



**Seres excluidos, saberes negados. Evidencia del racismo epistémico en la identidad cultural
del pueblo indígena Pastos**

Estiven Agudelo Pulgarín

Trabajo de Grado para optar al título de Sociólogo

Asesor

Néstor Daniel Vargas Córdoba, Magíster (MSc) en Educación - Pedagogía Social

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humana
Sociología
Medellín, Antioquia, Colombia
2023

Cita	(Agudelo Pulgarín, 2023)
Referencia	Agudelo Pulgarín, E. (2023). <i>Seres excluidos, saberes negados. Evidencia del racismo epistémico en la identidad cultural del pueblo indígena Pastos</i> [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: Jhon Jairo Arboleda Céspedes.

Decana/Directora: Alba Nelly Gómez García.

Jefe departamento: Mario Alberto Giraldo Ramírez.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

*A la memoria de mi abuela,
quien ahora como estrella ilumina mi camino.*

Agradecimientos

A mi padre, mi madre y hermana. Mi vida académica, al igual que mi existencia, sería imposible sin su amor y paciencia. Es mi deseo el contribuirles aquello que han impregnado en mí.

A mis primos Geiber y Camilo, por escucharme en momentos de crisis.

A Doña Dora y Doña Cecilia por su apoyo a lo largo de tantos años.

A los Pastos aquí referenciados. Espero estas páginas sean dignas de la solidaridad con la que comparten los saberes y sus luchas.

A los colegas que acompañaron el habitar la universidad a través de la lectura y las conversaciones entre tinto y cerveza, fortaleciendo el sentido crítico.

Al Jefe Mario y a Marcela por siempre atender pacientemente las inquietudes administrativas.

Al profesor Néstor por acoger este trabajo en el momento más decisivo.

Y a los pueblos indígenas con los que en diferentes momentos de mi vida he compartido: Emberas, Ingas, Kamentzá, Uwa, Quillacingas, Pastos, Nasas; porque a través de la humildad de sus corazones me han enseñado que una sociedad más humana es posible.

Tabla de Contenido

Resumen.....	10
Abstract	11
1 Introducción	12
2. Objetivos	15
2.1 Objetivo general	15
2.2 Objetivos específicos.....	15
3 Antecedentes	16
3.1 Pueblos indígenas y sistemas de educación.....	18
3.2 Pueblos indígenas y conflicto armado en Colombia	20
3.3 Acercamiento al pueblo de los Pastos	20
3.4 Pueblos indígenas habitantes de Medellín.....	26
4 Planteamiento del problema.....	29
4.1 La época precolombina y la sociedad colonial.....	29
4.2 Simón Bolívar, entre ideales independentistas y la dominación racial	31
4.3 El racismo epistémico de la educación católica en el Estado-nación.....	33
4.4 El conflicto armado interno: continuación de la violencia hacia los pueblos indígenas	38
4.5 Contextualización del problema: el Gran Pueblo de los Pastos	43
5 Marco teórico y conceptual.....	51
5.1 Surgimiento de la modernidad y del racismo	51
5.2 La raza como imaginario de dominación colonial	56
5.3 La matriz colonial del poder y el racismo epistémico del sistema-mundo capitalista ..	62
5.4 El camino de la interculturalidad y la decolonialidad para afrontar la matriz colonial del poder.....	67
5.5 Identidad cultural y prácticas de resistencia.....	69
6 Metodología	74

7 Hallazgos.....	81
7.1 “El ser indígena es una política de vida”	81
7.2 “Había una vez un paisa y un pastuso”	83
7.3 Manipulación de los Pastos en las campañas electorales	86
7.4 “La letra con sangre entra”. Prácticas raciales de enseñanza	88
7.5 “¿Hay indígenas en la ciudad? ¿Son los que piden moneditas en las calles?”	92
7.6 “Piensan que por ser comunidades indígenas nosotros no tenemos el conocimiento” .	96
7.7 Cabildos Indígenas, ¿autoridades excluyentes?	100
7.8 “El sistema de salud no respeta la medicina ancestral”	102
7.9 Los Pastos, un pueblo que resiste	104
8 Conclusiones	108
Referencias.....	111
Anexos	116

Lista de tablas

Tabla 1 Maneras de nombrar a los indígenas en las tres constituciones y sus respectivas LGE .	35
Tabla 2 Festividades cósmicas	48
Tabla 3 Personas entrevistadas	78

Lista de figuras

Figura 1 Distribución del pueblo Pasto en el Nudo de la Waka	45
Figura 2 Ganadería en el Sitio Sagrado las Tolas, Resguardo Indígena de Colimba	46
Figura 3 Las “perdices poderosas”	47
Figura 4 Lugar donde reposa el cuerpo del líder Libardo, Resguardo Indígena de Colimba.....	50
Figura 5 Institución Educativa Agropecuaria Indígena Libardo Ramiro Muñoz	50
Figura 6 La chagra. Resguardo de Colimba	95

Siglas, acrónimos, abreviaturas

ACD	Análisis Crítico del Discurso
Art.	Artículo
CI	Cabildos Indígenas
CIUM	Cabildo Indígena Universitario de Medellín
CIU-Udenar	Cabildo Indígena Universitario de la Universidad de Nariño
CNPV-2018	Censo Nacional de Población y Vivienda 2018
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
ECI	Estado de Cosas Inconstitucionales
ECUARUNARI	Ecuador Runakunapak Rikcharimuy
EPS	Entidades Promotoras de Salud
FARC-EP	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo
IES	Instituciones de Educación Superior
IPS	Instituciones Prestadoras de Salud
LGE	Leyes Generales de Educación
OIA	Organización Indígena de Antioquia
UdeA	Universidad de Antioquia
Univalle	Universidad del Valle

Resumen

Con base en el horizonte ético político de la interculturalidad y la decolonialidad, la presente investigación tiene como objetivo evidenciar cómo opera el racismo epistémico sobre la identidad cultural del pueblo Pasto. Desde la perspectiva de la colonialidad/modernidad, se teoriza sobre el racismo epistémico como un imaginario de dominación que se impuso en el continente americano desde la invasión europea en el siglo XV, y desde entonces continúa reproduciéndose en la historia política y social de los países latinoamericanos como Colombia, afectando la existencia de los pueblos originarios. La metodología utilizada fue de tipo cualitativa, por medio de técnicas como entrevistas semiestructuradas virtuales y presenciales, así como el trabajo de campo realizado en el mes de octubre de 2022 en el Resguardo Indígena de Colimba, ubicado en el municipio de Guachucal, Nariño. La identidad cultural del pueblo Pasto abarca una gran diversidad de prácticas culturales y ancestrales que se manifiestan en la chagra, el tejido, la vestimenta, las fiestas cósmicas, la danza, la medicina tradicional, los rituales de armonización, la Ley de Origen, así como en los significados del territorio y la memoria de los líderes que promovieron los procesos de recuperación de tierras. Sin embargo, dicha identidad cultural es violentada por diferentes expresiones del racismo epistémico desde la educación católica, la academia occidentalizada, la política electoral, el habitar la ciudad, el sistema de salud, el Estado y la sociedad colombiana, así como los mismos Cabildos Indígenas.

Palabras clave: racismo epistémico, identidad cultural, colonialidad, modernidad, interculturalidad, pueblo pasto.

Abstract

Based on the ethical and political horizon of interculturality and decoloniality, this research aims to show how epistemic racism operates on the cultural identity of people from Pasto. From the perspective of coloniality/modernity, epistemic racism is theorized as an imaginary of domination that was imposed in the American continent since the European invasion in the 15th century, and since then continues to be reproduced in the political and social history of Latin American countries such as Colombia, affecting the existence of the native people. The methodology used was qualitative, through techniques such as virtual and on site, semi-structured interviews, as well as fieldwork conducted in October 2022 in the Indigenous Colimba safeguard, located in the municipality of Guachucal, Nariño. The cultural identity of Pasto people encompasses a great diversity of cultural and ancestral practices that are manifested in the chagra, weaving, clothing, cosmic festivities, dance, traditional medicine, harmonization rituals, the origin law, as well as in the meanings of the territory and the memory of the leaders who promoted the processes of land recovery. However, this cultural identity is violated by different expressions of epistemic racism from catholic education, westernized academy, electoral politics, city dwellers, the health system, the State and Colombian society, as well as the Indigenous Councils themselves.

Keywords: epistemic racism, cultural identity, coloniality, modernity, interculturality, Pasto people.

1 Introducción

Sin necesidad de encubrimiento debido a su naturalización en la sociedad (Soler & Guerrero, 2020, p. 76), el racismo epistémico ha operado como un titiritero que controla las cuerdas de los ideales occidentales que incidieron en cada uno de los procesos históricos y sociales del país colombiano, por lo que es posible afirmar que la violencia racial ha transversalizado por lo menos los últimos cuatro siglos de la historia de Colombia.

Desde la invasión europea iniciada a finales del siglo XV, los ideales posindependentistas de Simón Bolívar en la primera mitad del siglo XIX, la educación evangelizadora y civilizadora promovida por la Iglesia Católica en la época republicana, hasta el desafortunado conflicto armado interno, los pueblos originarios han padecido diferentes formas de dominación racial, enfrentando riesgos de existencia física y cultural (Colombia. Corte Constitucional, 2009).

Aunque en cada uno de estos procesos históricos el imaginario de dominación racial (Quijano, 2014) se manifestó de diversas maneras, para la mayoría de los pueblos indígenas fue quizás la constitución de los estados nacionales aquel proceso en el que más se violentó su identidad cultural (Carrión, 2015), siendo la Iglesia Católica la protagonista. Además, en Colombia se dismantelaron los sistemas de resguardo en favor de la propiedad privada y la excluyente idea de la unidad nacional, inferiorizando y dominando a los pueblos originarios, acciones típicas de la etapa colonial, lo cual es muestra de la prolongada colonialidad (Carrión, 2015).

