesanías tenía como fin reunir a las mujeres para tejer chaquiras. Allí acudían mujeres que sabían tejer, que enseñaban a las que no sabían, y mientras realizaban esta actividad hablaban de sus problemas y de sus inquietudes. YD me comentó que el saber artesanal de las mujeres indígenas va mucho más allá de ser una actividad para crear productos que comercializar.

Quando tú llegaste acá nosotros te dijimos, la mano haciendo, la lengua hablando, pero estamos pensando en qué color vamos a poner, en cómo lo vamos a hacer, no vas a encontrar una pieza igual a la otra pieza, es muy difícil, ya. O sea, cómo piensas el color. En mi tierra dicen que mujer que no sabe tejer no es mujer, ya, que en el tejido se pinta el territorio, la familia, el proceso, el pensamiento. La arhuaca teje pensamiento. La embera teje pensamiento. La wayúu teje pensamiento. La inga teje pensamiento. ¿Y pensamiento de qué? Pensamiento de mujer. Y eso también nos une. Entonces, cuando uno viene aquí, a tejer, viene a reconocerse, que es una de las cosas que se pierden en la semana, por el afán, porque los niños se van para el colegio, porque no tenemos la plata, porque no se qué. Pero aquí es espacio de respirar, también nos lo damos, y de preservar, también nos lo damos. Entonces no vamos a pensar que nosotros vamos a instar al otro a que nos reconozca si no nos reconocemos a nosotras mismas (YD, 18/08/2009).

Así, cuando las mujeres van al taller a tejer, hacen cosas en común, es decir, crean comunidad y recrean su identidad. A falta de territorio, algo básico dentro del discurso del indigenismo, hay que buscar algo, un empalme para seguir y no olvidar la cultura. Trabajar juntas, reunirse, hace esa función.

El grupo de Género, Familia y Cultura, y sobre todo el taller de artesanías, es un ejemplo de cómo se forma comunidad desde abajo, en contra del Concejo de Conciliación y Justicia, que es una forma de autoridad que viene desde arriba. Este grupo convierte al cabildo Chibcariwak en un lugar de integración, en un referente, en este caso para las mujeres que van al taller de artesanías, y no en una

lucha de intereses, que es lo que hace la junta Directiva y el Concejo de Conciliación y Justicia. Por supuesto, la imagen que desde la Junta y desde las diferentes facciones políticas del cabildo se tiene de HD y de YD es de transgresoras, ya que no juegan al mismo juego.

5.2.5. Estudiantes universitarios indígenas y cabildo Chibcariwak

En Colombia existen unos cupos especiales para que los indígenas puedan acceder a la enseñanza superior en las universidades públicas, que son de dos estudiantes indígenas por licenciatura y por semestre. En Medellín las universidades que tienen estos cupo son la Universidad de Antioquia, la Universidad Nacional sede Medellín, y la Escuela Superior de Administración Pública – ESAP⁶⁶.

Actualmente hay aproximadamente unos 600 estudiantes indígenas en Medellín, la mayoría de ellos adscritos, aparte de su cabildo de origen, al cabildo Chibcariwak. Muchos viven en apartamentos alquilados, mayoritariamente compartidos, en los barrios que rodean la Universidad de Antioquia y la Universidad Nacional (están muy cerca), y por lo tanto, muy cerca del cabildo Chibcariwak. Aproximadamente 80 estudiantes viven en la sede estudiantil del cabildo, un edificio alquilado a la Alcaldía de Medellín, situado a pocos metros de la sede administrativa. Funciona como cualquier residencia de estudiantes, con los dormitorios de las mujeres (pequeñas habitaciones individuales separadas por tabiques que no llegan al techo) separados de los de los hombres (dormitorio comunal). Hay toda una serie de normas de convivencia, no hacer ruido a según qué horas de la noche, una hora de cierre de la residencia, y la prohibición de relaciones sentimentales entre los residentes. Hay que pagar 60 mil pesos mensuales, y los que no pueden pagarlos se les conmuta por trabajos administrativos para el cabildo (40 horas mensuales, que son claramente

⁶⁶Hay una demanda muy grande para el acceso a la universidad pública en Colombia, ya que los puestos que ofrecen son muy pocos. La forma de acceso es mediante una prueba similar a la selectividad, por la que acceden muy pocas personas en comparación a las que se presentan. Esto sirve para que el alumno pueda pagar unas matrículas más económicas, siempre en función al estrato al que pertenece. Por supuesto se puede acceder pagando el importe íntegro de la matrícula, lo que está al alcance de muy pocas personas. Los cupos para estudiantes indígenas permite la entrada de dos estudiantes que no hayan accedido a través de esta prueba de acceso. Así pues, el importe que ha de pagar, por poner un ejemplo, por matrícula semestral un indígena que haya optado a estos cupos es de 240 mil pesos en la ESAP (unos 100 euros), mientras que si tuviera que pagar íntegro el acceso sube a 5 millones de pesos aproximadamente (unos 2000 euros).

abusivas). Las normas son redactadas por el Concejo de Conciliación y Justicia, es decir, por GB, y el no cumplimiento puede acarrear la expulsión de la sede.

Muchos de los estudiantes que están en Medellín se desentienden del funcionamiento del cabildo Chibcariwak, pero hay algunos que forman parte de la Junta Directiva, aparte del consejero estudiantil. Las comunidades indígenas de la ciudad de Medellín se quejan muchas veces de que el cabildo está más por estos estudiantes que vienen de fuera que por la propia gente de la ciudad. Al ocupar puestos en la Junta Directiva, muchas veces se tienen más en cuenta sus criterios, ya que suelen ser indígenas que habían tenido algún cargo en sus resguardos de origen, con los que estos criterios son semejantes a los de la OIA, es decir, que desconocen la realidad de las comunidades indígenas que viven en Medellín, y ni siquiera las han visitado ni han hablado con estos indígenas.

Desde las comunidades indígenas urbanas la percepción que se tiene de estos estudiantes es que son gente que vienen de fuera, que no son del cabildo (que no tienen ese sentimiento de pertenecía hacia él que tienen ellos), y que los pocos recursos que tiene el cabildo son destinados a ellos en lugar de ser destinados a los indígenas que viven en ciudad. Desplazan a los indígenas de Medellín de los lugares de toma de decisiones (son profesionales, mientras que el indígena de ciudad no suele serlo), y que una vez acaban su estudio, se van sin dar nada a cambio. Eso crea un sentimiento de injusticia y recelo hacia estas personas.

Durante el año 2010 asistí a la creación del Cabildo Universitario de Medellín, un cabildo que, si bien consideran sus creadores que está en deuda con el Chibcariwak, separa a los estudiantes universitarios del resto de población indígena de Medellín. Hay experiencias similares en Cali, con los estudiantes caucanos (nasas y guambianos), pero el de Medellín vuelve a tener la característica de ser multiétnico. Este Cabildo Universitario tiene como finalidad dar solución a todas las necesidades que tienen los indígenas que vienen a estudiar a Medellín, y de intentar fortalecer la identidad, o más bien, que no se “pierda” dentro del mundo académico, ya que este mundo no considera los conocimientos de los diferentes pueblos indígenas como tales por no ser científicos. Como me dijo el EB (24/02/2010) gobernador del cabildo universitario, “la universidad resetea al indígena”. Si bien, como he dicho, hay esta deuda del cabildo

Universitario hacia el Chibcariwak, la realidad es que es un cabildo más en Medellín (y con este son cuatro) que disputará la misma partida de recursos de la Alcaldía, con la ventaja respecto al Chibcariwak que los indígenas que lo conforman, al ser universitarios, saben cómo redactar y presentar proyectos.

5.2.6. La relación entre el cabildo Chibcariwak y la Alcaldía de Medellín

El principal problema del cabildo Chibcariwak de cara a las administraciones tanto municipal como estatal es el de su reconocimiento, ya que de eso depende su acceso a recursos económicos. Para ello se basan en la Ley 89/1890 sobre la constitución de cabildos, que pese a su antigüedad, aún está en vigencia. En ella se dice que para conformar un cabildo sólo hace falta dos cosas: que haya una parcialidad indígena, es decir, un grupo de personas que se reconozcan como indígenas, y que el alcalde del municipio donde se forme posea el cabildo. La ley no especifica nada más, y a día de hoy no se han hecho enmiendas ni cambios. Actualmente, tras la Constitución del 91, es la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior y Justicia de Colombia quien reconoce los resguardos, y por lo tanto, los cabildos. El cabildo Chibcariwak no está reconocido por el Ministerio del Interior, pero sí que está posesionado por la Alcaldía de Medellín.

El Ministerio del Interior tituló varios resguardos después de la Constitución del 91, varios de ellos de comunidades “reindigenadas”, es decir, comunidades que se consideraban aculturizadas, integradas a la vida campesina, incluso que habían perdido su lengua, pero que de repente “recuperaron” sus raíces indígenas. Hay que recordar que se concede cierto grado de autogobierno a estas comunidades, así como acceso gratuito a la sanidad y a la educación. Este es el caso de varias comunidades embera-chamí de Risaralda, los kankuamos en la Sierra Nevada de Santa Marta, o el caso de los zenú en Antioquia y Córdoba. También el Ministerio del Interior empezó a posesionar cabildos urbanos, como el caso de los bosa en Bogotá, un resguardo que fue engullido por el crecimiento de la ciudad, y que se consideró desaparecido en los años 50. Llegó a reconocer a principios de los 90 al cabildo Chibcariwak, pero un par de años más tarde se desdijo, y ya dejó de titular comunidades “reindigenadas”, ni reconocer cabildos urbanos, ya que, según el Ministerio, si no tenían territorio, no podían tener cabildo (cuestión que no se aborda en la ley 89/1890). El Ministerio del Interior tampoco reconoce al cabildo

Chibcariwak por ser multiétnico, cuestión que la ley 89/1890 no especifica, sólo habla de “parcialidad indígena”. Así pues, el cabildo Chibcariwak depende únicamente del reconocimiento que la Alcaldía de Medellín le renueva cada dos años cuando posesiona al gobernador entrante.

Pero este reconocimiento por parte de la Alcaldía de Medellín del cabildo Chibcariwak, se puede entender también como una trampa. Si un alcalde no posesionara al gobernador del cabildo, éste se quedaría sin reconocimiento, y no podría acceder a los recursos del municipio, de los cuales depende para su sustento como organización. Para pagar los servicios (agua, luz) de las diferentes sedes, por ejemplo, se depende exclusivamente del aporte de la Alcaldía, ya que el cabildo Chibcariwak no tiene fuentes de autosustento. Aunque se hace pagar una cuota en la guardería y en la sede estudiantil, ésta muchas veces no llega para pagar los servicios, y me he encontrado con cortes de luz e incluso de agua. Así pues, la relación con la Alcaldía es de dependencia absoluta. Para acceder a estos recursos se han de presentar proyectos para la comunidad, cosa que se hizo durante las gobernaciones de José Urango, Aida Jacanamijoy, y sobre todo con Nelson Cruz, pero con las luchas internas y las acusaciones de corrupción sobre la figura de éste último, el cabildo perdió credibilidad ante la Alcaldía, y durante las gobernaciones de Lucho Yauripoma y el primer año de Miryam Chamorro no entró casi ningún recurso, produciéndose un fuerte deterioro en el cabildo, a nivel de organización y social. Las comunidades indígenas de Medellín entraban en las políticas públicas de la Alcaldía de Medellín, pero siempre bajo los parámetros marcados desde ésta. Por ejemplo, había actividades que se necesitaba que los participantes supieran leer y escribir, con lo que se quedaban varios indígenas fuera. Esta situación provocó una protesta durante la gobernación de Miryam, que trajo consigo que se tuvieran en cuenta las necesidades de los indígenas en Medellín, y el desarrollo de los actuales Planes de Vida.

Las Políticas Públicas son un programa de gobierno promovido desde la Alcaldía de Medellín. Para llevar a cabo este programa sobre la población indígena, durante la gobernación de Luís Yauripoma se presentó un proyecto redactado por profesionales indígenas, como Eduardo Peña o Hilda Domicó, donde se presentaba un diagnóstico real de la situación de los indígenas en Medellín. Ese

proyecto fue ignorado por Jorge Melguizo, el encargado de estas políticas, y se impuso las políticas públicas que le convenían a este funcionario, sobre un diagnóstico totalmente equivocado, sin tener en cuenta el trabajo realizado desde el cabildo. Eso provocó protestas por parte del cabildo Chibcariwak, y al final la alcaldía de Medellín accedió a que el cabildo presentara su propia política pública, lo que en las diferentes organizaciones indígenas se llama “Plan de Vida”. En Medellín este proyecto se empezó a gestionar desde el año 2010. Volvió a entrar recursos al cabildo Chibcariwak para dar los primeros pasos para confeccionar el Plan de Vida, lo cual se tradujo en talleres, capacitaciones y diferentes reuniones de la comunidad. Ese dinero acabó siendo destinado para pagar las deudas del cabildo, y pagar a los profesionales que hicieron estos talleres, así como para pagar los refrigerios (comida) y transporte de las personas que participaban en estos actos. No vi ningún recurso ni ninguna iniciativa destinada a algún tipo de producción económica que pudiera significar un ingreso para el cabildo, es decir, una independencia económica de la Alcaldía, o que proporcionara trabajo a la propia comunidad. Es decir, del dinero invertido (unos 250 millones de pesos), no llegó casi nada a la comunidad (sólo los refrigerios y transportes), y sí a las personas que hicieron las capacitaciones, algunos de ellos estudiantes indígenas de la Universidad de Antioquia.

Así pues, tenemos que desde el cabildo Chibcariwak siempre se ha buscado un reconocimiento de las diferentes administraciones del estado-nación, con diferente éxito (Alcaldía de Medellín sí, Ministerio del Interior no), para que éstas den recursos económicos, que han sido destinados a preservar la identidad cultural dentro de la ciudad, pero no para generar sustento a las personas que forman estas comunidades. Así pues hay una relación paternalista y colonialista desde las administraciones públicas hacia los indígenas que viven en Medellín, relación que el cabildo Chibcariwak no ha variado, es más, que al menos hasta el año 2010 ha potencializado, siendo una organización totalmente dependiente de la Alcaldía de Medellín. Esta relación también se da, a otro nivel, entre la OIA y el Estado, ya que esta organización sigue jugando con una imagen victimista del indígena para conseguir recursos, sin tener medios de autosustento. Esto ha creado conflictos entre la OIA y el cabildo Chibcariwak, ya que ambas organizaciones se han visto

compitiendo para conseguir recursos de la Alcaldía, competencia en la que el cabildo Chibcariwak tiene las de perder.

5.2.7. Los otros cabildos indígenas de Medellín: el cabildo Quillacinga-Pastos y el Cabildo Inga

Ya he comentado anteriormente que en Medellín hay otros dos cabildos minoritarios, y que han sido creados por gente que se había escindido del cabildo Chibcariwak. El cabildo Quillacinga-Pastos está formado por unas 60 personas que provienen de esta etnia del sur de Colombia, de la región de Nariño, los cuales han perdido ya su lengua originaria, y que se dedicaban al campesinado y ganadería principalmente. En Medellín se dedican a la venta en el espacio público, algunos a la venta de artesanías, o a la venta piezas de transistores y otros aparatos eléctricos, como es el caso de su líder, JP (09/07/2009). Él dice que se separó del cabildo Chibcariwak porque se sentía desplazado, mientras que desde la Junta Directiva del Chibcariwak se presenta a esta persona como un oportunista. Aún siendo tan pocos, también acceden a los recursos de la Alcaldía, que promueve esta situación de división entre indígenas. Para obtener los certificados de salud y educación, los miembros del cabildo Quillacinga-Pastos aún han de ir al cabildo Chibcariwak, ya que oficialmente, al menos hasta el 2010, el gobernador de este cabildo aún no ha sido posesionado por el alcalde de Medellín.

El cabildo Inga está formado por indígenas de las etnias inga y kamentsá provenientes del Valle del Sibundoy en el Putumayo. Son unas 80 familias que se dedican a la venta en el centro de Medellín de artesanías y de medicina tradicional. De hecho, el Putumayo y la Amazonía colombiana son famosos en ese sentido porque sus médicos tradicionales o “taitas” se han especializado en el ritual del yagé o ayahuasca, unos rituales que se han puesto muy de moda entre las clases medias y altas de las ciudades colombianas. El promotor de este cabildo es FB, un médico tradicional que se dedica a hacer sanaciones, y que tiene su “consulta” en un hotel de esta zona del centro de la ciudad. Uno de sus pacientes, en pago por sus sanaciones, le dio un terreno en el extrarradio de Medellín, por encima del barrio Valparaiso, que es donde se han asentado estas 80 familias. De hecho, este terreno pertenece al corregimiento de Santa Elena (zona rural), pero aún está tocando con las últimas casas de Medellín. Este terreno es muy

escarpado, con bastante roca vista, con lo que será muy raro que estas 80 familias puedan vivir exclusivamente de él (en el momento del trabajo de campo estaban acondicionando este terreno para empezar a plantar), así que cada día bajan al centro de la ciudad para seguir con su actividad de venta en el espacio público. Este cabildo está en una situación similar a la del cabildo Quillacinga-Pastos, es decir, que en el 2010 aún su gobernador no era posesionado por el alcalde de Medellín, con lo que para la obtención de certificados siguen dependiendo del Chibcariwak, el cual los considera también unos oportunistas. En el 2010, FB (10/06/2010) estaba haciendo las gestiones para que el Ministerio del Interior reconociera su cabildo, ya que, a diferencia del Chibcariwak, ellos sí que tienen territorio (pertenece a un corregimiento rural, todo y estar al límite del casco urbano), y no son multiétnicos. De hecho, hay algunos indígenas de otras etnias que se han acercado (quichuas y embera-katío), pero FB me cuenta que si han de pertenecer al cabildo inga-kamentsá, han de acatar los usos y costumbres de ellos.

5.2.8. El cabildo Chibcariwak como referente de los indígenas en la ciudad

Ya hemos visto que en Medellín hay indígenas pertenecientes a pueblos diversos, siendo precisamente el “ser indígena” lo que les une. Al vivir dispersos y al estar buscando sustento de forma individual (excepto ingas y quichuas), hace que no exista una comunidad propiamente dicha, sino una población flotante sin territorio. Esto ocurre específicamente con los embera-chamí de Karmata Rua, y también de forma muy traumática entre los indígenas que llegan a Medellín desplazados por el conflicto interno. Para autorreconocerse como indígenas han de construir nuevos referentes y prácticas. En Medellín, el referente del territorio no existe, exceptuando la reciente creación del cabildo Inga-Kamentsá. La creación del cabildo Chibcariwak sirvió y sirve aún como sustituto del territorio en el sentido de ser un referente para la comunidad, no para procurarse el sustento.

El cabildo Chibcariwak sirve como lugar de reunión. En el momento en que estas personas se reúnen y hacen cosas en común, construyendo prácticas sociales diferentes de las que estipula el discurso de la OIA. A través del Chibcariwak se hacen diferentes actividades que implican la participación de los indígenas que viven en la ciudad, como las reuniones de ancianos para conversar, o los talleres talleres de artesanías. También el reconocimiento del cabildo por parte de la

Alcaldía ha hecho que Chibcariwak pueda acceder a los programas del municipio, haciendo así que la presencia indígena en Medellín sea visible, y sobre todo, que sea valorada por el resto de la sociedad mayoritaria. Todo esto ayuda a crear una conciencia de comunidad.

Por otra parte, ya he explicado que dentro del cabildo se mueven muchos intereses personales, sea a nivel de comunidad, ya que muchos se acercan simplemente por el certificado de salud y el de educación, o sea a nivel de Junta Directiva, ya que son ellos los que manejan los recursos de los programas de la Alcaldía. El discurso que maneja el Chibcariwak es el que muestra al indígena en la ciudad como un ser necesitado, en peligro de perder la identidad, que unido al discurso de la Alcaldía que quiere presentar a Medellín como una ciudad abierta al multiculturalismo (desde la Alcaldía se considera a los indígenas como minoría cultural, como los afrocolombianos, los homosexuales y otros grupos similares), se convierte en la herramienta principal de la Junta Directiva del Chibcariwak para obtener recursos. Así, el Chibcariwak pretende “rescatar” la identidad mediante capacitaciones y programas, que implica una entrada de dinero de la Alcaldía gestionada por muy pocas personas, y que no ayudan a resolver los problemas de sustento de las comunidades indígenas de Medellín, sino a preservar una identidad indígena estereotipada.

Esto crea divisiones dentro del cabildo, y también dentro de la población indígena de Medellín. Ya he explicado el caso de los quichuas, los cuales trabajan juntos y viven concentrados en dos barrios de la ciudad, lo que les permite realizar prácticas en común. Este caso contrasta con el de los embera-chamí, que viven dispersos y que buscan individualmente el sustento, que es el caso también de la mayoría de comunidades de Medellín. Esto hace que el único lugar donde pueden hacer prácticas en común sea el cabildo Chibcariwak, y allí se encuentran estos embera-chamí con los quichuas, con los ingas, con los estudiantes universitarios, etc. Esta diversidad crea problemas en el cabildo, por las diferentes formas de entender cómo ha de ser la institución, así como por las luchas existentes entre las diferentes facciones para acceder a la Junta Directiva. Los líderes de los quichuas son una facción fuerte, enfrentada al grupo de GB y MC, que son los que gobiernan actualmente el cabildo. Ambos grupos buscan gestionar los recursos,

pero no han dado nunca una solución al problema del sustento de la comunidad. Estas diferencias internas forman parte estructural de la comunidad indígena de Medellín, como pasa en cualquier grupo o comunidad humana. Pero también hay que reconocer que el cabildo Chibcariwak ha servido como un referente necesario para los indígenas que viven en Medellín.

5.3. Sobrevivir y pervivir como indígena en la ciudad: entre olvidar, conservar y recrear la identidad

Hay un discurso generalizado, y que lo mantiene tanto la OIA como los indígenas que viven en Medellín, de que “indígena es aquel que se mantiene en el territorio y practica las costumbres ancestrales” (JT, 23/06/2009; GY, 03/07/2010; HD, 28/08/2010). Esta afirmación coloca a estos indígenas que viven en la ciudad en una posición de peligro, ya que al estar fuera de su territorio y no practicar las costumbres determinadas como ancestrales, pueden llegar a perder la identidad. Aun así, todos ellos reivindican que son indígenas, y que uno no puede dejar de serlo, por mucho que viva en la ciudad. Por otro lado, los indígenas que quieren dejar de serlo, o los que en algunas circunstancias lo intentan esconder, son considerados “traidores” por el resto de sus compañeros. Entre ambos polos opuestos se debaten diariamente los indígenas que viven en la ciudad.

La cuestión es, como dice Mercedes Fernández-Martorell (2008), que las prácticas sociales, es decir, las estrategia que ideamos los seres humanos para sobrevivir y pervivir, son las que construyen nuestra identidad, una identidad basada en el “hacer”. Estas prácticas muchas veces contradicen los discursos con los que se construyen las categorías identitarias abstractas, como es la “indígena” – discursos que condicionan en gran medida nuestras prácticas para sobrevivir y pervivir –, pero también hemos visto que es precisamente a partir de estas prácticas, a priori contradictorias a los discursos hegemónicos, que estos discursos también cambian. En la ciudad de Medellín, los indígenas han de construir a diario estrategias para sobrevivir y pervivir, y han de enfrentarse al dilema de si están perdiendo la identidad o no.

5.3.1. Asentarse en la ciudad: la vida en los barrios

Los diferentes motivos por los que los indígenas llegan a Medellín hacen que no haya un patrón homogéneo de distribución. Por un lado sí que hay grupos, como los quichuas o los ingas, que se han establecido en la ciudad formando comunidades, o los estudiantes universitarios que mayoritariamente se han establecido en las cercanías del cabildo, o en la sede estudiantil. El resto de población indígena podemos decir que está desperdigada por los barrios de estrato

bajo (exceptuando algunos indígenas que trabajan en la OIA, la Universidad o en la administración). La mayoría de estos indígenas han llegado a Medellín porque la situación en sus resguardos no les permitía sobrevivir como ellos quería, sea por la falta de oportunidades económicas (el caso de Karmta Rua es un claro ejemplo), o por el desplazamiento causado por el conflicto armado. En estos casos, la persona o se asienta donde puede, o bien cerca de algún familiar, formando pequeñas concentraciones como los que hay en el barrio de Andalucía-La Francia (embera-chamí de Karmata Rua), en el de Llanaditas (embera-chamí de Caldas), o en el de Vallejuelos (embera-katío desplazados). No son grupos muy grandes, lo que les vincula son más los lazos familiares que el pertenecer a una etnia concreta.

Al llegar al barrio, y esto es general para todas las etnias indígenas, se encuentran inmersos en la dinámica urbana. Medellín es una ciudad con un alto grado de delincuencia y conflictividad social. Todas las personas entrevistadas destacan la “bulla” que hay en la ciudad, es decir, el tráfico, ruido, estrés, y lo comparan con la tranquilidad que viven en el resguardo. También destacan lo peligroso que es vivir en la ciudad, con los enfrentamientos entre bandas de delincuentes y bandas armadas, con los robos, tráfico de drogas o tiroteos. Por esta razón, la mayoría de personas entrevistadas dicen que van del trabajo a casa y de casa al trabajo (o a estudiar), ya que estar fuera de casa a según qué hora es peligroso. También hay indígenas que han sufrido el desplazamiento intraurbano, un tipo de desplazamiento provocado por las bandas paramilitares que controlan los barrios, y que sigue más o menos la misma dinámica que el desplazamiento en ámbito rural. Se le obliga a la persona a abandonar su casa en un plazo de 24 horas, y no se le permite volver al barrio bajo amenaza de muerte.

Nosotros fuimos desplazados. Nosotros antes vivíamos en Santo Domingo, vivíamos hasta bueno porque por sí uno en la noche estaba ahí sentado, normal, hasta que ya empezó la violencia, ya uno no podía ni ir a jugar al cerro que uno se iba a coger moras, nada, ya después de ahí nos fuimos a vivir un poquito más para abajo, por la 27, por esos lados de Santo Domingo, estábamos viviendo allá hasta que una vez... ya mis hermanos estaba grande y a uno de ellos lo confundieron por unos milicianos que vivía por Carpiñelo, más o menos por esos lados y lo confundieron, es que usted se mantiene con esos, no sé qué... cuando mi mamá, a mi hermano le dieron 24 horas que nos teníamos que ir de allá. Mi mamá no sabía ni qué hacer, mi mamá estaba desesperada, estaba estresada y en ese tiempo ella estaba en embarazo, que yo para dónde cojo, nosotros no tenemos para dónde irnos.

Ya después mi mamá le tocó hablar con don Gabriel y le explicó los motivos por los cuales nos desalojaron de la casa y todo eso. Don Gabriel le dijo a mi mamá que estuviera tranquila que hasta que consiguiera dónde vivir nos fuéramos a la sede estudiantil, que en ese tiempo la sede no era nueva, era una sede muy rara, inclusive era una sala de velación, hasta a uno le da miedo, nos llevaron allá hasta que mi mamá consiguió una casa en Robledo-Miramar, pagaba arriendo allá (MCY, 20/06/2009)

El otro gran problema al que se enfrenta el indígena que llega a Medellín es conseguir el sustento. La principal queja que tienen los indígenas que vienen de los resguardos es que se necesita dinero para todo. Por ejemplo, en Karmata Rua, los embera-chamí no tienen que pagar la casa, ni el agua ni la luz, y para comer, si no tienen para mercar, siempre pueden ir a su parcela y recoger plátanos o yuca. En Medellín no. Han de pagar casa, servicios, o el transporte. Si no se tiene plata, no se puede comer. Esto hace que las familias gasten todo su tiempo, hombre y mujer, en conseguir plata, lo que hace que haya poco tiempo para que se reúna todos los miembros de la familia. En este aspecto, en definitiva, pasan a vivir como cualquier otra persona de la ciudad. A esto se le añade el problema de la poca capacitación que tienen la mayoría de los indígenas recién llegados, ya que son campesinos, y no suelen estar especializados en ningún otro trabajo, aparte también suelen estar discriminados por el estereotipo que los blancos tienen de ellos, sobre todo que son vagos. Por eso muchos indígenas optan en ocultar que lo son.