La Iglesia Católica, amparada por el Estado colombiano, figuró como la encargada de educar y civilizar a los pueblos en el periodo poscolonial, acarreando con esto consecuencias nefastas para el *Buen vivir* de los indígenas. Como lo señala Benavides (2012), hasta 1960 la educación católica impedía que se hablara en lengua nativa y se usara el vestido propio, e imponía imaginarios modernos que desligaban a los pueblos de sus prácticas comunitarias, ancestrales y culturales. De esta manera, la educación y la Iglesia Católica fueron las principales fuentes de exterminio y homogeneización social de los pueblos indígenas, es decir, promovieron la violencia racial y epistémica, acciones que en la actualidad se imponen sobre las luchas por resignificar la lengua y pensamiento propios.

Los pueblos indígenas son catalogados en las leyes generales de educación de los siglos XIX y XX como “salvajes”, “indios”, “minorías étnicas”, con el fin de excluir sus lenguas, culturas, cosmovisiones, formas de organización socioeconómica, y así instaurar una sola

identidad nacional por medio de la educación evangelizadora hacia la vida civilizada (Soler & Guerrero, 2020).

En la actualidad, las comunidades afrodescendientes e indígenas sufren de exclusión social y discriminación, lo cual es agravado por el conflicto armado, y mucho más por el panorama generado por el Covid-19. Además, los imaginarios raciales desconocen la identidad de los pueblos y los agrupa como si tuviesen las mismas prácticas culturales y situaciones sociohistóricas, (Palacios & Mondragón, 2021).

Las categorías negro, blanco, indio e indígena son empleadas como expresiones despectivas que implican toda una construcción ideológica entorno al racismo, las cuales han sido utilizadas para subyugar cuerpos y mentalidades en beneficio de la sociedad modernizadora de la que Colombia sin duda ha hecho parte: “en Colombia nadie se considera racista, así a diario se produzcan o reproduzcan chistes o comentarios burlescos hacia las mal denominadas «minorías étnicas»” (Soler & Guerrero, 2020, p. 73).

Mencionadas categorías de clasificación racial desconocen la identidad cultural de los pueblos y los agrupa como si tuviesen las mismas prácticas culturales y contaran con igual pasado histórico (Palacios & Mondragón, 2021). Las medidas integracionistas en el marco de Constituciones Políticas “no son efectivas para el desarrollo equitativo de las comunidades originarias ni solucionan el problema histórico de racismo y exclusión” (Carrión, 2015, p. 137).

Lo que significa que las poblaciones indígenas actualmente son marginadas por la sociedad blanco mestiza en procesos de colonialismo interno; “esto evidencia que hay una corresponsabilidad entre raza y pobreza que sigue marcando hoy la colonialidad del poder” (Carrión, 2015, p. 138). Para el caso de los Pastos, estos son vistos como sujetos folklóricos más que como sujetos políticos” (Campion, 2015, p. 259), lo que da cuenta de su constante inferiorización por parte de la sociedad colombiana.

Es por la histórica subordinación racial a la que han sido sometidos los pueblos indígenas y por las dificultades para la pervivencia que actualmente se presentan en diferentes lugares de Colombia, que se propuso crear espacios de diálogo y reflexión para evidenciar cómo opera el racismo epistémico sobre la identidad cultural del pueblo de los Pastos. En ese sentido, la pregunta guía de esta investigación es ¿cómo se evidencia el racismo epistémico sobre la identidad cultural del pueblo indígena Pastos y a través de cuáles prácticas lo confrontan?

Los espacios de diálogo intercultural que surgieron frente al tema del racismo, tuvieron como base el reconocimiento de los Pastos como portadores de saberes propios y agentes resistentes que se oponen al racismo epistémico y buscan el *Buen Vivir*. Dichos lugares colectivos tuvieron como horizonte el fortalecimiento de las luchas actuales en favor de una posible erradicación del racismo como imaginario de dominación colonial, en tanto se fortalezcan herramientas y metodologías propias de las ciencias sociales y del pensamiento ancestral para fomentar la pervivencia digna de los históricamente inferiorizados por el sistema-mundo moderno colonial (Grosfoguel, 2013). He aquí la apuesta política y epistemológica de la presente investigación.

2. Objetivos

2.1 Objetivo general

Evidenciar cómo opera el racismo epistémico sobre la identidad cultural del pueblo indígena Pastos reconociendo cómo resisten a él.

2.2 Objetivos específicos

- Identificar cómo opera el racismo epistémico sobre el pueblo indígena Pastos.
- Evidenciar las repercusiones que genera el racismo epistémico en la identidad cultural de los Pastos.
- Reconocer las prácticas de resistencia con las cuales el pueblo de los Pastos confronta el racismo epistémico.

3 Antecedentes

Tomando el racismo como categoría transversal del presente trabajo y su operatividad en el pueblo indígena Pastos, se buscaron fuentes secundarias en bases de datos bibliográficas con acceso abierto como Dialnet, CORE, DOAB, BASE, DOAJ, La Referencia, así como en el Repositorio Institucional de la Universidad del Valle (Univalle) y la Universidad de Antioquia (UdeA). La búsqueda arrojó múltiples trabajos sobre el racismo indígena en países como México, Chile, Ecuador, Paraguay, Bolivia y Colombia.

Además, en este últimos país se encontraron varios trabajos sobre la población indígena entorno al desplazamiento y el conflicto armado, como por ejemplo *El desplazamiento forzado de los pueblos indígenas en Colombia* (Gómez, 2014); y *Precariedad laboral en población afrodescendiente e indígena agravada por el conflicto armado en Colombia* (Palacios & Mondragón, 2021).

Investigaciones que relacionan a los pueblos indígenas con el ámbito académico y la educación propia fueron las predominantes, algunas de ellas son: *La universidad pública y la diversidad étnica y cultural a la luz de la Constitución Política de Colombia de 1991* (Benavides, 2012); *Educación indígena Kamëntzá. Crianza, pensamiento, escucha* (Caicedo & Espinel, 2018); *La educación propia y la identidad indígena estudiantil en el Colegio Técnico Agropecuario Indígena Cumbe* (Cuaical, 2018); *Perspectiva de Trabajo Social Intercultural con estudiantes del pueblo indígena Pastos de las Universidades Públicas Nacional y Antioquia, Medellín-Colombia* (Paredes, 2018); *Pensamiento indígena, tensiones y academia* (Piñacué, 2014); *Representación de los indígenas en las leyes generales de educación de Colombia* (Soler & Guerrero, 2020); entre otras.

Para la presente investigación se dio relevancia a aquellos trabajos que hablaran del racismo, de pueblos indígenas en Colombia y la identidad cultural del pueblo Pastos. A nivel internacional, se tiene en cuenta una tesis del Doctorado en Antropología Social y Cultural de la Universitat de Barcelona que trabajó con diversos pueblos indígenas habitantes de Medellín, titulada *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* (Jiménez, 2015). Y un artículo asociado a un proyecto de investigación de la

Universidad del País Vasco, España, *Entre la memoria histórica y el atentado: las relaciones transfronterizas de los indígenas Pastos del Nudo de Waka* (Campion, 2015).

Igualmente, se encontraron artículos publicados en revistas indexadas de España como el ya referenciado trabajo de Gómez (2014); *Las múltiples formas del racismo y los desafíos que plantean a los sistemas de educación superior* (Mato, 2020) publicado en Argentina; y en Venezuela el trabajo de Palacios y Mondragón (2021). Así como un artículo elaborado a partir de una tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México titulado *Desafiando al Estado-nación: reclamos de autonomía del pueblo pasto* (Carrión, 2015).

A nivel nacional se encontraron artículos publicados en revistas indexadas por investigadores de la Universidad Central de Bogotá, la Universidad Libre de Colombia, la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia – Bogotá, la Universidad del Cauca y la Universidad de Manizales. A estos se suman seis trabajos de grado profesional de la Universidad del Valle, de los cuales dos son del programa de Sociología, *La Guardia Indígena del Resguardo del Gran Cumbal: Institucionalización de una Práctica Ancestral* (Alpala, 2016) y el realizado por Cuaical (2018). Los otros programas académicos que presentan trabajos pertinentes para esta investigación son Psicología, Diseño Industrial, Diseño Gráfico, y Licenciatura en Lenguas Extranjeras.

A nivel local se encontraron cinco trabajos de grado y un informe final de práctica de la UdeA. Tres de los trabajos de grado pertenecen al programa de Trabajo Social: *Arte ancestral de los indígenas urbanos: dignificación de ser indígena en un contexto de ciudad* (Gil & García, 2021); *“Tejiendo el pensamiento de los niños y las niñas Ingas”: construcción de identidad de la niñez indígena inga en un contexto de ciudad, con miras a un trabajo social intercultural* (Sánchez et al., 2017); el trabajo de Paredes, (2018); así como el informe de práctica *Tejiendo en espiral desde los saberes ancestrales y el diálogo intercultural para la permanencia de los estudiantes indígenas en la Universidad de Antioquia* (Cuaical & Guapacha, 2018). Los otros hacen parte del programa de Periodismo y Ciencia Política.

De igual manera, un gran número de artículos e investigaciones tuvieron en cuenta los Planes de Salvaguarda y Planes de Vida realizados por los propios pueblos indígenas, los cuales significan construcciones rigurosas de los pueblos sobre sí mismos para buscar la pervivencia y

autonomía frente a las prácticas de usurpación, despojo y discriminación de las que son objeto por parte de la sociedad y Estado colombiano.

Un artículo relevante para esta investigación, que habla específicamente del racismo en Colombia es *El racismo en Colombia: la visión de Amir Smith Córdoba* (García, 2019). Allí se retoman los planteamientos de Amir Smith Córdoba sobre la educación y la cultura como elementos fundamentales para la reafirmación del negro en la sociedad colombiana. Se basa en el libro *Cultura negra y avasallamiento cultural* publicado en 1980, en el que se encuentran categorías como negritud, cultura, educación, identidad, y la situación social del negro en Colombia, así como un intento de su afirmación frente al racismo divulgado por las elites del país.

Una de las conclusiones principales de García (2019) es que la *negritud* para Amir Smith es una forma en que la población negra se auto-impregna de contenido político para hacer parte del proyecto de país, y que es necesario crear políticas antirracistas en todos los ámbitos sociales de Colombia, siendo determinante el sistema educativo nacional para la difusión de la diversidad epistémica.