Ante esta situación, muchos indígenas en Medellín ansían, volver a su tierra, y hablan con nostalgia de su territorio. Siempre recalcan que allá tienen casa, parcela, y comida. El territorio es salir a cualquier hora sin peligro, es respirar aire puro, es ir a recoger lo que se ha cultivado para comer. El resguardo “es lo de uno”, es algo propio. La ciudad no. La ciudad les atrapa, mayoritariamente, porque tienen que conseguir el sustento para la familia, o porque los hijos ya están amañados a ella, y hasta que se independicen no pueden volver. También ocurre que muchos no pueden volver por los problemas que he descrito antes. Aún así, siempre existen personas que no quiere volver, y que esconde su condición de indígena. Muchos entrevistados, como JT o AG, se refieren a ellos como traidores. Recuerdan que nunca serán blancos, que tienen unos rasgos que los delatan, con lo que no serán aceptados en la sociedad mayoritaria, y por no reconocerse como indígenas también son discriminados por los demás indígenas.

5.3.2. El acceso a la sanidad: entre la medicina tradicional y las EPS

El acceso gratuito de los indígenas a los servicios de salud es un derecho recogido por la Constitución del 91, así como el derecho de estos pueblos a practicar su medicina tradicional. En la ciudad de Medellín los indígenas encuentran serias dificultades para que puedan disfrutar de estos derechos.

En lo referente a la medicina tradicional, sea realizar prácticas chamánicas o encontrar hierbas medicinales, los indígenas en Medellín lo tienen difícil. Aparte de la costumbre de utilizar plantas medicinales, los indígenas que viven en la ciudad también las usan por no poder costearse los fármacos. Si en los mismos resguardos empezaba a ser una tarea laboriosa poder encontrarla – en Karmata Rua, al dedicarse al cultivo del café se ha perdido mucha biodiversidad – en la ciudad se convierte en casi un imposible. HD (30/01/2009) me explicaba que para encontrar según que plantas tenía que caminar mucho por los herbolarios del centro de la ciudad, sin tener la certeza de encontrar lo que buscaba. Una indígena embera-chamí, EG (01/04/2010) tomó la decisión de cultivar plantas medicinales en su propia casa, en macetas colgadas en las paredes, preservando esa práctica en la ciudad. Me comentó que muchos vecinos acudían a ella, ya que en el resguardo era partera y yerbatera.

Por lo que respecta al jaibanismo, en Medellín se sigue practicando, no sin dificultades. Como las envidias y conflictos entre familias se trasladan a la ciudad, muchas veces se encuentran casos de enfermedad por jai. También muchos me comentaron que es el simple hecho de estar en la ciudad lo que les enferma el espíritu. Cuando necesitan un jaibaná, lo traen desde Karmata Rua, si no ocurre que haya ya un jaibaná entre los que viven en la ciudad. CY (29/06/2010), es una aprendiz de jaibaná, y ese aprendizaje lo está realizando en la ciudad. Aparte de los trabajos de sanación, muchos embera hacen trabajos de protección también, es decir, dejan un jai en la casa para que la cuide. Hay muchos embera que han decidido no continuar con esta práctica en la ciudad, sea por alguna mala experiencia en el resguardo, o porque se han hecho evangélicos, como ocurre en el barrio de Andalucía-La Francia, que muchos de los embera que viven allá han abrazado esta religión. El evangelismo permite el uso de las hierbas para curar, pero prohíbe explícitamente el jaibanismo, ya que lo consideran brujería.

En Medellín, al igual que en muchas de las grandes ciudades colombianas, se está dando un acercamiento de personas de las clase media y media-alta al chamanismo, más concretamente a la práctica del yagé o ayahuasca. El yagé es una planta de poder que da visión al ser humano y que produce una experiencia extática muy fuerte. Considerada como planta alucinógena entre los médicos occidentales, lo cierto es que mucha gente en la ciudad la ha abrazado para encontrar un sentido a sus vidas, es decir, que va mucho más allá de pasar un buen rato con alucinógenos. Las etnias que más chamanes tienen en Medellín, conocidos como “taitas” en el sur de Colombia, son los ingas y kamentsá del valle del Sibundoy, aunque también hay kofanes, uitotos, y miembros de otras etnias del Putumayo y la Amazonía. Los indígenas que consumen estas plantas lo hacen para cargarse energéticamente, para impedir que la ciudad les enferme, y siempre lo hacen mediante un ritual dirigido por el taita correspondiente. Al ser una práctica que se ha puesto muy de moda entre la gente de estratos altos de la ciudad, hay taitas que subsisten en la ciudad gracias a que organizan tomas de yagé periódicas, o bien son contratados para hacer sanaciones a personas y a casas. Durante mi trabajo de campo, desde el cabildo Chibcariwak se organizó varias tomas de yagé para los indígenas que vivían en la ciudad, acudiendo a estos rituales gente de etnias como la embera o la nasa, que el yagé no forma parte de su horizonte cultural.

Pero el gran problema de los indígenas en materia de salud es el acceso al servicio sanitario occidental. En Colombia no existe sanidad pública, sino que se hace a través de empresas privadas, llamadas EPS (empresas prestadoras de salud), que se contratan mediante seguros. Hay un sistema de clasificación, llamado SISBEN, que clasifica a las personas que se adscriben según su poder adquisitivo de 1 a 3, y que vienen a corresponderse más o menos con la clasificación de estratos. Los indígenas y población desplazada tienen una clasificación de 0, y eso quiere decir que su salud es costeadada por el Estado, pero a través de una EPS con la que negocia. En Medellín, la EPS que presta los servicios a los indígenas se llama COPRECOM. Así pues, los indígenas adscritos al cabildo Chibcariwak que precisen servicios de salud son atendidos en esta EPS, de ahí la enorme importancia de estar adscrito al cabildo.

En la práctica lo que ocurre es que muchas veces estos indígenas no son atendidos convenientemente. El pacto al que llega CAPRECOM con el gobierno, es que éste le da una cantidad fija de dinero para que atienda a los indígenas durante un determinado período de tiempo (normalmente un año). Así pues, CAPRECOM cobrará lo mismo si atiende a cinco indígenas como si atiende a cinco mil. Esto provoca que los indígenas que acuden a los centros de salud tengan que pasar un auténtico calvario, primero para demostrar que son indígenas – aunque lleven el aval del cabildo, la administración del hospital pone todos los impedimentos que puede para no admitir al paciente – y después porque la atención en los centros de salud y hospitales no es adecuada, sobre todo si el indígena tiene una enfermedad grave. En el año 2010, la hija de MG, un indígena quichua del barrio de Antioquia, ingresó en el Hospital Pablo Tobón de Medellín porque tenía fuertes ataques de tos y escupía sangre. Estuvo seis días ingresada antes de que muriera. Una vez muerta, los médicos diagnosticaron que tenía tuberculosis.

5.3.3. La ciudad como peligro: entre mantener y perder la identidad

La idea de que la ciudad hace perder la identidad es algo muy presente en el discurso de los indígenas que viven en Medellín, idea compartida por la OIA, que en su lema “volver a recorrer el camino”, está muy claro que no observa la ciudad como un lugar donde poder desarrollar una identidad indígena. En la redacción de la Constitución del 91 se presenta al indígena como población especial, una población con la que se tiene una deuda histórica, y a la que hay que proteger. Se presenta así a un indígena atemporal, separado de la sociedad mayoritaria, ya que el contacto con ella provocaría un cambio en sus prácticas que podría llevarles al abandono de su identidad y a la desaparición de su cultura.

Chamí solamente pueden ser los mismos descendientes, o los que permanecen dentro del territorio indígena. Pero siendo indígena chamí, o yabida, o ebidá, o eabida, que eso cómo nos llamamos, eabida, si va a otra parte seguirá siendo indígena, por más de que niegue, por más de que se pinte los ojos, o pongan lentes de contacto, o se pinte el pelo de colores, se ponga otros atuendos, seguirá siendo indígena, por más de que trate de cambiar, pero seguirá siendo un chamí, no solamente chamí, sino un indígena, porque su piel, su color, su manera de observar, de mirar, le va a decir que usted es indígena, pues yo lo digo porque aquí hay indígenas que llegan y se les olvida (JT, 23/06/2009).

JT expone ese miedo de que el indígena que llega a la ciudad se le olvida que es indígena, porque fuera de su territorio no puede practicar sus costumbres, pero después remarca que el indígena jamás puede dejar de serlo, porque la sociedad mayoritaria jamás lo va a aceptar como un igual. Este discurso del miedo es muy eficaz, primero porque coloca al indígena que vive en la ciudad en una especie de limbo en la que sí, es indígena, pero que está en un lugar que no le corresponde porque ha abandonado su “hábitat natural”. Pero tampoco puede ser “blanco”, porque la sociedad mayoritaria jamás permitiría eso, ya que precisamente una de las características de la modernidad es crear un “otro” inferiorizado para poder legitimar las relaciones de dominio y explotación que son la base de la sociedad moderna. De hecho, cuando estuve en Karmata Rúa, en la asamblea general, se debatió el qué hacer con los embera-chamí que llevaban mucho tiempo viviendo en Medellín, si se les seguía considerando miembros de la comunidad, o no, más que nada porque sus lotes de tierra en el resguardo están improductivos.

En segundo lugar, este discurso del miedo culpabiliza a los propios indígenas de perder su identidad, de no hacer nada para evitar asimilarse con el blanco:

También nosotros los indígenas hemos tenido la culpa de muchas cosas, porque no sólo el hombre occidental tiene la culpa de estar tan aculturados, sino que también hemos permitido, somos permisivos, somos tolerantes, no calculamos, digamos, el fondo de un asunto. Entonces ha habido permisividad también. Yo he notado en la Licenciatura sobre problemas de la aculturación, yo también hago ahí mi autocrítica. Toda la culpa no la podemos echar al hombre blanco, nosotros también tenemos la culpa, de pronto, de estar en esta situación, porque hemos mal concebido nuestra cultura, no la hemos sabido interpretar ni valorarla nosotros mismos, la hemos tirado a la bartola y la hemos abandonado, entonces ahí donde se pierde la identidad, somos ya mucha gente sin identidad (AG, 28/06/2010).

La crítica que hace AG a los indígenas que viven en la ciudad es que han sido muy permisivos y se ha dejado absorber por las costumbres de los blancos, culpabilizándolos de no haber sabido mantener las diferencias. Implícitamente está diciendo que hay una cultura indígena “correcta”, y por eso legitima el proyecto de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, ya que allá se enseña esa forma correcta, que al fin y al cabo es el discurso de la OIA.

Pero los indígenas que se establecen en Medellín, que como hemos visto muchas veces es por necesidad, y muchas otras contra su voluntad, comparte espacios con el blanco continuamente: viven en sus barrios siendo sus vecinos, en un ambiente

donde la Madre Tierra es sustituida por el consumismo, y sus hijos van a una escuela kapunía, donde escasamente tienen contactos con otros indígenas más allá de los miembros de la familia, o de las reuniones del cabildo Chibcariwak.

Pero de todas maneras, en las entrevistas realizadas, los indígenas de Medellín, los “tratan de mantener sus costumbres” hasta donde pueden, es decir, mayoritariamente en los ámbitos privados, ya que en la ciudad no hay espacios para hacer la vida comunitaria del resguardo, por ejemplo no se puede llevar los hijos al trabajo, o no se puede hablar el idioma, excepto con los miembros de la comunidad que estén en la misma situación. Llevar el vestido tradicional implica también el señalamiento de la sociedad mayoritaria. Las costumbres son aprendidas a través de la práctica, son las que conforman la identidad, y en la ciudad se imposibilita estas prácticas, y por lo tanto el mantenimiento de la identidad se cuestiona. Se han de crear nuevas prácticas, y aquí vienen las críticas por parte de la OIA y el no reconocimiento de las instituciones estatales: como no se mantiene las mismas costumbres que se determinan como correctas, el indígena en la ciudad está en un estado de continuo cuestionamiento. En la ciudad toca asumir que no se está en el territorio, que las estrategias para sobrevivir se han de cambiar radicalmente (se necesita dinero para todo), y que el resto de prácticas para pervivir se han de ejercer en la intimidad, nunca en el espacio público, exceptuando eventos destinados a tal fin, como ferias y actos promovidos por el Chibcariwak o la Alcaldía de Medellín para mostrar el “multiculturalismo” de Medellín. HD es muy crítica en ese sentido. Ella tiene dos hijas que no tienen la oportunidad de practicar la cultura. Están inmersos en el ambiente kapunía, y se mueven según las necesidades que le obliga ese ambiente: conseguir plata para adquirir alimentos o vivienda, que si ir a la Universidad, que ocuparse sólo en sí mismos, sin que haya una comunidad o un trabajo comunitario. Los jóvenes ya no protegen la Madre Tierra porque el ambiente donde han crecido está lejos de ella. Y el Estado o administración, mira para otro lado, dice que no tienen por qué estar en la ciudad, y ya está. Ese es el multiculturalismo del Estado colombiano, un multiculturalismo en el papel, imposible de llevarse a la práctica, ya por la misma esencia del Estado-Nación (HD, 25/08/2009).

En la ciudad se sigue teniendo muy presentes los estereotipos sobre los indígenas, es decir, que son gente retrasada y necesitada, y eso es visible tanto en la vida cotidiana como, para los niños, en la escuela, donde reciben burlas, o donde se espera que se comporten según la idea que tiene de ellos la sociedad mayoritaria. Un ejemplo sería la elaboración de artesanías, una práctica que tiene un valor simbólico muy grande para las indígenas, pero que se ha convertido en una práctica de subsistencia relativamente eficiente, ya que es lo que se espera de la mujer indígena, que sea artesana. Si esta mujer estudiara para ser físico nuclear, por ejemplo, se le pondría en duda su indigenismo. Esto crea una vergüenza a la hora de mostrarse como indígena en la ciudad, porque eso les genera una dificultad en las estrategias de supervivencia. Las estrategias para sobrevivir y pervivir como indígenas en el territorio de origen no son eficientes para subsistir en la ciudad, ya que esas prácticas les condena a la pobreza y a la marginalidad.

Por lo tanto, la conciencia de ser indígena la mantienen a través de la memoria del territorio propio. Esta añoranza destaca esa imposibilidad de practicar lo propio en la ciudad, y el trauma que provoca al indígena encontrarse en una situación donde lo que le define identitariamente es percibido por el contexto que le rodea como algo negativo. Cuando se evoca la memoria del territorio, da igual los problemas y conflictos que haya en él, o que haya provocado la marcha de esta persona a la ciudad. Eso forma parte de la construcción de su identidad también. La necesidad de estar en el territorio es algo que se explicita muy a menudo. Los embera-chamí de Karmata Rua lo tienen relativamente fácil, ya que su resguardo está a tres horas en bus de Medellín. Van a visitarlo a menudo, y mayoritariamente estas personas expresan su deseo de que un día puedan volver definitivamente a él. Algo similar pasa con los estudiantes universitarios, que tienen claro que están de paso en Medellín, aunque muchas veces ocurre que se quedan a vivir en la ciudad por intereses personales. Los quichuas o los ingas también sienten ese apego, visitando sus lugares de origen en fiestas señaladas, como en la época del carnaval. Otra situación es la que viven los indígenas desplazados por el conflicto colombiano, ya que volver a su territorio aunque sea para visitar a un familiar es un riesgo para su vida. El problema viene con los hijos que nacen y crecen en Medellín, ya que para ellos su territorio es la ciudad misma, y no el resguardo, que lo conocen por los relatos de sus padres, y por las escasas visitas que realizan.

Entre ellos es mucho más difícil encontrar a alguien que quiera ir al resguardo de origen de sus padres para hacer vida allá.

Por eso el cabildo Chibcariwak es un referente, un espacio dentro de la ciudad, ya que la identidad se construye a partir de la práctica en común. Si los indígenas que habitan en contexto urbano se reúnen, trabajan juntos para ser reconocidos, buscan a ver como encajan en la sociedad mayoritaria, simplemente ese proceso, esa práctica en común, les identifica como indígenas en contexto urbano. En el momento en que se reúnen para decidir qué quieren hacer, y lo llevan a la práctica, ya se está construyendo la identidad comunitaria.

Eso es lo que muchos indígenas traen a la ciudad, la apropiación cultural, se puede ser indígena, desde esa construcción. No es un ejercicio que se tenga que hacer de una manera emotiva. Yo pienso que ser indígena en la ciudad es una construcción muy fría, es una construcción que te permite trascender sin sentirte menospreciado ni excluido, te excluyes tú, te excluye el otro. Entonces ser indígena en la ciudad es una construcción y una construcción ésta (se señala a sí misma) y las otras deberían aprender a hacerlo. Yo no me reivindico como indígena a través de un vestido en la ciudad, yo no me reivindico como indígena con unas dinámicas en la ciudad, yo me reivindico como indígena en la ciudad a través de unas necesidades, el quehacer y el hacer está aquí. Lo que tú apropias es una cosa muy diferente, porque aquí tú ves rostros indígenas, netamente indígenas que se creen civilizados porque viven en un cuarto, entonces dónde está la apropiación. Yo vivo en una casa con techo, con televisión, con computador, con todo, eso no es lo que te hace civilizado. Si trasciendo a un televisor y a una grabadora ya me civilizé. La construcción va más allá (18/08/2009).

YD, al igual que HD apuestan por una apropiación de los espacios urbanos por parte de, en este caso, las mujeres indígenas – son las que llevan el Grupo de Mujeres en el cabildo –. Para ellas ser indígena no es encerrarse en casa a pensar sobre su territorio mientras se ponen el vestido típico, sino buscar espacios en la ciudad para hacerlos suyos, para interpretarlos a la manera de ellas, desde la cosmovisión propia. Los talleres de artesanía es un buen ejemplo de cómo las mujeres indígenas de Medellín han buscado un espacio para construirse como ellas quieren hacerlo, y no como les diga la OIA o el hombre blanco.

La ciudad no tiene por qué esperar nada de nosotros, es que nosotros ya hace rato estamos en la ciudad, nosotros hace rato que hacemos parte de esta tierra, y ya no es mirarlo, como todo ese embrollo de lo que es el consumismo, de cosas muy materiales, mas no terrenales, mas no de cómo me afecta, de cómo me llegan todas esas cosas a mí. Son muchas cosas cuando uno empieza a adquirir conocimiento, le digo conocimiento es la formación. Usted, frente la formación académica, a uno le dan muchas

posturas de cómo viene la colonización y todas esas cuestiones, y luego le hablan a uno de todo eso, pues bacano, que uno ya está viviendo. Entonces, uno, cómo hace esa relación ya de uno conocer cómo fue la historia, mi historia de vida, la mía, y digo, porqué me la estoy viviendo así, “ah, mira que vos estás viviendo así porque en algún momento, tu mamá, fueron y la evangelizaron allá, y entonces se vino, y la sacaron en vez de dejarla ahí en la comunidad”, y entonces por eso uno tiene ese referente comunidad, porque la historia hizo que tu mamá, la sacaran de allí, y hoy en día vos te ves reflejada aquí en la ciudad, buscando tu identidad (LER, 10/06/2009).

LER es hija de una de las mujeres embera que la Iglesia Católica arrancó de su resguardo y la puso a hacer de sirvienta en una casa de familia. Ella es nacida en Medellín, y se pregunta “¿por qué soy indígena?” Dice que en la escuela, en la academia, les enseñan que una persona es indígena porque es un superviviente de la colonización. Pero LER cuestiona esa visión estática, y se ve a sí misma como el resultado de un proceso, el de su madre que fue sacada de su resguardo y llevada a Medellín. No es una formación académica la que ha de enseñar cómo ha de ser el indígena, qué características ha de tener para demostrarlo, entre las que incluye no estar en la ciudad. Entonces, la identidad se construye a partir de las prácticas, es decir, de las estrategias que se utilicen para sobrevivir y pervivir, y eso se da a partir del contexto (vivir en la ciudad), y de la propia historia (vengo de un resguardo). El problema es que la decisión de identificarse como indígena, en última instancia, no depende de ellos: necesitan un reconocimiento. En este caso, del Estado colombiano y de la OIA.

Así pues, en la ciudad se observa un claro ejercicio de colonización, en el que se estructura una sociedad jerarquizada donde el indígena ocupa un lugar claramente marginal. Para ser reconocido como indígena, ha de practicar estas estrategias que les condena a la marginalidad, y para no ser marginados, han de ocultar o practicar estas estrategias en la intimidad. Así pues, los indígenas en Medellín han de buscarse espacios y referentes diferentes a los que tenían en la comunidad de origen.

6. REFLEXIONES FINALES

No digo soy indígena porque un día amanecí diciéndolo. Por toda una construcción histórica, toda una construcción cultural que hay detrás de mí que me permite poder decirlo sin tener cargos de conciencia a pesar de mi estructura física, a pesar de mis conocimientos académicos, a pesar de una cantidad de cosas, el ser indígena va más allá de esa cosa que el otro quiere ver del indígena, es que yo lo que necesito es ver al salvaje para poder ejercer cierto tipo de poder o potestad sobre él o ella (YD, wayúu y socióloga, 18/08/2009).

La categoría identitaria indígena es inventada en siglo XVI, cuando los invasores españoles encontraron a toda una serie de culturas y gentes en América. Por lo tanto, no es un categoría definida desde las propias personas que son clasificadas como indígenas, sino desde quien clasificaba, que no era otro que el invasor, el *ego conquiro/ego cogito*, que se erige como el único ser capaz de construir conocimiento, y por lo tanto, de clasificar y dotar de identidad a todos los seres humanos. Para ello crea los “significados latentes” o “vacíos” que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) definen como aquellos conceptos que han de ser apropiados por quien produce el discurso para poder ejercer su hegemonía. En definitiva, la categoría identitaria “indígena” es un “significante vacío”, ya que las características que definen al indígena han ido variando a lo largo de los últimos 500 años, pero siempre se ha mantenido una lógica: la que opone un “yo” productor de conocimiento y un “otro” objeto. Laclau y Mouffe no pueden concebir otra forma epistemológica que no sea la de este uni-versalismo abstracto eurocentrado, en donde un particular se erige en representativo de todos los demás particulares, sin reconocerlos a plenitud y disolviéndolos en su particularidad (Grosfoguel, 2007: 75).

Por otro lado Mercedes Fernández-Martorell dice que los seres humanos nacemos sin información genética que dicte lo que debemos hacer para vivir como humanos y que tal información es aprendida, y es la que nos da significado. Todas las culturas del planeta idean estrategias y ejercen actividades para lograr – individual y colectivamente – sobrevivir (alimentos y cobijo), y además persiguen que su cultura, su horizonte de sentido, perviva a lo largo de los tiempos (Fernández-Martorell, 2008: 22). O sea, que toda sociedad humana idea estrategias con dos objetivos: sobrevivir y pervivir. Es, por tanto, a través de nuestras prácticas sociales que construimos nuestras identidades como seres

humanos. La cuestión entonces es identificar desde dónde se construyen prácticas sociales “correctas” de cada cultura, si están consensuadas por todos los pobladores, o bien son impuestas desde una élite. Walter Mignolo (2003) nos da una respuesta a esta cuestión. Él plantea una dualidad entre diseños globales e historias locales, donde el diseño global no es otra cosa que la “modernidad”. En la misma línea, Ignasi Terrades distingue entre una identidad vivida e identificación jurídico-política, donde la identidad vivida es aquel reconocimiento humano de la vida que se caracteriza por atender a la memoria de lo vivido, a sus repercusiones afectivas, y a los sentimientos y derechos de arraigo y vinculación que dicha memoria solicita, y también sitúa en esta identidad vivida la construcción de la identidad cultural. Por otro lado, la identificación jurídico-política es un acto clasificatorio realizado fuera del desarrollo de la vida. Así, entiende que adquirir una identificación jurídico-política es un chantaje, y que las políticas de identificación, por más sagaces y seductoras que sean, nunca podrán satisfacer la identidad cultural, no la harán vivir (Terradas, 2004). Pero esta distinción no está tan clara, ya que esta “identificación jurídico-política” es en realidad un discurso que condiciona de manera muy notable nuestra “identidad vivida”, con lo que, y basándome en Foucault que dice que el discurso es un acto, esta identidad jurídico-política es en realidad un elemento más que construye nuestra identidad vivida, y ésta última no podría ser entendida sin la primera.

En la introducción de este trabajo ya indiqué los tres objetivos que había marcado para esta tesis, que eran:

1. Determinar quién, o más bien, desde dónde se elaboran estos discursos que determinan la categoría identitaria “indígena”, y por lo tanto determinan cuál es la forma correcta de serlo.
2. Determinar cómo funciona la colonialidad epistémica en el discurso indigenista para provocar que a los indígenas que viven en la ciudad se les cuestione su “autenticidad” identitaria.
3. Determinar si las organizaciones cercanas a estos indígenas de Medellín, la Organización Indígena de Antioquia y el cabildo Chibcariwak, realmente están trascendiendo la Modernidad, o más bien son cómplices de ella y

reproducen las dinámicas de dominio y explotación de la colonialidad del poder.

6.1. El indígena como invención de la modernidad: colonialidad epistémica

La Modernidad se inicia en 1492 con la invasión de América, y que Immanuel Wallerstein denomina “sistema-mundo moderno”. Wallerstein (1979: 489) interpreta el capitalismo como un todo orgánico, no únicamente un sistema económicos, que tiene tres características: una separación entre poder político y poder económico, con la creación de un “mercado” mundial autónomo de los Estados; una jerarquización geo-política del mundo en Estados de “periferia”, es decir, aquellas regiones de donde se extraen materias primas con mano de obra barata, y Estados de “centro”, donde esas materias primas son procesadas con mano de obra cualificada, y los productos resultantes redistribuidos al resto del sistema-mundo; y una división mundial de los modos de producción según estas zonas, conviviendo el trabajo asalariado, la servidumbre y el esclavismo a la vez, todos ellos articulados alrededor del mercado. El “sistema-mundo moderno” mostrará siempre una cara, la liberadora y emancipadora de la humanidad, sea cual sea la ideología en la que esté encarnada: cristianismo, conservadurismo, liberalismo, socialismo, y actualmente el neoliberalismo. Todos estos discursos hegemónicos necesitan para realizarse homogeneizar a la población sobre la que se aplica, lo que Walter Mignolo llama *diferencia colonial*, que consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. A partir de esta diferencia colonial, se clasifica a los habitantes del planeta en tres categorías diferentes: trabajo/clase, género/sexo y raza/etnia, produciendo una gran heterogeneidad de “clases sociales” (Mignolo, 2003: 39). La *colonialidad del poder*, como la define Aníbal Quijano (2007:117), es el eje que las articula en una estructura común, a través de procesos cuyo sentido es el *conflicto en torno de la explotación/dominación*, es decir, el control de los recursos y productos del trabajo y el control de la reproducción biológica de la especie. Esta colonialidad del poder es, por tanto, el lugar epistémico desde donde se describe y legitima el poder. De esta manera, en el sistema-mundo moderno, al entrar en escena la identidad racial, se divide a la humanidad entre los dominantes/superiores

“europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos”, articulándose en torno a la división mundial del trabajo. Seguidamente se clasificaron los territorios mundiales en base a esas razas, articulándose así el poder de “Europa” sobre “América”, “Asia” y “África”, estableciéndose así el “centro” y la “periferia” del sistema-mundo moderno/colonial (Quijano, 2007: 119).