3.1 Pueblos indígenas y sistemas de educación

Investigaciones encontradas de los últimos años se centraron en los indígenas con relación a los sistemas educativos y las leyes de educación en general, siendo notorios los trabajos enfocados en varios países de América Latina. Para el caso de Argentina, Mato (2020) realiza una investigación documental que tiene como objetivo hacer un análisis de las múltiples maneras en que el racismo se integra en los sistemas de Educación Superior, enfocándose en los países de América Latina en general.

Aquí se entiende al racismo como una ideología clasificatoria de las poblaciones en razas, que agrupa a unas como superiores e inferiores, y que atraviesa varias épocas históricas del continente americano que van desde la época colonial hasta la actualidad. También, se considera necesario diferenciar al racismo de la discriminación racial, y se menciona el racismo estructural como aquello que es característico de las universidades y las Instituciones de Educación Superior (IES) en cuanto a la no inclusión de carreras y planes de estudio en concordancia con la diversidad cultural y necesidades sociales de los pueblos indígenas (Mato, 2020). A pesar de lo anterior, no hay un amplio abordaje teórico de las mencionadas categorías.

Por parte de Colombia, el ensayo del exgobernador del Cabildo Indígena Universitario de Medellín (CIUM), Edison Benavides (2012); el artículo de Piñacué (2014) y el de Soler y Guerrero (2020) utilizan como metodología la investigación documental y la técnica del Análisis Crítico del Discurso (ACD), esta última usada por Soler y Guerrero (2020) para el planteamiento de un amplio marco normativo sobre la educación para los pueblos indígenas.

En los tres documentos se analizan algunas leyes como la Ley 39 de 1903 o Ley Orgánica de Educación y la Ley 115 de 1994 o Ley General de Educación que se encuentra vigente actualmente, así como la misma Constitución Política de Colombia de 1991. Los tres trabajos coinciden en que los diversos pueblos indígenas han sido históricamente exterminados, discriminados y excluidos por la sociedad colombiana, hecho al que no escapa la universidad como centro de conocimiento, pues esta tiene como principios básicos la educación occidental, la mercantilización y la homogeneización, lo que conlleva a despreciar e inferiorizar los conocimientos diversos de los pueblos no occidentales.

Caicedo y Espinel (2018) realizaron entrevistas al pueblo Camëntšá ubicados en Putumayo y Bogotá para contrastar lo que estos conciben como educación propia y occidental. Su investigación se inspira en autores como Mignolo, Quijano y Castro-Gómez para evidenciar cómo la modernidad/colonialidad impuso creencias e imaginarios desde el siglo XVI a través de la escritura, la castellanización, el blanqueamiento y la religión católica; buscando civilizar a los pobres, incultos e ignorantes, de los que hacen parte los indígenas, hecho que será alimentado por la educación en general durante los siglos XIX y XX. Aquí se problematiza a la educación como encarnación de la colonialidad del poder, como puente entre la población sometida por su ignorancia y el nuevo patrón civilizatorio.

Los autores consideran que el pueblo Camëntšá ha aprovechado el modelo escolar para el fortalecimiento de su identidad y la resignificación de la lengua, pero simultáneamente ha trabajado de manera constante en el intento por instaurar una educación autónoma en la que se da prioridad a la palabra y la escucha por medio del diálogo de saberes, dando ejemplo de que sí es posible una educación por fuera de los límites de la matriz de pensamiento occidental normalizador (Caicedo & Espinel, 2018).

3.2 Pueblos indígenas y conflicto armado en Colombia

Las investigaciones documentales de Palacios y Mondragón (2021) y Gómez (2014) se diferencian en que la primera realiza un acercamiento teórico sobre las categorías indígena, negro y racismo con base a los estudios decoloniales de los que hacen parte Grosfoguel, Castro-Gómez y Quijano, para conocer diferentes dinámicas de exclusión laboral hacia las poblaciones indígenas y afrodescendientes, potenciadas por el conflicto armado; mientras que la segunda puede ubicarse más desde la sociología jurídica y política ya que se centra en los estándares jurídicos en materia constitucional del desplazamiento, la reparación integral a las víctimas indígenas y la restitución de tierras.

En el trabajo de Gómez (2014) puede apreciarse que el despojo de tierras es una de las causas principales del desplazamiento forzado en poblaciones indígenas, y que por tanto se requiere el diseño de una política pública con enfoque diferencial que garantice una reparación integral, la cual tendrá como objetivos principales la restitución de propiedades y el retorno a los lugares de origen en condiciones de dignidad y seguridad.

En el trabajo de Palacios y Mondragón (2021) se hace énfasis en que existe una especie de racismo estadístico porque existen dificultades para la actualización estadística de las condiciones socioeconómicas sobre los indígenas y afrodescendientes y, por tanto, hay obstáculos para la implementación de políticas efectivas que abarquen a toda la población indígena y afro. Muestra de ello es la diferencia temporal entre los Censos Poblaciones de 2005 y de 2018 realizados por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). En última instancia, esto representa exclusión de indígenas y afrodescendientes en el sistema de salud, educativo y en el ámbito laboral, generando así índices de analfabetismo e insatisfacción de necesidades básicas, sumado a la discriminación socioracial (Palacios & Mondragón, 2021) de la que son víctimas constantes.

3.3 Acercamiento al pueblo de los Pastos

Investigaciones y artículos sobre el pueblo indígena de los Pastos se encontraron exactamente 18, donde se evidencia diversidad de temas de interés, a saber: el uso de la lengua como elemento unificador de los Pastos, los intentos por consolidar autonomía, la instauración de

Gobierno Propio en territorios de frontera, la institucionalización de la Guardia Indígena, los aspectos productivos, los significados y representaciones hacia la *minga*, el acceso a la educación superior de los Pastos habitantes de Medellín, la iconografía Pastos como saber ancestral, el principio filosófico de la dualidad andina y la Ley de Origen de los Pastos con relación a la memoria oral, el tejido y la espiritualidad.

Debido a que el objetivo general de esta investigación es evidenciar cómo opera el racismo epistémico sobre la identidad cultural del pueblo indígena Pastos, también se tuvieron en cuenta aquellos trabajos que utilizaron en sus marcos conceptuales la identidad cultural como categoría de análisis. Al respecto, en *Incidencia de la migración en la imagen corporal de dos jóvenes indígenas* (Castrillón et al., 2021) se analiza cómo afecta la migración a la imagen corporal y la identidad de dos mujeres estudiantes de la Univalle. Cuaical (2018) indaga sobre la incidencia de la educación propia en la identidad indígena de los estudiantes de bachillerato del Colegio Técnico Agropecuario Indígena Cumbe, Nariño. Finalmente, la identidad cultural con relación a la sostenibilidad territorial es estudiada por Valenzuela (2019) en *Identidad Cultural del Pueblo Indígena Pasto y su relación con la sostenibilidad del territorio*.

Carrión (2015) reflexiona sobre las dificultades que presenta el pueblo binacional de los Pastos para la implementación de su autonomía en la frontera de Colombia y Ecuador. La falta de autonomía en los territorios conlleva a la pérdida de la identidad colectiva, considerando los efectos del abandono estatal y hechos de violencia. Si bien el pueblo Pasto comenzó a dividirse a causa de la sociedad colonial, su fragmentación definitiva sería en la consolidación de los Estados-nación; y aunque en el marco de estos se ha producido un amplio entramado legislativo para la protección de los pueblos indígenas, realmente no se han realizado acciones que eviten su exclusión y exterminio.

Al igual que Carrión (2015), Campion (2015) reflexiona sobre los procesos de frontera del pueblo Pasto. Apoyándose en el método descriptivo-hermenéutico, el objetivo de su artículo es considerar al pueblo Pastos como sujetos activos y sujetos políticos de la vida en la frontera, “mostrando las formas de integración, fragmentación y reconstrucción a las que se enfrentan los indígenas Pasto en el Nudo de Waka” (p. 246).

El pensamiento Pasto reivindica la interrelación de la Sierra, Costa y Amazonia en la planeación de diversos proyectos transfronterizos, proponiendo alternativas de integración fronteriza diferentes a los promovidos por los Estados nacionales.

El Plan de Vida Binacional Pasto es un esfuerzo para la recuperación identitaria del pueblo Pasto, estructurado por los ejes territorio ancestral y ambiente natural; cultura ancestral y educación propia; soberanía alimentaria, medicina natural y el desarrollo económico; el gobierno propio y la justicia propia.

El artículo concluye que la identidad del pueblo Pasto se ha fortalecido por un proceso estatal en tanto el ingreso a la Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (ECUARUNARI), y otro transfronterizo y binacional a partir de mingas de pensamiento. Los Pastos trascienden las fronteras reivindicando el territorio del Nudo de Waka y la Panamazonía. Además, Las celebraciones del Inti Raymi y Kolla Raymi fortalecen la identidad del pueblo Pastos, así como la reconstrucción de los territorios, el intercambio de semillas y las ferias de fronteras.

Por otro lado, el objetivo general del trabajo de grado *Dos perdices urden las hebras de las Warmis en un tejido ancestral: perfil sociolingüístico de las mujeres indígenas Pastos estudiantes de la Universidad del Valle* (Chirán & Tapie, 2022), es construir el perfil sociolingüístico de las mujeres Pastos estudiantes de la Univalle, caracterizando parte de la identidad a partir de elementos demográficos, lingüísticos, y las resistencias pedagógicas y socioculturales de las mujeres indígenas en el contexto universitario.

En primer lugar, las autoras se niegan a ser parte de una generalidad que opaca las particularidades de cada pueblo indígena, que descansa en la categoría despectiva “indio”, y que desde tiempos de la conquista del continente americano homogeneizó la identidad de los pueblos originarios. Sin embargo, reconocen que “hay situaciones de discriminación por nuestro origen, rasgos físicos, género, situación académica y otras desigualdades que nos atraviesan y hacen que el sistema educativo nos encasille en el término de ser un indígena sin sus particularidades” (Chirán & Tapie, 2022, p. 23).