Pero la colonialidad no sólo actúa en el ámbito económico-político, sino que atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, como el epistemológico o el identitario, interactuando en todos ellos a la vez. No basta con someter a la población colonizada, sino que se ha de transformar su forma de entender el mundo y de autodefinición, adoptando las formas epistémicas de los colonizadores. Si se destruyen las formas autóctonas de construir conocimiento, sólo queda una epistemología dominante, la occidental (Quijano, 2000: 201). De esta manera se *naturaliza* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, es decir, se impone la colonialidad epistémica. Después se ha de convertir a la cultura europea en una *seducción*: una vez que las formas de conocimiento indígenas fueron despojadas de su legitimidad epistémica, la “europeización cultural” se convirtió en una aspiración para todos, en el tipo hegemónico de subjetividad. Este procedimiento es lo que se define como *biopolítica* o colonialidad del ser.

Occidente proyectó su propia “historia local” como diseño global. Michel Foucault (1988) desvela la paradoja de la epistemología moderna según la cual el sujeto de conocimiento es parte de la producción de conocimiento, pero en tanto sujeto trascendental, no puede ser representado del mismo modo a que lo es el objeto. De esta manera se proyecta el sujeto europeo occidental en sujeto de conocimiento trascendental. Esta narcotización del *locus enuntiationis* en el *ego cogito* cartesiano – y anteriormente en el *ego conquiro* – es lo que Santiago Castro-Gómez llama la *hybris* del Punto Cero, que se define como el imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Este hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. (Castro-Gómez, 2005a:19). De esta manera, las relaciones de

dominio y explotación que veíamos en la colonialidad del poder, se instalan también en esta colonialidad epistémica.

De esta colonialidad epistémica se deriva la biopolítica o colonialidad del ser, que se refiere a los efectos de la colonialidad sobre la identidad y la experiencia vivida. Descartes desplazó la producción de conocimiento de Dios al ser humano, pero no cualquier ser humano, sino uno situado en el “punto cero” del conocimiento. Desde esta perspectiva eurocéntrica, *cogito ergo sum* pasa a significar “pienso (racionalmente/adecuadamente) luego soy (sujeto)”, lo que a su vez implica que quien “no piensa (racionalmente/adecuadamente) no es (sujeto)”. De esta manera, todas las formas de conocimiento de los pueblos la tierra que “no piensan (racionalmente/adecuadamente)” quedan silenciadas (Maldonado-Torres, 2007: 144). A través de las categorías de raza/etnicidad, trabajo/clase y género/sexualidad, quien detenta el poder enunciador clasifica al resto de la humanidad, lo que se traduce en *formas concretas de subjetividad* que vienen a mostrar *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez, 2005a: 59). Esto deja a un grupo muy pequeño de la población mundial como productor del conocimiento. Mediante esta trampa epistémica, el sujeto ilustrado, primero, “inventa” su propio ser: el ser humano masculino, blanco noreuropeo, burgués o de clase alta, y educado según el modelo de pensamiento científico-racional, es el centro del universo; por otro lado “inventa” otra serie de categorías, como mujeres, indios, mestizos, negros, campesinos, obreros y chamanes, despojados de toda posibilidad de “ser” sujetos. El “ser” es una propiedad que pertenece a un “Yo” entendido como las élites del sistema-mundo capitalista, tanto de las zonas consideradas el “centro” de ese sistema (Europa del Norte y Norteamérica), como de las periferias, mientras que el “Otro” son las poblaciones, tanto del centro geográfico como de la periferia de ese sistema-mundo, cuya humanidad es reconocida pero al mismo tiempo viven opresiones racistas, clasistas y sexistas por parte de ese “Yo”, relegándolas entonces a un “no-ser”. Las zonas del ser y no-ser no son lugares geográficos, sino una posicionalidad en relaciones raciales/sexistas/clasistas del poder a escala global (Grosfoguel, 2011: 99).

Este *ego* cambia en el tiempo: primero tenemos un *ego conquiro* hispano-lusitano que impuso su voluntad de poder al indio americano, tanto militarmente como epistemológicamente (Dussel, 2000: 48), y que marcó el inicio de la colonialidad del poder. Después, como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2014), la epistemología ilustrada, el *ego cogito*, se incrusta encima de los modelos coloniales ya constituidos por el *ego conquiro*, sin los cuales hubiera sido imposible su universalidad. Nelson Maldonado-Torres argumenta que los colonizadores no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en su lugar de origen, sino que se rigieron por la no-ética de la guerra. En América esa no-ética de la guerra se naturalizó hasta el punto de producir una realidad justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos. La conversión de los vencidos en esclavos se traduce en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores, y por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. Estos son los que Frantz Fanon define como *Damn e* o “condenado de la tierra”, el sujeto colonizado, despojado de su tierra y convertido casi en un animal por el colono. Esto provoca dos fen omenos: que haya una violencia enseñada por el colono que se acumula en el sujeto colonizado, y que provoca luchas fratricidas entre tribus, y por otro lado, que el colonizado no haga otra cosa que envidiar la posición del colono (Fanon, 1963).

Para romper estas dinámicas se tiene que realizar un giro decolonial, que consiste en un escepticismo por parte del colonizado respecto al proyecto histórico, la ciencia y filosofía del colonizador (Maldonado-Torres, 2007: 158), y en la creación de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento. Esto es lo que Boaventura de Sousa Santos llama “epistemologías del Sur”, que parten de tres premisas: que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo; que la diversidad del mundo es infinita; y que esta gran diversidad del mundo debe ser activada y transformada en muchas maneras plurales, y nunca monopolizada por una teoría general.

En definitiva, el sistema-mundo moderno/colonial, para imponerse necesita, por tanto, de una epistemología única y unas subjetividades adecuadas a él para que pueda funcionar. La dupla poder-saber nace desde el inicio de la Modernidad, con lo que la ciencia ni es neutral ni inocente (Dávalos, 2005: 31). *Entonces no es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y reproduce la colonialidad* (Mignolo, 2007: 37).

La epistemología occidental, entonces, se basa en una falacia. Define una Mismidad, donde el *ego cogito/ego conquiro* se erige como único *locus enuntiationis* posible, no sólo para definir la “Mismidad”, sino también la “Otreidad”, ya que esta se construye en base a los excesos y defectos con respecto al *ego cogito/ego conquiro*. Entre la mismidad y la otreidad se construye una dialéctica que es la colonialidad del poder/saber/ser, y que establece desde un lenguaje pretendidamente aséptico, la superioridad del que clasifica con respecto al clasificado. Esta dialéctica, la diferencia colonial, es tomada como ontológica en sí misma, constituyendo todo este sistema –mismidad, otreidad y dialéctica ontológica/diferencia colonial– una Totalidad, que es el sistema-mundo moderno/colonial (Dussel, 1994). Porque desde la epistemología occidental no se define sólo lo propio, sino que se define la "otredad" bajo los parámetros de quien clasifica, es decir, que se pone al *ego cogito* como modelo, pero se necesita que hayan "otros" que reafirmen la superioridad del *ego cogito*. Se necesitan marginales, salvajes, bárbaros, atrasados, etc., unas veces mostrados como enemigos de Occidente, pero la mayoría de veces se presentan como personas que necesitan ser ayudadas para salir de ese estado, y por lo tanto se les ha de educar para que puedan "civilizarse". Esta actitud proteccionista ha cambiado en el tiempo: si bien hace cien años el objetivo era que adoptaran las formas de vida occidentales, ahora, con el multiculturalismo, se pretende que cada grupo humano se adapte al modelo preconcebido que le corresponde: sí a la variedad humana, pero no a cualquier variedad, y muchos menos a una variedad que surja de las prácticas locales. Todas las instituciones internacionales y nacionales, en especial aquellas cuya finalidad sea la ayuda, como las agencias de cooperación y ONGs, funcionarán de manera tal que persista la diferencia colonial, de manera inconsciente la mayoría de veces. Lo que se ha de mantener es la Totalidad, como dice Enrique Dussel, y para ello se necesita que exista la "otredad", pero una otreidad controlada y subordinada,

una otredad reconocida desde la "Mismidad", cuyo modelo es el *ego cogito*. Cualquier atisbo de alteridad, es decir, una otredad que no se corresponda a los parámetros que reproducen la diferencia colonial, será inmediatamente corregida y reconducida, y si no eliminada.

La Totalidad es un mecanismo discursivo, y durante los últimos 523 años ha creado discursos hegemónicos que han sido los diseños globales de cada época: el evangelizador de la Colonia, el de la "limpieza de sangre" o el del mestizaje en época republicana, y el actual neoliberalismo multicultural. Pero la colonialidad del poder y la diferencia colonial también son discursos, unos discursos velados por la Modernidad, pero que subyacen en ella. Tanto unos como otros son irrealizables, es decir, que el neoliberalismo multicultural con el que sueñan Kymlicka o Parekh no es más que una quimera, una aspiración. Pero tampoco todos los seres humanos se dejan someter a la colonialidad, cosa que es imposible de hecho, ya que las prácticas cotidianas rompen el discurso. Es decir, que los discursos construyen y condicionan la realidad, pero también crean conflictos a una serie de personas que han de buscar nuevas maneras de sobrevivir y pervivir que contradicen el discurso la modernidad, no porque se resistan conscientemente a él, sino porque no les queda otra, como ocurre con los indígenas que migran a la ciudad de Medellín. Al crear y recrear nuevas prácticas, se crean diferencias internas y cambian los discursos. De hecho este es el motivo por el que los discursos hegemónicos cambian, ya que el sistema-mundo moderno/colonial ha de incorporar estos cambios para que la lógica de la Totalidad siga funcionando

De esta manera queda determinado el lugar epistémico desde que se elaboran los discursos en la Modernidad, siendo uno de ellos el discurso indigenista.

6.2. El indígena como determinación identitaria: el debate de la "autenticidad"

Así pues, el indígena queda definido por una serie de características que son construidas desde la epistemología occidental, y por las relaciones de dominio y explotación que se establecieron desde la invasión de América. Estas características cambian según cuál sea el discurso hegemónico de la época. Actualmente, el discurso neoliberal-multicultural se basa en el reconocimiento de los derechos indígenas, en una identidad construida desde una concepción de

cultura eurocentrada, en la econatividad de los indígenas, es decir, que son los “guardianes de la Naturaleza”, en la homogeneización del movimiento indígena o panindigenismo, en mostrarse siempre como opuesto y enfrentado al Estado, y en un mercantilismo cultural es decir, que la cultura y la identidad se convierten en mercancía. Las comunidades indígenas que entran dentro del juego neoliberal, acaban reformulando su propia existencia. Los productores de cultura también acaban siendo sus propios consumidores, ya que al verse, sentirse y escucharse, representan, reificándola, su propia subjetividad. Esa es la estrategia para sobrevivir y pervivir que les es impuesta desde el entorno socio-económico – es decir, neoliberal – que les ha tocado enfrentar (Comaroff, 2011).

El discurso de la OIA cumple con estos requisitos: la construcción de la identidad indígena a partir de un meta-relato sobre valores y un mito de origen que quedan reflejados en su lema “volver a recorrer el camino de nuestros ancestros”; la encarnación del indígena en el “defensor de la Naturaleza”; una imagen de enfrentamiento continuo con el Estado colombiano, pero también de entendimiento con Agencias Internacionales de Cooperación, de las cuales depende para su financiación, pero que a su vez dependen de los mismos organismos que marcan la línea política del Estado colombiano, como puede ser la ONU o el Banco Mundial; y una mercantilización de la cultura indígena, en el sentido de que la financiación de la OIA depende del diseño de proyectos donde se explote la imagen del indígena “folclórico y pobre”. En definitiva, y como estamos viendo, “indígena” es una categoría identitaria situada en un espacio y en un tiempo, pero no en cualquier espacio y tiempo, sino en unos muy determinados, creados desde el *ego cogito/ego conquiro* para construir la diferencia colonial que lo sitúa por debajo de la línea de la humanidad, del “ser”, para definirlo como un “no-ser”. Como dice Eric Wolf, si la historia no es más que el efecto de un propósito moral en el tiempo, entonces aquellos que se convierten en defensores de ese propósito se vuelven automáticamente agentes predilectos de la historia (Wolf, 1987: 17).

El “ser” moderno o *ego cogito*, es el ente de la razón, de la cultura, de lo social. Su lugar está en la sociedad, en aquello que ha modificado, dominando así la naturaleza y sometiéndola a su voluntad. Su lugar es el paisaje urbano. El lugar

del indígena es la naturaleza, porque ha sido incapaz de poder dominarla, así que está sometido a ello. Para ello se le concede un resguardo, que es su lugar. Si sale de allí deja de ser indígena, pierde la identidad, y el sitio que el *ego cogito* determinó para él en el sistema-mundo moderno/colonial.