Apoyándose en la perspectiva decolonial y en autoras como Silvia Rivera Cusicanqui, ellas realizaron una metodología que permitió incluir sus experiencias como mujeres indígenas dentro de la misma investigación, como autoras y participantes, con base en un diálogo desde la identidad individual hacia la identidad colectiva, fortalecidas por entrevistas semiestructuradas a profundidad realizadas a las mujeres estudiantes pertenecientes a la comunidad de los Pastos inscritas en la Univalle por condición de excepción indígena, en el período 2011-2019, así como a un grupo de ocho mujeres Pastos de la Licenciatura en Lenguas Extranjeras con énfasis en inglés

y en francés, con el fin de recoger experiencias, estrategias de permanencia y resistencia en el contexto universitario (Chirán & Tapie, 2022).

Entre sus conclusiones se encuentra que las mujeres Pastos estudiantes presentan una “riqueza lingüística” gracias al uso de la lengua pastos, el quechua y el español, fortalecida por el aprendizaje del inglés y el francés, considerando las lenguas extranjeras como una oportunidad de conocimiento positivo.

Por su parte, López y Rojas (2015) en su artículo *Entre leyes, mingas e historia oral* ilustran algunos conflictos emergentes en el pueblo de los Pastos de Cumbal, Nariño, a la luz del cambio constitucional de 1991 y analizan sus impactos en el gobierno local, los mecanismos de resolución de conflictos y el manejo del territorio. A partir de actas de reuniones, los autores recogen discusiones realizadas entre los años 2006 y 2009 sobre la creación del reglamento interno. También registraron presencialmente, con autorización del Consejo Mayor, las reuniones realizadas entre 2010 y 2011, e intercambiaron reflexiones en talleres sobre las tensiones entre el derecho estatal y el *Derecho Mayor* de los Pastos.

El artículo posee apartados conceptuales sobre las mingas de pensamiento y la historia oral, potenciados por transcripciones de conversaciones con algunos Pastos sobre los significados que estos les dan a las mingas como saberes propios.

A través de la historia oral y las mingas de pensamiento, la comunidad de Cumbal busca consolidar el *Derecho Mayor o Propio*, el cual descansa en la justicia indígena que se transmite a través de la memoria y el pensamiento; se basa en la Ley de Origen, el pensamiento propio y la espiritualidad; promueve la justicia desde la *Madre Tierra*, la comunidad, la equidad, la cultura; permite mantener el equilibrio de la existencia. El *Derecho Mayor o Propio* “es una justicia pública, oral, de sanación y corrección corporal, mental y espiritual” (López & Rojas, 2015, p. 231).

Una de las dificultades que presenta el pueblo Pasto son los intereses individuales de diferentes organismos del Cabildo Indígena del Gran Cumbal, y la política multicultural que consiste en la apertura estatal a espacios de participación jurídica y política, pero que en realidad significa la negación de alternativas de derecho y gobierno propios. “Se da así la separación entre la palabra por la cual se pronuncia la justicia indígena y el poder que la vigila, la admite, la tolera y, finalmente, la regula” (López & Rojas, 2015, p. 246).

Asimismo, Aguirre y Téllez (2009) en *Evaluación de servicios pecuarios en el Resguardo de Guachucal (Nariño)* evidencian la relevancia que tiene el sector pecuario en el pueblo indígena Pasto del Resguardo de Guachucal por medio de una metodología de investigación mixta, aplicando una encuesta a una muestra representativa de la población, cuyo análisis se hizo con la estadística descriptiva en Excel a partir de tablas y figuras. Así mismo, se realizó un taller con 45 productores indígenas del resguardo con elementos participativos como el mapeo y el gráfico histórico de la comunidad. El mapeo permitió hacer un reconocimiento al Resguardo Indígena de Guachucal y sus recursos naturales.

Los resultados permiten observar que el 79% de las familias indígenas de dicho resguardo poseen menos de 2 hectáreas, destinadas para el uso de la ganadería; y el 64,5% de los productores apelan a la medicina tradicional para tratar y prevenir enfermedades en los animales. La pobreza y la marginación son factores presentes en la comunidad indígena de Guachucal, quienes se organizan para recuperar territorios y fortalecer su identidad cultural. La poca posesión de hectáreas es insuficiente para sostener ingresos y una calidad de vida, lo que se traduce en la necesidad de sanear y ampliar el resguardo (Aguirre & Téllez, 2009).

En otro orden de ideas, el trabajo de investigación de Diseño Industrial *Iconografía pastos un saber ancestral* (Aza, 2016) estudia la iconografía de la cerámica prehispánica del pueblo de los Pastos en el Resguardo Indígena del Gran Cumbal, analizando los platos cerámicos a partir de conceptos básicos del diseño y la cosmovisión. Su objetivo es “recuperar elementos de la iconografía Tuza del pueblo de los Pastos a partir del análisis del plato cerámico” (p. 37), haciendo un contexto histórico del mencionado pueblo y describiendo en qué consiste su identidad étnica, la tradición oral, la tulpa, la cosmovisión indígena y el arte ancestral.

La metodología utilizada es de tipo cualitativa, realizando visitas a museos de Cali, el museo de la Univalle, museos de diferentes municipios de Nariño, el museo de la Institución Divino Niño Jesús del Resguardo Indígena del Gran Cumbal, así como la realización de entrevistas semiestructuradas a miembros del resguardo y la observación participante.

La investigación concluye con que en las piezas de cerámica se percibe la cosmovisión del pueblo Pasto. Algunos conceptos de dicha cosmovisión son reconocidos por la comunidad gracias a los procesos de recuperación de costumbres y saberes propios, aunque muchos elementos son desconocidos. Igualmente, el esfuerzo por recuperar la cerámica del pueblo Pasto implica retornar al pasado y fortalecer el conocimiento propio por medio de la tradición oral de los mayores.

El proyecto de investigación de Valenzuela (2019) tiene como objetivo “interpretar cómo la identidad cultural del pueblo indígena Pasto influye sobre la sostenibilidad del territorio” (p. 1). Apoyándose en el enfoque histórico-hermenéutico, se comprendió e interpretó que la identidad cultural del pueblo Pasto históricamente ha contribuido a la sostenibilidad del territorio en tanto conviven armónicamente con todos los seres naturales, ya que para ellos el territorio no solo es un espacio geográfico, sino que trasciende a un organismo generador de vida. A su vez, la identidad cultural significa “autoridad, autonomía, igualdad, justicia y libertad, sin ella se genera dependencia y vulnerabilidad” (p. 49).

En la investigación se trabaja con Gobernadores y exgobernadores indígenas, médicos tradicionales, taitas y mamas, sabedores, de diferentes resguardos indígenas del pueblo Pasto, así como participantes de la fiesta Inti Raymi. Las técnicas que utiliza son las mingas de pensamiento, recorridos territoriales en sitios sagrados, entrevista estructurada, la observación participante y no participante, el registro fotográfico. También se tiene en cuenta un saber ancestral del pueblo Pasto como elemento metodológico: la dualidad andina “entendida como el equilibrio en la diferencia” (Valenzuela, 2019, p. 18) para triangular la información y analizar e interpretar desde las diversidades.

Valenzuela (2019) entiende la identidad cultural como la pertenencia a una colectividad que reconoce su pasado histórico, su entorno físico y social. La identidad cultural no es estática, sino que está en constante cambio, al igual que está condicionada por factores externos. Da cuenta de la memoria, de elementos simbólicos, de una lengua en común, la espiritualidad, costumbres, las tradiciones, pero, sobre todo, del territorio como garante de la supervivencia de los pueblos.

La investigación posee elementos pertinentes sobre los saberes y ancestralidad de los Pastos, como la Ley de Origen, la Ley Natural, Dualidad andina, rituales de armonización, la medicina ancestral, la educación propia, la tulpa, la minga de pensamiento y de trabajo, el Derecho Mayor, la *chagra*¹, el tejido, la cerámica; así como una contextualización del territorio.

Castrillón et al. (2021) indagaron sobre los efectos de la migración en la configuración de la imagen corporal de una joven Misak y una joven Pasto que migraron desde sus territorios a la Univalle, sede Cali. De índole cualitativo y a partir del paradigma constructivista, se utilizaron

¹ La *chagra* es el espacio de cultivo y siembra de diversidad de alimentos y plantas medicinales, utilizado por los pueblos indígenas no solo como espacio productivo sino como espacio ancestral que entabla una conexión entre la comunidad, los saberes, la espiritualidad, la *Madre Tierra* y el cosmos.

entrevistas semiestructuradas virtuales, relatos en el marco de las historias de vida, revisión fotográfica y la cartografía corporal.

Las autoras señalan que la lengua es esencial en la configuración de la identidad de las dos mujeres indígenas, la cual “no es producto de un solo lenguaje sino de la interacción de los múltiples lenguajes, ya sean escuchados, hablados o leídos” (Castrillón et al., 2021, p. 27). La construcción de la identidad está determinada por las diferencias culturales entre las comunidades indígenas y la cultura de Occidente, debido a que las mujeres indígenas deben esforzarse en la adaptabilidad al ámbito académico y generar espacios positivos de socialización.

Asimismo, la Univalle es un espacio intercultural que permite la construcción de la identidad de las estudiantes indígenas, el reconocimiento de sí mismas y la diversidad del otro; aunque la migración fue una experiencia negativa que se difuminó con la adscripción al Cabildo Indígena Universitario. A partir del momento en que se vincularon al Cabildo, se sintieron reconocidas en la diversidad, reafirmaron su cultura, fortalecieron la imagen corporal y la identidad étnica como mujeres indígenas.

3.4 Pueblos indígenas habitantes de Medellín

En este apartado se referencian la tesis doctoral de Jiménez (2015), las investigaciones de Sánchez et al. (2017), Gil y García (2021), y el informe de práctica elaborado por Cuaical y Guapacha (2018).