Según Hegel, tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición a la naturaleza, y es esto solamente lo que lo hace humano. El “estado de naturaleza” era la negación de la libertad, es decir, que el hombre estaba sujeto a los dictados de la naturaleza (Cadena, 2008: 101). Desde aquí se entiende entonces esta diferenciación entre “cultura” y “naturaleza”; “cultura” es una palabra, no inventada, pero sí introducida en el siglo XVIII para reemplazar a la palabra religión, que había sido el concepto que había justificado la colonialidad del poder durante la primera modernización, y cuyo fin era acabar con la “barbarie”. “Cultura” se consolidó como la esfera de las creaciones del “ser humano” (es decir, el hombre “blanco” occidental), y en contraposición a ella se situó la “naturaleza”, que pasó a ser el dominio pasivo sobre el cual los “seres humanos” (hombres “blancos” occidentales) ejercen su dominio; dicho de otro modo, pasó “naturaleza” pasó a ocupar el lugar dejado por la “barbarie” en la epistemología dialéctica occidental (Mignolo, 2003: 41-42). Con la Revolución Industrial, y más tarde con el desarrollismo de la segunda mitad del siglo XX, esta distinción se convirtió en el eje fundamental del imaginario de la modernidad/colonialidad: la naturaleza había de ser explotada, como objeto pasivo que era, por el bien del desarrollo y el progreso. La naturaleza se ubicó en las regiones colonizadas del planeta, no sólo geográficas, sino también en las regiones “antropomorfas”: los indios, los negros y las mujeres formaban parte de la “naturaleza”, en oposición al “hombre blanco” que era el ser “culto”.

El territorio ancestral se convierte así en un elemento clave de la identidad indígena. Su carácter de “econativo” lo convierte en guardián de la naturaleza. Cuando el indígena va a la ciudad y se organiza allí, con actividades que no corresponden al cuidado de la naturaleza, está violando el sistema-mundo moderno, y su identidad es puesta en cuestión. Este reclamo del territorio ancestral es muy reciente, como dice Libardo Ariza (2009) desde la ley de resguardos indígenas de 1890. Muchos pueblos indígenas, que eran nómadas o

seminóadas hasta el siglo XIX, como el caso de los embera-chamí del suroeste antioqueño, quedan encerrados en estos territorios, y obligados a cambiar sus formas de sobrevivir y pervivir, generando muchos conflictos a todos los niveles. Ante la imposibilidad de poder seguir practicando el nomadismo, y ante la presión de los terratenientes cercanos a los resguardos que poco a poco iban adquiriendo territorios, los indígenas se acogen a la figura del “territorio ancestral”, que coincide con el territorio del resguardo a finales del siglo XIX. Una ley que lo que buscaba era que los indígenas se “civilizaran”, es reinterpretada a nivel local como una forma de reivindicación identitaria a través del vínculo del indígena con la Madre Tierra. Pero este ejercicio de resistencia epistémica se vuelve a convertir en un elemento de colonialidad del ser al obligar a los sujetos individuales a adaptarse a la representación de lo indígena que se define desde las academias occidentalizadas. De esta manera, el indígena que marcha del resguardo a la ciudad buscando estrategias para sobrevivir es puesto en entredicho.

Por otro lado, el “ser” moderno o *ego cogito* es objetivo del progreso y de la Historia eurocentrada. Todo ser humano que se precie serlo ha de aspirar a ser como él. Los indígenas no han conseguido ser como él, pero puede tener una oportunidad si le alcanza en la carrera evolutiva, y eso implica dejar de ser indígena para ser moderno. Por lo tanto, el indígena es un ser que está en un tiempo pasado (Fabian, 1983). Europa representa la civilización, el fin de la Historia, el futuro de la Humanidad. América, en cambio, era el primitivismo, el pasado de la Humanidad, la ausencia de Historia: la antítesis histórica de Europa. La idea de que el mundo estaba habitado por grupos que vivían en el pasado de Europa viene de John Locke en el siglo XVII, que pensaba que "en el principio el mundo era América", sentencia que justificaba el gobierno de los europeos en el continente. Dipesh Chakrabarty (2008) llama a esta forma de pensar historicismo, y la define como la actitud analítica según la cual para entender algo hay que imaginarlo como una totalidad que se desarrolla con el tiempo, A su vez, "el tiempo" se usa para medir la distancia cultural (o el grado de desarrollo), que supuestamente separa a Europa del resto del mundo. Mientras las poblaciones no-europeas aguardan su europeización, es decir, el momento en que puedan autogobernarse, son gobernadas por la metrópoli responsable de su evolución (Cadena, 2007a: 18). De esta manera, la Historia eurocentrada se convierte en un

instrumento de colonialidad epistémica. No es que los “otros” tengan una epistemología diferente, como el chamanismo, sino que esa epistemología también la tuvo el *ego cogito*, y la superó gracias a la razón. Por ello, si un indígena va a la ciudad, acelera en esa carrera temporal, lo que implica que deja de ser indígena.

En su intento de ser “objetivos”, la cultura occidental construye “objetos” de cosas y gente cuando, distanciándolos de ellos, por lo tanto, pierden el “contacto” con ellos. Esta dicotomía es la raíz de toda la violencia. No sólo el cerebro se ha partido en estas dos funciones, sino también la realidad (Anzaldúa, 1987: 37). Ante todo, hay que tener en cuenta que el término “indígena”, como el término “étnico”, es un término ideado para caracterizar una diferencia, con lo que se convierte en un término demasiado artificial y homogeneizante para describir una realidad tan heterogénea como la de los pueblos nativos de América. El “indígena genérico” es en realidad un sujeto inexistente (Bartolomé, 2006: 36). Pero para poder reclamar derechos, los indígenas están obligados a imitar las representaciones que desde el Estado y la academia han diseñado para definirlos, es decir, han de ser “indios permitidos”, como dice Charles Hale (2004). Si no siguen estos patrones, o sus protestas no se adecúan a los mecanismos establecidos, pierden el derecho a reclamar y se convierten en “indios no permitidos”. La perversidad de esta biopolítica es que, en el contexto del sistema-mundo moderno, el llevar una vida “econativa” les condena a una pobreza estructural, ya que las actividades económicas que se les supone que han de llevar a cabo para preservar su identidad cultural apenas les sirve para sobrevivir, necesitando el asistencialismo del Estado y agencias de cooperación internacionales. Y si cambian de forma de vida, pueden caer en la deslegitimación por parte del Estado, e incluso de las agencias de cooperación, con lo que están condenados a seguir repitiendo unas estrategias que les sitúa en una clara desventaja socio-económica.

Se crea entonces discursos basados en el miedo, en la pérdida de “autenticidad”, para aquellos que no se adaptan a la idea de “indio permitido”, como ocurre con los indígenas que viven en la ciudad de Medellín, que al no ejercer su función de “guardián de la naturaleza”, se le cuestiona y se le coloca en una especie de limbo,

como si viviera en un panóptico, siempre vigilado para que no se transforme en un “blanco”. De esta manera, la persona indígena en cuestión acaba haciendo un ejercicio de gubernamentalidad sobre su propio cuerpo (Foucault, 1999c: 445), ya que si termina perdiendo la identidad, la culpa será sólo suya, y de nadie más. En definitiva, la construcción de esta categoría identitaria indígena, en base a la diferencia colonial, es tremendamente efectiva, ya que genera una biopolítica que provoca que quien no se adapta a la “mismidad” o a la “otredad” es considerado como una anomalía y es socialmente patologizado, que es lo que ocurre con el caso de los indígenas que viven en la ciudad.

Es de esta manera que funciona la colonialidad epistémica en el discurso indigenista, y lo que provoca que la “autenticidad” de los indígenas que viven en Medellín esté siempre vigilada.

6.3. ¿El indígena como alternativa a la Modernidad?

Para que el sistema-mundo moderno/colonial funcione se necesita que la colonialidad del poder y la diferencia colonial queden ocultas, incluso bajo discursos aparentemente revolucionarios como el indigenista. Slavoj Žižek ya advertía que en el neoliberalismo multicultural se hacía una exaltación de ciertas diferencias culturales e individuales (identidades étnicas, sociales, sexuales, etc.), que invisibilizaba las diferencias socio-económicas (Žižek, 1998). El reconocimiento de los derechos de las minorías fue expuesto como el triunfo de la diversidad humana, una auténtica revolución que cambiaría el mundo y que trascendería la modernidad en una corriente ideológica que de forma muy optimista se autodenominó “postmodernista”. John Gledhill también nos advierte que las estructuras de dominación limitan los modos en que los dominados y oprimidos pueden resistirse a su condición, es decir, que procesos orientados a defender unos espacios de autonomía relativa y de dignidad en el seno de los órdenes sociales represivos, pueden ser más aparentes que reales (Gledhill, 2000: 143).

La OIA es una organización que se muestra normalmente enfrentada al Estado colombiano, en un proceso de resistencia que si bien es cierto que ha obtenido frutos – la situación de los indígenas en Antioquia seguramente sería mucho peor

de no haber existido la OIA –, lo que hace realmente es reproducir la lógica de la Totalidad de Dussel. Esta organización está dirigida por personas que han sido formadas en las escuelas y universidades blancas, es decir, desde una epistemología occidental. El caso de WC que decía que en la escuela aprendió a leer correctamente su propia cultura, es significativo. De esta manera la OIA reproduce las formas de colonialidad epistémica occidentales. Primero, la lectura de la cultura como una esencia que se puede perder ha legitimado a la OIA para diseñar programas como el de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, cuyo fin es la formación y capacitación de gobernantes y docentes indígenas, para que trasladen a sus comunidades las políticas de la OIA. Uno de los objetivos de este programa es el reforzamiento en las comunidades de los sabios y autoridades tradicionales, pero los líderes que han de dirigir el cabildo han de ser aquellos que la OIA considere aptos. En las comunidades este tipo de implantación provoca conflictos entre estos líderes orgánicos de la OIA y los sabios tradicionales, los cuales son relegados a un segundo plano porque no tienen capacitación para relacionarse con la sociedad occidental. En segundo lugar, la dependencia en su financiación e las Agencias Internacionales de Cooperación provoca por un lado la creación de una especie de élite indígena que vive en condiciones materiales mucho mejores que los “econativos” que sufren la pobreza estructural, ya que está mucho mejor pagado profesional que diseña proyectos que el campesino que recoge la cosecha de café; por otro lado, esta dependencia provoca que, si desde la OIA se quiere que los proyectos sean aceptados, éstos se han de amoldar al imaginario que desde estas Agencias se tiene de lo que es el “indio permitido”.

Por lo que hace a los indígenas que viven en ciudad, ya hemos visto que se hace desde la OIA es ejercer sobre ellos una colonialidad del ser que provoca que estén sometidos a una evaluación continua de su “autenticidad”. De hecho incluso en el interior del cabildo Chibcariwak se dan este tipo de relaciones de colonialidad al haber líderes como GH que se erigen como estandartes de indigenismo “correcto” en una actitud paternalista que recuerda más a la figura de Bartolomé de Las Casas – que amaba a los indios para poder evangelizarlos – que a una figura revolucionaria que quiera trascender la Modernidad. De hecho, los indígenas que van a la ciudad no lo hacen con el ánimo de hacer una revolución epistémica, sino que lo que buscan es sobrevivir dentro del sistema-mundo moderno/colonial. Pero

como las estrategias que idean para tal fin no son las que se establece desde el discurso de la OIA, son cuestionados por querer parecerse al blanco. De hecho, los quichuas, ingas y kamentsá que venden ropa y artesanías en el centro de Medellín reivindican esta forma de vida como auténticamente indígena, ya que estos pueblos se consideran comerciantes, y por lo tanto, no traicionan ninguna “identidad cultural”. Pero tal visión no es compartida ni por la OIA, ni por el Estado colombiano, ni por las agencias de cooperación. Aunque el Convenio 169 de la OIT señala como uno de los criterios para la definición de los pueblos indígenas la auto-identificación. De esta manera, el indígena en la ciudad queda en un limbo. Bhabha dice de que el lugar de la cultura no son los lugares absolutos, sino espacios “entre-medio”, intersticios. Las identidades absolutas son trampas epistemológicas (“mestizo”, “indio”, “mujer”), y las personas se sienten prisioneras, y estos espacios “entre-medio” proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (Bhabha, 2002: 18). Los indígenas de la ciudad, ni indígenas ni ciudadanos, están en un “entre-medio” muy incómodo.

Así pues, para mantener el sistema-mundo capitalista, es necesario que ninguna de las partes que lo conforman pueda construir epistemologías propias que rompan su funcionamiento, es decir, que se siga manteniendo las relaciones de dominio y explotación del “centro” sobre la “periferia”, de la zona del “ser” sobre la zona del “no-ser”. Para ello es necesario que las relaciones de conflicto y resistencia que se generan en la zona del “no-ser” sean absorbidas y domesticadas en las zonas del “ser”. Esta biopolítica es necesaria para mantener la diferencia colonial, ya que limitan los modos en que los dominados pueden resistirse. Por ello se niega la identidad a los indígenas que viven en ciudad, primero porque tal identidad es concebida como una representación, una categoría abstracta, pero interpretada como un ente ontológico, y segundo, porque una de las características de esa categoría abstracta, el ser “econativos”, niega la posibilidad de que esas personas vivan en una ciudad. Pero esas personas construyen su identidad en su práctica cotidiana, creando estrategias para sobrevivir y pervivir (Fernández-Martorell, 2008), reinterpretando los diseños globales que intentan convertir lo “indígena” en un modo de control de la subjetividad, y generando, no resistencias al sistema-mundo moderno, pero sí un cuestionamiento de sus discursos, en este caso el del econativo. Este cuestionamiento no es buscado, sino que es consecuencia de la

necesidad de ciertas personas de sobrevivir. Por lo tanto, no podemos hablar de que las organizaciones indígenas que hay en Medellín, la OIA y el Cabildo Chibcariwak, realmente estén trascendiendo la Modernidad, sino que más bien la reproducen las dinámicas de dominio y explotación propias de la colonialidad del saber al implantar la figura del “indio permitido” – econativo y folclórico – como modelo a seguir por los indígenas de la región.