Los objetivos principales de los trabajos mencionados son "caracterizar la identidad de los niños y niñas entre los 6 y 12 años que hacen parte del Cabildo Indígena Inga de Medellín" (Sánchez et al., 2017, p. 88); hacer un acompañamiento intercultural a los estudiantes indígenas de primer semestre entre 2016-2017 para evitar futuras deserciones (Cuaical & Guapacha, 2018); identificar los tipos de artesanías ancestrales y sus significados, así como entender los motivos que existen para su elaboración por parte de los indígenas habitantes de Medellín (Gil & García, 2021); "identificar cómo se construye la categoría identitaria «indígena», así como el discurso indigenista que la legitima", enfocándose en la colonialidad del poder asimilada como relaciones de dominación y explotación de humanos por humanos (Jiménez, 2015, p. 23).

La metodología utilizada por las cuatro investigaciones fue de corte cualitativa, con base en la perspectiva intercultural y decolonial, utilizando además los paradigmas fenomenológico e

interpretativo comprensivo en el trabajo de Gil y García (2021); el ACD hacia la Organización Indígena de Antioquia (OIA) usado por Jiménez (2015); y finalmente la investigación indígena usada por Cuaical y Guapacha (2018) y la metodología Tejiendo Caminos propuesta por Sánchez et al. (2017).

En resumen, se encuentran herramientas y caminos trazados inspirados en las prácticas comunitarias para el trabajo en espiral con las poblaciones protagonistas de estas investigaciones, las cuales no son objetos de estudio sino sujetos políticos. Dichos caminos parten de diálogos cotidianos, círculos de palabra, la observación participante, el tejido, la entrevista, y el ACD.

Vale la pena mencionar que Jiménez (2015) trabajó con las personas adscritas al Cabildo Indígena Chibcariwak de Medellín, que eran aproximadamente 2500; Gil y García (2021) caminaron con seis personas identificadas como Ingas y Emberas Chamí; Cuaical y Guapacha (2018) trabajaron con estudiantes indígenas de primer semestre de la Universidad de Antioquia; y, como se evidenció anteriormente, Sánchez et al. (2017) trabajaron con niños y niñas de 6 a 12 años, pertenecientes al Cabildo Indígena Inga de la Ciudad de Medellín, con una constante participación de familiares y autoridades del Cabildo. Esto para dar cuenta de la diversidad epistémica y cultural que habita en la ciudad de Medellín y de las investigaciones que han surgido de ellas, sin tener en cuenta muchas otras.

Los indígenas urbanos elaboran su arte ancestral como resistencia al sistema económico capitalista que trastoca fuertemente con la cosmovisión que se esconde en dicho arte (Gil & García, 2021). En el caso de Cuaical y Guapacha (2018), hay múltiples hechos que obstaculizan el libre desenvolvimiento de los pueblos indígenas en general y los que son estudiantes de la UdeA, como subordinación de saberes y metodologías ancestrales por la lógica del pensamiento moderno, predominio de prácticas urbanas y medicinas occidentales, reduccionismo folklorista y desconocimiento de la diversidad de los pueblos, preponderancia de lenguas nacionalistas o extranjeras, asistencialismos que no resuelven los problemas de fondo, etc. Hechos similares a los que se encontraron en algunos trabajos anteriormente referenciados.

Sin embargo, existe un momento de transición en los últimos años gracias al diálogo intercultural en el ámbito académico, en el que de forma paulatina se han inmerso diversas organizaciones, colectivos, grupos, comunidades; permitiendo ejecutar luchas para la pervivencia de las costumbres y saberes ancestrales al interior de la UdeA y la sociedad en general, no obstante

la necesidad de siempre fortalecer los espacios de encuentro ante los obstáculos de la sociedad colombiana.

Sánchez et al. (2017) concluyen que la identidad de los niños y las niñas Inga se funda en la mezcla entre las dinámicas modernas y los saberes transmitidos por sus propios pueblos, resultando de esto una identidad supeditada por el contexto territorial y los espacios de socialización. Además, se resalta que los saberes de los indígenas Inga habitantes de Medellín aún perviven gracias a su constante lucha, manifestada en la consolidación del Cabildo Indígena Inga, en el uso del traje típico, la lengua materna, la medicina tradicional, la toma de Yagé, el amor a la *Madre Tierra*, y demás prácticas culturales. Finalmente, Jiménez (2015) considera, entre otras cosas, que el Cabildo Chibcariwak y la OIA son dos organizaciones que no trascienden realmente la modernidad, al imponer la idea del “indio permitido” (p. 384) como única referencia identitaria para los indígenas de la región, lo que se traduce en el ejercicio de una colonialidad del saber y del ser. Al mismo tiempo, los indígenas buscan en la ciudad “sobrevivir dentro del sistema-mundo moderno/colonial” (p. 382), mas no llevar a cabo una “revolución epistémica” (p. 382), ya que la mayoría de ellos no tienen como objetivo trascender la modernidad.

Todos los antecedentes aquí referenciados dan cuenta de un amplio interés por generar conocimientos pertinentes sobre la identidad, los saberes, la lengua, la ancestralidad, la educación, el gobierno, la autonomía, la tradición oral, el territorio, etc., de los pueblos indígenas y, propiamente, del pueblo de los Pastos. Entre otras cosas, en ellos se pueden hacer acercamientos al contexto histórico y a una caracterización sociodemográfica de los pueblos indígenas de Colombia, así como a las maneras en que estos relacionan los saberes ancestrales y la identidad con la educación occidental.

Si bien un gran número de investigaciones permiten leer los elementos constitucionales de los saberes y la ancestralidad del pueblo Pasto, no existen aquellas que problematicen específicamente el racismo epistémico como proceso histórico de exclusión e inferiorización de los saberes ancestrales del pueblo Pasto y que, por tanto, afecta a la identidad cultural indígena. Más bien, el racismo tiende a ser un elemento de análisis secundario que soporta los argumentos de los temas centrales.

4 Planteamiento del problema

4.1 La época precolombina y la sociedad colonial

Gracias a su posición geográfica, a lo largo y ancho de Colombia se asentaron de manera dispersa poblaciones nómadas provenientes de Mesoamérica, los Andes, el Amazonas y La Polinesia durante la etapa precolombina, la cual se divide en Paleoindio (17000 a.c.-7000 a.c.), Arcaico (7000 a.c.-1200 a.c.) y Formativo (1200 a.c. -Siglo XVI). A pesar de las dificultades para consensuar un número real de pueblos y la cantidad total de habitantes², se puede afirmar que en las diferentes etapas precolombinas existieron diversas culturas indígenas como la Nariño, Tumaco, Muisca, Tierradentro, San Agustín, Tairona, Quimbaya, Sinú, Calima; agrupadas por similitud léxica en las grandes familias lingüísticas Caribe, Chibchas, Arawak (Daza, 2013); y en menor medida en Quechua, Guaraní y Maya.

Debido a la heterogeneidad del territorio colombiano, cada pueblo contaba con diferentes formas de organización social, política y económica, y a pesar de que en el país no se encuentran vestigios arqueológicos de grandes civilizaciones como las Mexica, Maya o Inca, existe evidencia de que los pueblos originarios contaban con asentamientos en aldeas cuya cohesión se hacía a través del cacicazgo (Daza, 2013).

En cada una de las etapas precolombinas los diferentes grupos poblacionales consolidaron actividades de subsistencia basadas en la caza, la pesca, la recolección y la agricultura con el cultivo principalmente de maíz, yuca y frijol. También se plasman figuras antropomórficas y zoomórficas en objetos de cerámica, se realiza la metalurgia, la orfebrería, el tejido, la pintura, actividades de las que surgen objetos y representaciones de toda una cosmogonía que implica la conexión entre la vida humana y los mundos material y espiritual. Gracias a la riqueza territorial del país, algunos pueblos perfeccionan los sistemas de riego y con estos la capacidad productiva, otros construyen caminos, terrazas de cultivo, aprovechan el uso de la sal, y algunos crean tumbas sobre montículos, hipogeos, centros ceremoniales y esculturas de piedra en honor a la muerte concibiéndola como etapa natural en el camino hacia la elevación cósmica.

² A este respecto véase la revisión crítica de Mejía (2015) a las investigaciones sobre el poblamiento en Colombia a principios del siglo XVI, quien concluye que no existe un consenso sobre la totalidad de habitantes para esa época y, además, la pregunta sobre la distribución demográfica en la época precolombina ha perdido relevancia en los estudios históricos y antropológicos.

Lo anterior da cuenta de una amplia diversidad de saberes que se reflejan en la domesticación de alimentos, conocimiento de astros y climas, las creencias espirituales enmarcadas en el politeísmo, las técnicas de construcción, la artesanía, el intercambio, la organización política e incluso la actividad bélica. Para el momento de la invasión española, algunas culturas ya no contaban con existencia terrenal como la de San Agustín; y aunque algunos resistieron a las armas de fuego de la campaña de dominación colonial como los Taironas, que lograron sobrevivir a pesar de las grandes pérdidas humanas al refugiarse en la Sierra Nevada de Santa Marta, gran porcentaje del total de los pueblos indígenas en Colombia fueron exterminados junto con su gran amalgama de saberes ancestrales durante la campaña conquistadora del siglo XVI³.

A dicha campaña le siguió la consolidación de la sociedad colonial que se mantuvo hasta la primera década del siglo XIX, aunque Colombia poseerá de ahí en adelante, incluso hasta la actualidad, numerosas características coloniales (Bagú, 1949). Millones de personas indígenas fueron exterminadas desde el siglo XVI hasta inicios del siglo XIX por medio de la imposición violenta de la división racial del trabajo y la clasificación racial de la sociedad (Quijano, 2014) en pro de la empresa colonial.

Fueron más de tres siglos que se caracterizaron por el sometimiento de vidas humanas, usurpación de riquezas y territorios ancestrales, lo cual fue posible al ubicar a los pueblos indígenas en la parte más baja de la pirámide social: el esclavismo. Por esta razón los esclavos indígenas trabajaron bajo el yugo del látigo en las minas de oro y luego fueron subordinados por instituciones económicas como la encomienda.

Si bien en la etapa inicial de la conquista en Colombia y de todo el continente americano las instituciones feudales de Europa fueron las principales formas organizativas de los ámbitos sociales, políticos y económicos, puede afirmarse que aquellas sirvieron como base para la consolidación del naciente capitalismo comercial y, posteriormente, el capitalismo industrial en el mundo entero. En ese sentido, la encomienda fue en la práctica “una esclavitud disimulada, casi siempre con la misma finalidad que la esclavitud legal: la acumulación capitalista” (Bagú, 1949,

³ Las limitaciones de este trabajo de investigación obligan a omitir datos específicos sobre los pueblos existentes en Colombia a la llegada del mundo europeo, así como de los pueblos sobrevivientes y exterminados durante la invasión en el siglo XVI, considerando la dificultad que presentan las fuentes documentales al no tener claridad con respecto a la cantidad total de pueblos indígenas y habitantes en aquella época (Mejía, 2015), para lo cual se recomienda adelantar estudios históricos y antropológicos que den cuenta de números más detallados.

p. 76); por tanto fue una de las principales determinantes para que América y Colombia se insertaran en lo que Grosfoguel (2013) denomina como “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentecéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial”⁴ (p. 49).

Funcionando como fuente de materias primas para la exportación, la encomienda fue quizá lo que más se asemejó a la servidumbre, pero la diferencia radica en que en el régimen feudal las extensiones territoriales eran de autosuficiencia familiar y no para el comercio. En cambio, la encomienda como forma disimulada de esclavitud, empieza a producir materias primas para el mercado europeo con la explotación de metales preciosos y cultivos agrícolas. Además, el encomendero se interesa más por el intercambio y la exportación que por la vida del indígena debido al trato inhumano al que este era sometido, distinto a la protección con la que contaba el siervo por parte del amo en el régimen feudal (Bagú, 1949).

El régimen de encomiendas es muestra clara de la división racial del trabajo (Quijano, 2014) y de la violencia física y epistémica a la que fueron sometidos los pueblos indígenas, pues con él se perpetuó un genocidio/epistemicidio (De Sousa, 2010, citado en Grosfoguel, 2013) sobre el territorio colombiano durante la sociedad colonial.

4.2 Simón Bolívar, entre ideales independentistas y la dominación racial

Para los inicios del siglo XIX se promulgaban las ideas de Simón Bolívar acerca de la necesidad de llevar a cabo la independencia del Nuevo Reino de Granada frente a la corona española, y aunque es un personaje que se convirtió en símbolo nacional en algunas repúblicas de América Latina gracias a su campaña militar e independentista, vale la pena recordar aquellos elementos ideológicos con clara denotación racista que hicieron parte de su pensamiento político.

Simón Bolívar fue un personaje que en sus ideas dejó entrever una postura ideológica de corriente liberal, y aunque a él se debe en gran medida la liberación de Colombia respecto del imperio español, además realizó un amplio trabajo político que en parte dio cuenta de la condición sociopolítica de los países latinoamericanos, su pensamiento promulgaba otra forma de dominio colonial por parte de las metrópolis europeas como Inglaterra y Francia.

⁴ En adelante sistema-mundo capitalista o sistema-mundo moderno colonial.

La Europa misma por miras de sana política, debería haber preparado y ejecutado el proyecto de la independencia americana, no solo porque el equilibrio del mundo así lo exige, sino porque este es el medio legítimo y seguro de adquirirse establecimientos ultramarinos de comercio. (Bolívar, 2015, p. 21)

Su proposición fue la apertura y el intercambio comercial entre los países europeos y americanos, en otras palabras, promovió el capitalismo como modelo económico de la sociedad posindependentista, reconociendo a su vez que Europa está llamada a ser guía absoluto y ejemplo del proceso modernizador, civilizatorio y emancipador de las colonias hispano-lusas. Lo anterior da cuenta de la premisa de que Europa es superior a otras culturas y por consiguiente del “mito de la Modernidad” (Dussel, 2008, pp. 67–68), lo cual se abordará más adelante.

Pese a que se ha replicado de manera pedagógica en las diferentes instituciones académicas del país, así como utilizado como bandera de lucha por distintos movimientos sociales y revolucionarios, debe puntualizarse que la mayor ilusión de Simón Bolívar (2015) sobre aglutinar los países de América Latina dentro de una misma frontera política conocida como la Gran Colombia, reconocida por él como ineficaz e imposible (p. 36), es una ensoñación que se ubica entre los marcos del insomne eurocentrismo.

La consigna utópica “yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria” (Bolívar, 2015, p. 36), a pesar de evidenciar una apuesta intercontinental en beneficio de América, realmente esconde una idea de dominación racial auspiciada por Europa sobre el continente latinoamericano.

Considerando el racismo como discurso hegemónico que se manifiesta también en la clasificación geopolítica del mundo, en este caso, entre Oriente y Occidente (Mignolo, 2007b), Bolívar (2015) no solo inferiorizó a los países de América sino también a los pueblos indígenas que allí habitaban al referirse a estos como salvajes (p. 41) y paganos (p. 46) que difundían el fanatismo religioso, por lo que imponerles los ideales de la civilización cristiana era de carácter apremiante.

Incluso, celebró que en México la religión católica utilizara la veneración a las deidades mexicas para crear una imagen sagrada que cohesionara el imaginario religioso de toda la población, suprimiendo así las espiritualidades originarias. En el siguiente párrafo puede apreciarse cómo Bolívar se refiere de forma irónica al dios mexica Quetzalcóatl:

Felizmente los directores de la independencia de México se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa Virgen de Guadalupe por reina de los patriotas; invocándola en todos los casos arduos y llevándola en sus banderas [...]. La veneración de esta imagen en México es superior a la más exaltada que pudiera inspirar el más diestro profeta [Quetzalcóatl]. (Bolívar, 2015, p. 46)

En resumen, Simón Bolívar fue un pensador político que consideró que el camino hacia la liberación de Colombia y demás países coloniales respecto de España, era posible en tanto se reprodujeran los ideales de justicia, libertad e igualdad, originarios de la Revolución Francesa; se instauraran instituciones liberales reproduciendo la experiencia de los países europeos para crear condiciones de comercialización internacional; y se realizara procesos de civilización sobre aquellos a quienes nombraba como salvajes. En última instancia, el idolatrado Simón Bolívar fue un sujeto político que fomentó el eurocentrismo y su imaginario de dominación colonial: el racismo; hecho que no debe ser omitido en la historia de los pueblos indígenas de Colombia.

4.3 El racismo epistémico de la educación católica en el Estado-nación

Las ideas de Bolívar acerca de la misión civilizadora hacia los pueblos indígenas en Colombia fueron concretadas durante los siglos XIX y XX en todo el territorio nacional mediante la educación dirigida por la iglesia católica, “requisito fundamental en el proceso de civilización y pieza estructural en la construcción del Estado-nación en su fase republicana” (Caicedo & Espinel, 2018, p. 21).

La escuela como “proceso continuo que moldea las conductas” (Caicedo & Espinel, 2018, p. 20) y encarnadora de la colonialidad del poder (Quijano, 2014), fue una de las ejecutoras de la violencia epistemológica (Castro-Gómez, 2005) y del racismo sexismo/epistémico⁵ (Grosfoguel, 2013) en detrimento de la corporeidad, la espiritualidad, la cultura y las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas habitantes de Colombia. Los programas de evangelización se convirtieron en

⁵ En adelante racismo epistémico.

dispositivos disciplinarios de normalización moral y cultural que permitieron a los misioneros no solo *convertir y civilizar* a los indios, sino también controlar el orden social comunal e intervenir, con especial énfasis, en los ámbitos religioso y educativo, en asuntos individuales y cotidianos. (Caicedo & Espinel, 2018, p. 22)

La educación católica en Colombia, en su objeto de convertir en ciudadanos a los pueblos indígenas, obligó a que estos apropiaran el idioma imperial del español: “nos inculcaron el aprendizaje y la práctica del castellano, o sea nos castellanizaron, hoy en día hay que hacer esfuerzo por sacar otra vez el castellano y volver a inculcar la lengua propia para todo” (entrevista a taita Camëntsó de Sibundoy, Putumayo, citado en Caicedo & Espinel, 2018, p. 26).

Considerando que el eurocentrismo concibe que la historia se expresa únicamente a través de la escritura alfabética y las lenguas imperiales (castellano, portugués, francés, italiano, inglés, alemán), se entiende que los pueblos que no contaban con esta forma específica de expresión oral y escrita son carentes y excluidos de la historia (Mignolo, 2007b).

La lengua es proyección de una concepción del mundo y de una cultura, al igual que es posibilidad de existir dentro de una colectividad (Fanon, 2009). Los pueblos indígenas entonces se hacen ciudadanos de Colombia en la medida en que rechazan su propia cultura y asumen como suyos los valores occidentales de la educación católica, así como el uso de la lengua de la nación imperial (Fanon, 2009). “Existe, de esta manera, una relación directa entre lengua y ciudadanía. En consecuencia, una de las acciones que se llevó a cabo con los pueblos indígenas en Colombia fue la eliminación total de sus lenguas propias” (Caicedo & Espinel, 2018, p. 20).

Recordando que la Iglesia Católica contó con amplia incidencia en el ámbito político durante los siglos XIX y XX, sus acciones de mediación entre la educación y el proyecto modernizador causa de la subordinación de los pueblos indígenas, fueron validadas por las Leyes Generales de Educación (LGE) enunciadas en los marcos de la Constitución Política Nacional de 1863 y 1886. La siguiente tabla ilustra cómo fueron nombrados los pueblos indígenas en las diferentes Constituciones y leyes de educación:

Tabla 1

Maneras de nombrar a los indígenas en las tres constituciones y sus respectivas LGE

Ley	F1: tribus salvajes	F2: indios	F3: indígenas	F4: grupos étnicos	F5: etnias
C. P. N. 1863	No	No	Sí (+tribus)	No	No
LGE 1870	No	No	No	No	No
C. P. N. 1886	No	No	No	No	No
LGE 1903/1904	Sí	(Sí) ^a	Sí (Sí)	No	No
C. P. N. 1991	No	No	Sí	Sí	No
LGE 1994	No	No	Sí (+comunidades)	Sí	No

Fuente: (Soler & Guerrero, 2020, p. 77).