* * *

Así pues, tenemos que ambas organizaciones reproducen la colonialidad epistémica, y que mayoritariamente los indígenas de Medellín no pretenden trascender la Modernidad, ni salir de ella. Pero siempre hay casos como el de YD, cuyo discurso, que abre este capítulo de reflexiones finales, representa un giro decolonial, un intento de ser indígena desde la construcción de un proceso personal de vida. YD no quiere ser la econativa de la OIA o la “salvaje” de los blancos, ni tampoco quiere “olvidar” su identidad y aspirar a ser una mestiza. Lo mismo que LER, que decía que su identidad indígena la entendía como un proceso de vida, Gloria Anzaldúa (1987) da un paso hacia la “desvinculación” epistémica de la Modernidad, una transformación radical en geopolítica y la política corporal del conocimiento: en un estado constante de neplantilismo mental, palabra azteca que significa “partido al medio”, propone un *ego* que sea tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, que vive en un estado de transición permanente, enfrentándose con el dilema de las razas híbridas. La *New Mestiza* de Anzaldúa tiene que cambiar constantemente de formaciones habituales; desde un pensamiento convergente, razonamiento analítico que tiende al uso racional que busca metas individuales (un modo occidental), a un pensamiento divergente, caracterizado por alejarse de esos patrones y metas, y moverse hacia unas perspectivas más totalizadoras, una que incluya a la vez que excluya. La nueva *mestiza* maneja una tolerancia de las contradicciones, una tolerancia para la ambigüedad. Ella aprende a ser india en una cultura mexicana, ser mexicana desde un punto de vista anglo. Ella aprende a hacer malabarismos culturales. Ella tiene personalidad plural, opera en un modo pluralístico – nada la fuerza, lo bueno, lo malo y lo feo, nada es rechazado, nada es abandonado. Ella no solo mantiene contradicciones, ella convierte la ambivalencia en algo más (Anzaldúa, 1987: 79).

El trabajo de la conciencia mestiza es colapsar la dualidad sujeto-objeto que hace de ella una prisionera, un trabajo donde esa dualidad es trascendida. La respuesta al problema entre la raza blanca y las coloreadas, entre hombres y mujeres, se halla en curar la ruptura que se origina en el fundamento de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestros lenguajes, nuestros pensamientos. Un masivo desarraigo del pensamiento dual de una larga lucha, por uno que podría, con nuestras mejores esperanzas, llevarnos al final de la violación, de la violencia, de la guerra (Anzaldúa, 1987: 80). Mercedes Fernández-Martorell sigue la misma línea cuando dice que vivimos prisioneros de la lógica que nos ha producido, no somos conscientes de que todas las prácticas que ejercemos en nuestro vivir las hemos autoproducido, y por ello, podemos reinventarlas (Fernández-Martorell, 2008: 157-158).

La reflexión final es que la modernidad necesita construir una alteridad negativa, obviamente subalterna: *para ser moderno, necesito un "antiguo" a mi lado, si no, no sé que soy moderno*. La negatividad subalterna es necesaria para que esa alteridad, construida desde las historias locales, desde la cotidianidad, jamás se convierta en una opción que ponga en peligro la universalidad y omnipresencia del sistema-mundo moderno/colonial.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, Giorgio (2003) [1995] *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Agudelo España, Marta Catalina, Lina Marcela Escobar, Luz Marina Gallón, Isabel Cristina Gaviria, Madelein Gutierrez, Martha Cecilia Jiménez, Sandra Milena Sánchez (2002) *Crecer en tu cultura y la mía*. Medellín: Universidad de Medellín, Facultad de Educación. Trabajo para optar al título de Licenciadas en Educación Preescolar

Alarcón-Cháires, Pablo (2006) “Riqueza ecológica versus pobreza social. Contradicciones y perspectivas del desarrollo indígena en Latinoamérica”. En Alberto D. Cimadamore , Robyn Eversole y John-Andrew McNeish (coords.) *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*, Buenos Aires: CLACSO, p.41-70

Alonso, Ana M. (2007) “El ‘mestizaje’ en el espacio público: estatismo estético en el México posrevolucionario”. En Marisol de la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió editores, pp. 177- 200.

Anderson, Benedict (2006) [1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arango, Ana María, Silvio Aristizábal y M^a Eugenia Londoño (1990) *Proyecto etnoeducativo en la cultura embera-chamí de Cristianía*. Medellín: Universidad de Antioquia – Colciencias.

Arango Ochoa, Raúl, y Enrique Sánchez Gutiérrez (2004) *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

Ariza, Libardo José (2009). *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.

Bhabha, Homi K. (2002) [1994] *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Barth, Fredrick (1976) [1969] “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, págs. 9-49.

Barth, Fredrik (1989) “The analysis of culture in complex societies”. En *Ethnos: Journal of Anthropology*, vol. 54, issue 3-4, pp. 120-142.

Bartra, Roger (2011) *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI editores.

Beauvoir, Simone de (2000) [1949] *El segundo sexo*, 2 vols. Madrid: Cátedra.

Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.

Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (2001) [1966]. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Boas, Franz (1992) [1911]. *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires: ed. Almagesto.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972) “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. En *Anales de Antropología*, vol. IX. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 105-124.

Bonfil Batalla, Guillermo (1982). “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. En Francisco Rojas (ed.) *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. San José, Costa Rica: FLACSO, pp. 133-145.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991) *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza ed.

Bonfil Batalla, Guillermo (1994) [1987] *México profundo. Una civilización negada*. México: ed. Grijalbo.

Bonilla, Víctor Daniel (1969). *Siervos de Dios y amos de los indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Bogotá: editado por el autor.

Borrero García, Camilo (2003) *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.

Bourdieu, Pierre (1991) [1980]. *El sentido práctico*. Madrid: ed. Taurus.

Bourdieu, Pierre (2000) [1998] *La dominación masculina*. Barcelona: ed. Anagrama.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2002) [1973] *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Burns, Kathryn (2007) “Desestabilizando la raza”. En Marisol de la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió, pp.37-56.

Butler, Judith (2001) [1990]. *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: ed. Paidós.

Cadena, Marisol de la (2007a) "Introducción". En Marisol de la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió editores, pp. 7-35.

Cadena, Marisol de la (2007b) “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. En Marisol de la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envió editores, pp. 85-120.

Cadena, Marisol de la (2008) “Asumir la política indígena en sus propios términos requiere un análisis más allá de lo 'político'”. En *Crónicas Urbanas: análisis y perspectivas urbano-regionales*, Año XII, núm. 13. Cusco: Centro de Documentación y Educación “Guamán Poma de Ayala”, pp. 98-117.

Cadena, Marisol de la, y Orin Starn (2010) “Introducción”. En Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y*

globalización. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 9-42.

Cairo, Carlos Luis del, y Jefferson Jaramillo Marín (2003) “La etnicidad: retos y perspectivas en la Colombia contemporánea”. En *Novum*, 28, Manizales: Universidad Nacional de Colombia, p.7-29.

Carvajal Rojas, Olga Lucía (2010) *El ser indígena en la ciudad: espacio de tendición y reelaboración de relaciones identitarias*. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales. Trabajo para optar al título de antropóloga

Castillo, Luís Carlos (2007) *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle.

Castro-Gómez, Santiago (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro””. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 145-161.

Castro-Gómez, Santiago (2005a). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca - Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2007). “¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)”. *Nómadas* n° 26, *Teorías decoloniales en América Latina*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – Universidad Central, págs. 44-55.

Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel (2007) “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo

del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, págs. 9-23.

Cepeda Castro, Iván (2006) “Genocidio político: el caso de la unión Patriótica en Colombia”. En *Revista Cetil*, n° 2, pp. 101-112.

Chakrabarty, Dipesh (2008) [1992] “la poscolonialidad y el artificio de la historia”. En *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets editores, pp. 57-80.

Cimadamore, Alberto D., Robyn Eversole y John-Andrew McNeish (2006) “Pueblos indígenas y pobreza. Una introducción a los enfoques multidisciplinares”. En Alberto D. Cimadamore, Robyn Eversole y John-Andrew McNeish (coords.) *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinares*, Buenos Aires: CLACSO, p.17-37.

Clastres, Pierre (1978) *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila editores

Coronil, Fernando (2000). “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 87-111.

Comaroff, John L. y Jean (2011) [2009] *Etnicidad S.A.* Madrid: Kazt editores.

Curiel, Ochy (2009) “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”. En *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*. Buenos Aires: Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista – Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

Damman, Siri (2006) “Vulnerabilidad nutricional de los niños indígenas de América. Una cuestión de derechos humanos”. En Alberto D. Cimadamore, Robyn Eversole y John-Andrew McNeish (coords.) *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinares*, Buenos Aires: CLACSO, p.89-114

Dávalos, Pablo (2005) “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”. En Pablo Dávalos (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 16-33

De Sousa Santos, Boaventura (2009) *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO; México: Siglo XXI editores.

De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: ediciones Trilce.

De Sousa Santos, Boaventura (2011) “Introducción: las epistemologías del Sur”, En *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de Jóvenes investigadores en Dinámicas Culturales*. Barcelona: CIDOB edicions, págs. 11-22.

Deleuze, Gilles (2012) [1968] *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Díaz Polanco, Héctor (2005) “Los dilemas de la pluralidad”. En Pablo Dávalos (comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 43-66.

Díaz Ribón, Yojaina (2008) *Cabildo indígena Chibcariwak. ¿Indígenas urbanos?*. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humana. Trabajo para optar al título de socióloga.

Dos Santos, Theotonio (1998). “La teoría de la dependencia. Un balance histórico y teórico”. En Francisco López Segrera (ed.) *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: UNESCO (<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/unesco/santos.rtf>).

Dos Santos, Theotonio (2011) [1978] *Imperialismo y dependencia*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Dumont, Louis (1987) [1983] *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza editorial.

Dussel, Enrique (1974) *Metodología para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: ediciones Sígueme.

Dussel, Enrique, (1975) “Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana”. En Enrique Dussel y Daniel Guilloit, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum, págs. 13-45

Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Conferencias de Frankfurt, octubre de 1992. La Paz: Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación – UMSA.

Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 41-53.

Escobar, Arturo (1998) [1996]. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá: ed. Norma.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la Antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC – Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 113-143.

Escobar, Arturo (2007) “Modernidad, identidad y la política de la teoría”. En *Anales*, nº 9-10. Goteborg: Instituto Iberoamericano, Universidad de Goteborg, pp. 13-42.

Espinosa Arango, Mónica Lucía (2008) “¿Cómo escribir una historia de lo imposible? Michel-Rolph Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana”. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, vol.4, nº8. Barranquilla: Universidad del Norte, pp. 1-11.

Espinosa Arango, Mónica Lucía (2009) *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Fabian, Johannes (1983) *Time and the other. How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.

Fajardo Sánchez, Luís Alfonso, Juan Carlos Gamboa Martínez y Orlando Villanueva Martínez (1999) *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia*. Bogotá: Nossa y Jara editores.

Fanon, Frantz (1963) [1961] *Los condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica

Fanon, Frantz (1973) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Fernández-Martorell, Mercedes (2008). *La Semejanza del Mundo*. Madrid: ed. Cátedra.

Figuroa, José Antonio (2000) “Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad”. En Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (comps.) *Antropologías Transeúntes*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 63-82.

Foucault, Michel (1976) [1975] *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1979) [1969] *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI editores.

Foucault, Michel (1988) [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI editores.

Foucault, Michel, (1999a) [1994]. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona: ed. Paidós.

Foucault, Michel (1999b) [1994]. *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II*. Barcelona: ed. Paidós.

Foucault, Michel (1999c) [1994]. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Barcelona: ed. Paidós

Friede, Juan (1973) [1963]. *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones. El caso de los aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: ed. Punta de Lanza.

Friede, Juan (1976) [1944]. *El indio en lucha por la Tierra. Historia de los resguardos del Macizo Central colombiano*. Bogotá: ed. Punta de Lanza.

Friedman, Jonathan (2001) [1994] *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu eds.

Gallego Betancur, Teresita María (2003) «¿Crecer en tu cultura y la mía?». *Estudio sobre los procesos formativos de niñas y niños indígenas en primera infancia que viven en contexto urbano*. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación. Grupo de Investigación DIVERSER.

García Canclini, Néstor (2001) [1990]. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona: ed. Paidós.

Geertz, Clifford (2005) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gellner, Ernest (2003) [1983]. *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza Universidad.

Gerholm, Tomas, y Ulf Hannerz (1982). "Introduction: the shaping of national anthropologies". *Ethnos: Journal of Anthropology* (47.1), págs. 5-35.

Gledhill, John (2000) [1999] *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: ediciones Bellaterra.

Godelier, Maurice (1989) [1984] *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.

Gómez, Augusto (1991) *Indios, colonos y conflictos. Una historia regional de los Llanos Orientales. 1870-1970*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Colombiano de Antropología.

Gómez Murillo, Álvaro (2008) “Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara”. En Fernando García (ed.) *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO, pp. 107- 119

González, Margarita (1992) [1970] *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: El Áncora Editores.

González Casanova, Pablo (1971) *La sociología de la explotación*. México: Siglo XXI

González Requena, Jesús (2009) “La eficacia simbólica”. *Trama y Fondo. Lectura y teoría del texto*, núm. 26. Madrid: Asociación Cultural Trama y Fondo, pp.7-30

Gramsci, Antonio (1971) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

Gramsci, Antonio (1985) *La política y el Estado moderno*. Barcelona: Edicions 62

Gros, Christian (1991). *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Fondo editorial CEREC.

Gros, Christian (2000). *Políticas de etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Grosfoguel, Ramón (2007a). “Hacia un diálogo crítico-solidario con la izquierda europea”, en *Teorías decoloniales en América Latina*. Nómadas n° 26. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – Universidad Central, págs. 22-26.

Grosfoguel, Ramón (2007b) “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de

Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, págs. 63-77.

Grosfoguel, Ramón (2011a) “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”. En *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CIDOB edicions, págs. 97-108.

Grosfoguel, Ramón (2011b) “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”. En *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). Berkeley: University of California, <http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>.

Grosfoguel, Ramón (2012a) “Retos de los estudios étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado: entre multiculturalismo liberal, las políticas identitarias, la colonización de las disciplinas académicas y las epistemologías decoloniales”. En *Relaciones Internacionales*, núm.19, Madrid: GERI-UAM, pp. 13-26

Grosfoguel, Ramón (2012b) “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”. En *Tabula Rasa*, nº16, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, págs. 79-102.

Grosfoguel, Ramón (2013) “Hay que tomarse el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. Entrevista realizada por Luís Martínez Andrade”. En *Metapolítica*, año 17, núm.83. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, págs. 38-47.

Grupo Semillas (2001) “Control y gobierno embera sobre el territorio”. En Camilo Hernández (ed.) *Emberas. Territorio y biodiversidad. Estrategias de control en escenarios de conflicto*. Bogotá: Programa Semillas. Fundación Swissaid Colombia, pp. 37-85.

Gruzinski, Serge (1991) [1988] *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hale, Charles (2004) “Rethinking indigenous politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”. En *NACLA Report on the Americas*, n° 38,2. Nueva York: North American Congress on Latin American, pp. 16-21

Hale, Charles (2007) “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. En María Lagos y Pamela Calla (comps.) *Antropología del estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuadrenos de Futuro, n.º 23. La Paz: INDH/PNUD, pp. 285-346.

Hall, Gillette y Harry Anthony Patrinos (2006) *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, Washington D.C.: Banco Mundial

Harvey, David (2004) *El Nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Barcelona: Anthropos.

Harvey, David (2007) [2005] *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Harvey, David (2008) [1990] *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Heidegger, Martin (1998) [1927] *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Hernández Escudero, Ana Cecilia (1995) *Organización y cambio social en Cristianía*. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, Trabajo de grado para optar al Título de Antropología.

Hobsbawm, Eric J. (1991) [1990]. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: ed. Crítica.

Hobsbawm, Eric J. (2002) [1983]. “Introducción: la invención de la tradición”. en Eric J. Hobsbawm y Terence O. Ranger (eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: ed. Crítica, págs. 7-21.

Honneth, Axel (1997) [1992] *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*. Barcelona: ed. Crítica.

Hoyos, Juan José (2005) *El oro y la sangre*. Medellín: Hombre Nuevo editores.

Huntington, Samuel P. (2001) [1997] *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: ed. Paidós.

Jaulin, Robert (1973) [1970]. *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires: ed. Tiempo Contemporáneo.

Jiménez Marzo, Marc (2015). “«Mamá, ¿porqué somos indígenas?» La construcción de la identidad como forma de colonialidad epistémica y biopolítica”. En Isabel Verdet y Yolanda Onghena (coords.) *En tránsito: voces, acciones y reacciones*. Barcelona: CIDOB edicions, pp. 11-27.

Juliano, Dolores (1988) “Expansión de fronteras sobre comunidades indígenas”. En Jesús Contreras (comp.) *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: editorial Revolución, pp.57-79.

König, Hans-Joachim (1998) “Bárbaro o símbolo de libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica”. En Hans-Joachim König (ed.) *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Frankfurt/Mainz – Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, pp. 13-31.

Kymlicka, Will (1999) [1995] *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal dels drets de les minories*. Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya.

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe (1987) *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI editores.

Lander, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 11-40.

Laurent, Virginie (2005) *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Laviña, Javier (2008) “Introducción”. En Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, págs. 9-10.

Le Bot, Yvon (1998) “¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina?”. En Hans-Joachim König (ed.) *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Frankfurt/Mainz – Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, pp. 199-205.

Lévi-Strauss, Claude (1988) [1962]. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude (1992) [1958]. *Antropología estructural*. Barcelona: ed. Paidós.

Lévi-Strauss, Claude (2012) *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra.

Lewin, Boleslao (1957) *La Rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*. Buenos Aires: Librería Hachette S.A.

Leyva Solano, Xoxhitl (2005) “Indigenismo, indianismo y «ciudadanía étnica» de cara a las redes neo-zapatistas”. En Pablo Dávalos (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 279-309.

Losonczy, Anne-Marie (2006) *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Lugones, María (2008) “Colonialidad y género”. En *Tabula Rasa*, núm. 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, págs. 73-101.

Machado, Igor (2004) “Estado nação, Identidades-para-o-mercado e representações de nação”. *Revista de Antropologia*, vol.47, nº1. Brasil: Universidade de São Paulo, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100006

Maldonado-Torres, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, págs. 127-167.

Martín Casares, Aurelia (2006) *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: de. Cátedra.

Martínez Novo, Carmen (2009) “Introducción”. En Carmen Martínez Novo (comp.) *Repensando los movimientos indígenas*, Quito: FLACSO, p.9-35

Mattu, Katjuscia (2015) “Colonialismo interno y dualismo norte-sur en Italia”. En Isabel Verdet y Yolanda Onghena (coords.) *En tránsito: voces, acciones y reacciones*. Barcelona: CIDOB edicions, pp. 29-42.

Mead, Margaret (2006) [1935] *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós

Mejía Ochoa, William (2007) *Presencia embera en el área metropolitana Centro Occidente*. Pereira: Fundación Cultural Germinando – Cristina Uribe Ediciones.

Mignolo, Walter D. (2000). “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 55-85.

Mignolo, Walter (2003) [2000] *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ed. Akal.

Mignolo, Walter (2006a) “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial” En Catherine Walsh, Walter Mignolo, Álvaro García Linera, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: ediciones Del Signo, pp. 9-20.

Mignolo, Walter (2006b) “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”. En Catherine Walsh, Walter Mignolo, Álvaro García Linera *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: ediciones Del Signo, pp. 83-123.

Mignolo, Walter (2007) [2005] *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: ed. Gedisa

Mignolo, Walter D. (2010) “Aisthesis decolonial”. En *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, nº4. Bogotá: Universidad Ditristal Francisco José de Caldas, págs. 10-25.

Mohanty, Chandra Talpade (2008) “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos, pp. 117-161.

Morales García, Miguel Darío, y Lucila Cardona Arango (2002) *Censo poblacional de las comunidades indígenas en la Ciudad de Medellín en sus 16 comunas y 5 corregimientos*. Medellín: Intercontratos.

Moreno, Alejandro (2000). “Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 163-176.

Morgan, Henry Lewis (1970) [1877]. *La sociedad primitiva*. Madrid: ed. Ayuso.

O’Gorman, Edmundo (1986) [1958] *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de cultura Económica.

OIA (1992) *Plan de etnodesarrollo para las comunidades indígenas de Antioquia*. Medellín: Organización Indígena de Antioquia.

OIA (2007) “Volver a recorrer el camino de nuestros ancestros: una semblanza de la Organización Indígena de Antioquia”. En *Kalujai. Pensamiento y Cultura Indígena*, n.º 2. Medellín: Organización Indígena de Antioquia, pp. 6-18.

Oliva de Coll, Josefina (1976) *La resistencia indígena ante la conquista*, México: Siglo XXI.

Oyuela-Caicedo, Augusto (2012) “Arqueología Biográfica: Las raíces Nazis de Erasmus Reichel, la vida en Austria (1912-1933)” En *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, nº18. Barranquilla: Universidad del Norte.

Palermo, Zurma (2011) “Articulación género-raza en procesos decoloniales”. En *Pacarina. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2. Salta (Argentina): Universidad nacional de Salta, pp. 22-37.

Parekh, Bhikhu (2005) [2000] *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid: ed. Istmo.

Pardo Rodríguez, Edgar (1993) “los descendientes de los zenúes”. En François Correa (ed.) *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp.229-243.

Peñaranda Supelano, Daniel Ricardo (2009) *Organizaciones indígenas y participación política en Colombia. El acceso a los espacios de representación 1990-2002*. Medellín: La Carreta Editores, Iepri, Universidad Nacional de Colombia.

Pineda Giraldo, Roberto (1999) “Inicios de la Antropología en Colombia”. En *Revista de Estudios Sociales*, n.º 3, Bogotá: Universidad de los Andes, pp.29-42.

Pineda Giraldo, Roberto, y Virginia Gutiérrez de Pineda (1999) *Criaturas de Caragabí. Indios chocoes: emberaes, catíos, chamíes y noanamas*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Pratt, Marie Louise (2010) “Epílogo: la indigeneidad hoy”. En Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 437-444.

Quijano, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En Heraclio Bonilla (ed.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá: FLACSO - Tercer Mundo, pp. 437-447.

Quijano, Aníbal (1997) “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Mariateguiano*, vol. 9, Lima: Empresa editora Amauta, pp. 113-121.

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, págs. 201-246.

Quijano, Aníbal (2006) “El «Movimiento Indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina”. En *Argumentos*, nº50. México: Universidad Autónoma Metropolitana pp. 51-77

Quijano, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar , págs. 93-126

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein (1992). “Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system”. *International Social Science Journal* (134). París: UNESCO, págs. 449-557.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1985) [1950]. *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Procultura. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura – Fondo de Cultura Económica.

Reinert, Erik (2007) *La globalización de la pobreza. Cómo se enriquecieron los países ricos... y por qué los países pobres siguen siendo pobres*. Barcelona: Crítica.

Restrepo, Eduardo (2008) “Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia”. En Óscar Almario y Miguel Ruíz (eds.) *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas*. Medellín: Universidad Nacional, pp. 35-47.

Restrepo Vélez, Lady (2004) “Crecer en tu cultura y la mía: las voces de la infancia”. En *Revista Textos*, n° 8. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, pp.161-192

Reynoso, Carlos (2000) *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona: Gedisa.

Ribeiro, Darcy (1968) *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Rivera Cusicanqui, Silvia, y Boaventura de Sousa Santos (2014) “Conversa del Mundo”. En <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

Rodríguez Prieto, Rafael, y José María Seco Martínez (2007) “Hegemonía y Democracia en el siglo XXI: ¿Por qué Gramsci?”. En *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, 15, <http://www.uv.es/cefd/rodriguez.pdf>

Rosaldo, Renato (2000). “La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, *Desacatos: Revista de Antropología Social* (3). México: CIESAS.

Sahlins, Marshall (1972) *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.

Sahlins, Marshall (2000) "Esperando a Foucault". *Fractal* n° 16, enero-marzo, 2000, año 4, volumen V, págs. 11-30.

Said, Edward W. (2008) [1978]. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Sánchez Botero, Esther (2006) “Estado, petróleo y pueblos indígenas”. En Fernán E. González y Gloria Isabel Ocampo (comp.) *Globalización, cultura y poder en Colombia: una mirada interdisciplinar*. Medellín: Universidad de Antioquia-Colciencias, p.185-208.

Sánchez Botero, Esther (2009) *Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos*. Bogotá: UNICEF.

Scholz, Marion (1998) “Protección de la naturaleza para, con y por los indígenas en el Estado Amazonas/Venezuela”. En Hans-Joachim König (ed.) *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Frankfurt/Mainz – Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, pp. 157-170.

Scott, James C. (2003) [1990] *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

Sen, Amartya (2007) [2006]. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz editores.

Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2002) *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Suárez Navaz, Liliana (2008) “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales”. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos, pp. 31-73.

Tascón Guillermo, Abadio Green, William Carupia, Aida Suárez, Amelicia Santacruz (2007) *Volver a recorrer el camino. Política organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia*. Medellín: Organización Indígena de Antioquia. http://www.oia.org.co/images/publicaciones/POL_TICA_ORGANIZATIVA_OIA_.pdf

Taussig, Michael (2002) [1987]. *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá: ed. Norma.

Taylor, Charles (1993) [1992] *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Terradas, Ignasi (2004). "La contradicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política". En *Nacions vs. Estats. Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (20). Barcelona: Institut Català d'Antropologia, págs. 63-79.

Thomson, Sinclair (2007) "¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes". En Marisol de la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión editores, pp. 7-83.

Todorov, Tzevan (2007) [1982]. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI editores.

Tylor, Edward Burnett (1977) [1871]. *Cultura primitiva*. Madrid: ed. Ayuso.

Ulloa, Astrid (2002) "Introducción. ¿Ser humano? ¿Ser animal?" En Astrid Ulloa (ed.) *Rostros culturales de la fauna. La relación entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 9-29.

Ulloa, Astrid (2007) "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En Marisol de la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión editores, pp.287-326

Vargas Sarmiento, Patricia (1993) *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Bogotá: CEREC – Instituto Colombiano de Antropología.

Vasco Uribe, Luís Guillermo, (1985) *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del banco Popular.

Vasco Uribe, Luís Guillermo (2002) *Entre la selva y el páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Villa, William, y Juan Houghton (2005) *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2005*. Bogotá: CECOIN.

Viola Recasens, Andreu (2000) “La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo”. En Andreu Viola Recasens (comp.) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: ed. Paidós, pp. 9-64.

Viola Recasens, Andreu (2008) “Usos y abusos del concepto de resistencia. Un balance crítico del debate en torno a la obra de James C. Scott”. En Laviña, Javier, y Gemma Orobitg (coord.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, págs. 63-83.

Wade, Peter (1997) “Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia”. En Maria Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.) *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 61-91.

Wade, Peter (2000) [1997] *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: ediciones Abya-Yala.

Wallerstein, Immanuel (1979) [1974]. *El moderno sistema mundial. Vol. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI editores.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI editores.

Walsh, Catherine (2006) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Álvaro García Linera (eds.) *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: ediciones Del Signo, pp.21-70.

Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Ediciones Abya-Yala.

Wolf, Eric (1987) [1982] *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yagarí, Gladys (2010) *JEMEĎEĎA DACHI KŪRÍSIA MAU DACHI KAKUA ΘME. Juguemos con el pensamiento y el cuerpo para recrear a través de las expresiones culturales la memoria oral de Karmatarua*. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad de Educación. Trabajo de grado para optar al título de Magister en Educación, línea pedagogía y diversidad cultural.

Zizek, Slavoj (1998) [1997] “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.