A continuación, se demuestran algunas leyes particulares de finales del siglo XIX e inicios del XX que respaldaron la despótica educación racista perpetrada por la Iglesia católica sobre los pueblos indígenas:

Preámbulo a la Ley 089 de 1890: *“Por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”*.

Art. 40: *“Los indígenas serán asimilados por la presente Ley a la condición de los menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos”*.

Ley 39 de 1903, Art. 10: *“Serán de cargo del Tesoro Nacional los gastos de la Instrucción Primaria de los territorios nacionales y los de catequización de indígenas, lo mismo que la provisión de textos de enseñanza, útiles de escritorio, etc., para las Escuelas Normales y Primarias. El Gobierno tomará especial interés, de acuerdo con los respectivos Jefes de misiones, en atender a la evangelización e instrucción de las tribus salvajes”*. (Colombia. Congreso de la República, 1890; Colombia. Congreso de la República, 1903)

En las referenciadas leyes, la elite blanca de Colombia utiliza expresiones racistas para referirse a los pueblos indígenas concibiéndolos como seres “infantiles” con pocas facultades de comprensión y expresión oral, lo mismo que sin “capacidades cognitivas para gobernarse a sí mismos” (Soler & Guerrero, 2020, p. 76). Razón por la cual es preciso proveer de materiales

académicos, instruir y evangelizar a las “tribus salvajes” para que después como ciudadanos puedan contribuir a las imperiosas demandas de la sociedad occidental.

Con las LGE queda en evidencia la idea de que los pueblos indígenas “no tiene[n] cultura, ni civilización, ni ese «largo pasado histórico»” (Fanon, 2009, p. 59); son representantes de la etapa primitiva, premoderna, del “sistema social de discriminación racial” (Grosfoguel, 2009, p. 267) impuesto por los blancos. Las leyes que permitieron que educación e Iglesia se imbricaran para reproducir dinámicas de dominación sobre los pueblos indígenas, son muestra del recurso a la *inferiorización* y *minorización racial* propias de la colonialidad del ser y del saber (Mignolo, 2007b) y, por ende, del racismo epistémico (Grosfoguel, 2013).

Los pueblos originarios sufrieron, además de la pérdida paulatina de su lengua, las consecuencias de lo que podría llamarse una *corporacialización* promulgada por las instituciones religiosas y educativas. El cuerpo de los niños y niñas indígenas fue ultrajado como castigo por las constantes inasistencias a los centros escolares y se acudió a estrategias inhumanas propias de la colonialidad del ser y del saber (Mignolo, 2007b):

[...] amarrando a algunos indígenas para que no huyeran, reteniendo en los cepos a los padres que escondían a sus hijos para que no asistieran al plantel educativo, azotando con látigo a los niños, niñas y adolescentes o, en un fuerte acto de humillación para ellos y ellas, cortar sus cabelleras, que en toda su expresividad era motivo de orgullo para cualquier hombre y mujer indígena. (Caicedo & Espinel, 2018, p. 24)

La educación católica procuró amaestrar los cuerpos indígenas por medio de actividades diarias como la exigencia del aseo personal y la renuncia a prácticas o expresiones corporales opuestas a las ideas modernizadoras: personas indígenas fueron obligadas a prescindir del uso de su traje típico, el cabello largo, la lengua materna, los alimentos tradicionales y demás (Caicedo & Espinel, 2018, p. 26). Además, el traslado desde el lugar de residencia, que por lo general era en lugares rurales retirados del centro educativo, implicó largas jornadas de desgaste físico ya que era necesario caminar hasta seis kilómetros de distancia para llegar a una escuela en la que los estudiantes blancos discriminaban a quien tuviese personalidad y costumbres indígenas:

Había gente blanca que también estaban en la escuela y nos remedaban y con eso nos humillaban. Había que aprender ligero el castellano para que no nos humillen. Que no estemos cuchicheando por allí, nos decían, nosotros acostumbrados siempre hablar en lengua con las compañeras. La monja decía: está cuchicheando, y la gente blanca nos insultaba. Todavía utilizo la manta, así nos íbamos a la escuela y allá nos prohibían que nos pongamos vestido. Al fin nos hicieron un delantal abierto y nos lo poníamos y acá atrás nos amarrábamos las tiras. (Entrevista a mama Camëntśá de Sibundoy, Putumayo, citada en Caicedo & Espinel, 2018, pp. 26–27)

El contacto con la lejana escuela y la relación de inferioridad que mantuvieron los pueblos indígenas frente a maestros y estudiantes blancos, implicó en aquellos el deterioro de la lengua materna; la racialización de sus cuerpos así como de sus saberes ancestrales; la separación respecto de la *chagra* igual que la omisión de la educación propia (Caicedo & Espinel, 2018) solo posible en tanto conexión con la *Madre Tierra*; y en definitiva, el ser receptores de la colonialidad del ser y del saber en sus cuerpos, sus costumbres, conocimientos, la subjetividad, el sexo y el género (Mignolo, 2007b).

En el siguiente párrafo se puede sintetizar lo expuesto acerca de la intervención violenta realizada por la educación católica que llevó a la dominación de los pueblos indígenas bajo el supuesto de la ineludible modernización:

Por medio de la escuela se controló el cuerpo, el movimiento y los gestos. Todo debía ajustarse al orden civilizatorio. A través del artefacto escolar los cuerpos fueron distribuidos para ser vigilados [...], desde la vergüenza se incitó a renegar del pasado indígena [...]. Mediante el aparato escolar, el orden y el código de valores impuestos se favorecía la constitución de sujetos *decentes* que permitía la diferenciación entre *salvajes* y *civilizados* en favor del proyecto de nación colonizadora. (Caicedo & Espinel, 2018, p. 27)

Lo formulado hasta aquí permite afirmar que fueron por lo menos cuatro siglos en que el imaginario de dominación racial (Quijano, 2014) se reprodujo en la historia social y política de Colombia en la que sin duda fueron los pueblos indígenas, entre ellos el Gran Pueblo de los Pastos,

quienes más padecieron todas las representaciones del racismo perpetuadas por la *matriz colonial del poder* (Mignolo, 2007b).

Lo anterior genera la cuestión de hasta qué punto se ha erradicado en la actualidad todas las formas de violencia racista, entre ellas la epistémica, teniendo en cuenta su larga duración. ¿Es posible que dentro del margen de un siglo se haya suprimido al menos un pequeño porcentaje de la histórica dominación racista? Preguntas que seguro pueden ser detonantes de investigaciones adelantadas por aquellos que se desempeñan como historiadores.

4.4 El conflicto armado interno: continuación de la violencia hacia los pueblos indígenas

Solo fue hasta 1991 que el Estado colombiano promulgó normas cuya intención es reconocer y proteger la vida y territorio de los pueblos indígenas de todo el país, aunque en la práctica poco o nada se ha concretado al respecto, pues desde ese entonces hasta la actualidad se han ejecutado proyectos agroindustriales, hidroeléctricos y minero-energéticos en los lugares de circunscripción indígena sin el debido consentimiento de los pueblos; sometidos además a repertorios de violencia como masacres, desplazamientos y asesinatos por el hecho de defender todo aquello que consideran sagrado.

Según la Constitución Política de Colombia de 1991 (Colombia. Presidencia de la República), los pueblos indígenas son sujetos de derechos ante el Estado, al igual que sus resguardos son territorios sagrados que deben contar con autonomía y protección: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (Art. 7); y “Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables” (Art. 63).

Sin embargo, “los pueblos indígenas, aún después de la conquista, [y de las leyes promulgadas para su protección] continúan sufriendo exclusión social y discriminación. Lo cual, para el caso de Colombia, es agravado por el conflicto armado” (Palacios & Mondragón, 2021, p. 340). El conflicto armado interno colombiano como proceso de larga duración que abarca más de cinco décadas, desintegró todo el tejido social de la nación (Pizarro, 2015), generando impactos negativos contundentes en la vida de todos los sectores sociales del país, particularmente en aquellos que habitan en la ruralidad.

Con base en los informes de la Unidad de Víctimas y la Comisión de Memoria Histórica, se considera que son trece las expresiones de violencia y victimización en el marco del conflicto armado: 1. Desplazamiento. 2. Despojo de tierras. 3. Secuestro. 4. Extorsión. 5. Reclutamiento forzado infantil y adolescente. 6. Tortura. 7. Homicidio, asesinatos selectivos, masacres. 8. Amenazas. 9. Violencia sexual y de género. 10. Desaparición forzada. 11. Minas antipersona, explosivos. 12. Pérdida de bienes civiles. 13. Violencia a los bienes públicos (citadas en Pizarro, 2015, pp. 73–74).

Los victimarios involucrados varían según cada forma de victimización, entre los que se encuentran la fuerza pública, los paramilitares y los grupos guerrilleros, considerando que las representaciones de la violencia se imbrican constantemente entre sí para generar múltiples formas de victimización en los sujetos. Daniel Pécaut (s.f., citado en Pizarro, 2011) considera que, aunque los paramilitares inicialmente tenían el propósito de contrarrestar la dinámica de los grupos guerrilleros, paulatinamente mezclaron diversos objetivos económicos y políticos como la acumulación de tierras y el hecho de ser parte del Congreso (parapolítica). Por esta razón son los principales causantes del despojo de tierras en Colombia, sin dejar de lado la alianza con las elites locales y, por otro lado, la apropiación territorial de los grupos guerrilleros.

El despojo de tierras como una de las principales causas del desplazamiento forzado, lo cual ha contribuido a poner en riesgo de exterminio físico y cultural a 34 pueblos indígenas, está relacionado con la transformación de la estructura económica de Colombia. De este proceso violento se han beneficiado grandes terratenientes y la ganadería extensiva, los narcotraficantes, empresas privadas y sus proyectos de explotación de recursos naturales, la industria alimentaria que instala mega cultivos agrotóxicos, empresas transnacionales con hidroeléctricas y proyectos minero-energéticos, empresas relacionadas con la infraestructura vial y agrocombustibles; lo que ha llevado a que el despojo de tierras oscile, según diferentes organizaciones gubernamentales y movimientos de víctimas, entre los cuatro millones hasta los diez millones de hectáreas (Gómez, 2014). El despojo es definido como

La acción por medio de la cual, aprovechándose de la situación de violencia, se priva arbitrariamente a una persona de su propiedad, posesión u ocupación, ya sea de hecho, mediante negocio jurídico, acto administrativo, sentencia, o mediante la comisión de delitos asociados a la situación de violencia. (Colombia. Congreso de la República, 2011)

La violencia sistemática perpetrada hacia los pueblos indígenas en el marco del conflicto armado interno hace urgente el diseño de una política pública con enfoque diferencial que garantice una reparación integral, teniendo como objetivos principales la restitución de propiedades y el retorno a los lugares de origen en condiciones de voluntariedad, dignidad y seguridad (Gómez, 2014).

En el año 2004, la Corte Constitucional de Colombia se vio en la necesidad de promulgar la Sentencia T-025, en la que se declara un Estado de Cosas Inconstitucionales (ECI) con relación a las personas desplazadas producto del conflicto interno, a raíz de las múltiples acciones de tutela provenientes de sectores sociales víctimas del desplazamiento, y por los numerosos avances investigativos en el tema (Colombia. Corte Constitucional, 2004).

Posteriormente, para el año 2009 se promulga el Auto No. 004 proveniente de la misma Corte. En él se define que 34 pueblos indígenas del país están en alto riesgo de desaparecer física y culturalmente resultado de entre otras cosas, el conflicto armado. Por lo que se considera urgente la implementación de un Programa de Garantías de los Derechos Indígenas Afectados por el Desplazamiento, al igual que la formulación y ejecución de planes de salvaguarda indígena desde y para cada uno de los 34 pueblos en riesgo (Colombia. Corte Constitucional, 2009).

Estos planes de salvaguarda tendrán dentro de sus principios el enfoque diferencial y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de los pueblos, así como la autonomía para elaborar por sí mismos las herramientas pertinentes para su protección, en diálogo con los diferentes entes gubernamentales.

El Acuerdo Final de Paz firmado en el año 2016 entre el gobierno colombiano y el grupo insurgente más antiguo de Colombia y de Latinoamérica, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP), quizás ha sido uno de los mayores avances en términos sociopolíticos y de Derechos Humanos en la historia del país. Sin embargo, a pesar de que la búsqueda de la paz es una constante como discurso entre diferentes actores políticos y es aquello que ha prevalecido en las propuestas de los candidatos a las elecciones presidenciales de los últimos diez años, la ineficiente ejecución de programas de implementación de lo acordado es contradicción a los fines por los cuales se firmó tan importante documento⁶.

⁶ No queriendo con esto desconocer el arduo trabajo de reparación, memoria y verdad realizados por la Comisión de la Verdad y la Jurisdicción Especial para la Paz.

La histórica firma del Acuerdo de Paz entre las FARC-EP y el Estado colombiano en el 2016 no ha contado con garantías reales de seguridad, pues desde su firma han sido asesinados más de 300 excombatientes de las FARC-EP, a lo que se suma los más de 40 asesinatos de líderes sociales en el 2022 y más de 1000 desde dicha firma. No obstante, no deja de ser una necesidad latente el hecho de entablar caminos de diálogos entre los diferentes grupos armados actualmente existentes y el gobierno colombiano representado por Gustavo Petro.

El accionar militar tiene consecuentes costos humanitarios como, entre otros, el desplazamiento, la incertidumbre y la zozobra, lo que continúa poniendo en entredicho la vida y pervivencia de los pueblos indígenas, quienes para el 2021 sumaban un total de 452.571 víctimas en el marco del conflicto armado (Comisión de la Verdad, 2022, p. 138).

Si bien el desplazamiento forzado independientemente de la población objeto deriva en múltiples vulneraciones a los derechos fundamentales de las personas, debe considerarse que en el caso de las comunidades indígenas adquiere un sentido de afectación particular y más profundo, debido al significado que le otorgan estas poblaciones a la tierra, que va mucho más allá de la noción de propiedad como posesión, y que está ligado al desenvolvimiento de sus prácticas ancestrales y al compartir en el tejido social.

Una vez se rompe este vínculo al ser despojadas de sus territorios, estas poblaciones son arrojadas al inminente peligro de desaparecer como comunidad. Por tanto, si las afectaciones a estos grupos poblacionales a partir del desplazamiento forzado tienen características específicas, el Estado debe también establecer un enfoque diferencial -y eficaz- que garantice la protección de su derecho a la tierra, no solo por el derecho de propiedad sino en defensa del libre ejercicio de la autonomía y la preservación de su identidad.

Por esto, debe hacerse énfasis en la necesidad de la ocupación física y simbólica de la tierra para las comunidades indígenas, y por ende hace mella en las afectaciones que genera el desplazamiento forzado, que se constituye en una violación sistemática de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, de ahí la Sentencia T-025 de 2004 en la que se decreta el ECI.

Este no es un caso exclusivo de las leyes dirigidas a la protección de los pueblos originarios y las comunidades étnicas, se trata de una generalidad de las ramas del poder público que tienden a sobreproducir leyes sin fortalecer los organismos que tienen como función velar por el cumplimiento de estas. En últimas, existe un Estado ineficiente que no provee garantías de

protección a las mayorías marginadas que jura proteger, y es mucho más paradójico pretender “defender” los derechos de las comunidades indígenas en términos occidentales -o pretender que así sea-. Las diferencias en la concepción del mundo son evidentes, por lo que romper la barrera del lenguaje es necesario para legislar desde los sentidos y la percepción indígena.

De igual manera, a causa del desplazamiento forzado, las comunidades indígenas experimentan un desarraigo respecto a su territorio de origen, y a su vez de su nuevo lugar, pues este se les niega de múltiples maneras por la racialización de las que son objeto y en ocasiones por las mismas dinámicas de violencia -como la paramilitar- que se fomentan en las ciudades, los barrios marginales y el campo. Esto deriva en cambios de sus prácticas culturales, limitaciones en sus maneras ancestrales de vivir y habitar los territorios, lo que a su vez puede generar obstáculos para resistir a la dominación y exclusión impuestas por el Estado, la sociedad colombiana y la *matriz colonial del poder*.

Además de la falta de voluntad política de las instituciones para la reparación de los pueblos indígenas desplazados y la usurpación territorial perpetrada por diferentes actores armados y entidades económicas, se tiende a re-victimizar a quienes ya no cuentan con un espacio propio “debido a la banalización o minimización del sufrimiento causado” (Pizarro, 2015, p. 75). El trabajo en materia de atención integral a desplazados por la violencia en general es ineficiente, pues el debido acompañamiento permanente y la proporción de condiciones dignas para la vida en tanto se otorguen garantías para un retorno seguro, es relegado por asistencialismos que se limitan a realizar actividades censales.

La *Ley de Víctimas y Restitución de Tierras* (Colombia. Congreso de la República, 2011) busca la reparación de las víctimas del conflicto armado haciendo énfasis en el enfoque diferencial con el Artículo 13, pero “no establece medidas específicas para los pueblos indígenas” (Gómez, 2014, p. 447). Igualmente, la Corte Constitucional ha declarado que las personas en condición de víctimas responden a un ECI, lo que significa que el conflicto armado interno es un problema de orden estructural en el que ha participado el mismo Estado.

Considerando que el Estado colombiano surgió en el marco del sistema-mundo moderno colonial (Grosfoguel, 2013), es pertinente afirmar que su operatividad en el conflicto armado se hizo a partir del imaginario de dominación racial (Quijano, 2014). La violencia en Colombia obligó a diversos pueblos indígenas

a migrar e instalarse en determinadas áreas metropolitanas y este hecho, con el tiempo, ha favorecido la aparición frecuente de situaciones diglósicas, lo que ha provocado, con el tiempo, el deterioro y/o abandono en el uso de sus lenguas propias, como ha sucedido en diferentes comunidades. (Lakarra & Urgell, 2018, pp. 241-242)

4.5 Contextualización del problema: el Gran Pueblo de los Pastos

Según el último Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV-2018) realizado por el DANE, en Colombia existen 1'905.617 personas que se reconocen como indígenas, las cuales representan el 4,4% del total de la población colombiana, teniendo en cuenta que no se censaron a los Jurimi, Passe y Yuri por “respeto a su derecho de permanecer en aislamiento voluntario” (Colombia. DANE, 2019, p.18).

Sobre esos casi dos millones, las mujeres corresponden al 50,1% y los hombres al 49,9%. El incremento de las personas asumidas como indígenas aumentó en un 36,8% con relación al censo del 2005. Son 115 pueblos indígenas que se concentran mayoritariamente en los departamentos de La Guajira, Cauca, Nariño, Córdoba, Sucre y Chocó, asentados principalmente en centros poblados y áreas rurales dispersos (79%); solo el 21% de las personas indígenas habitan en cabeceras municipales (Colombia. DANE, 2019).

Para el caso de Nariño, departamento donde hay mayor asentamiento de los Pastos (155.098), hay en total 206.455 indígenas que pertenecen a 69 pueblos. El caso de Antioquia es más complejo, pues según el CNPV-2018, allí hay presencia de 37.628 indígenas pertenecientes a los pueblos Embera Dóbida, Embera Chamí, Embera Eyábida, Kuna Tule y Senú (Colombia. DANE, 2019). Sin embargo, estos datos no dan cuenta de la verdadera presencia de personas indígenas en el departamento ya que, por diferentes razones de movilidad, como el desplazamiento forzado o la búsqueda de oportunidades laborales y académicas, solo en Medellín hay presencia de 34 pueblos originarios, contando con un total de 6.118 indígenas (Barajas, 2022).

Estos números son muy relativos, debido a que la población indígena en la ciudad varía constantemente. “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” (Jiménez, 2015, p. 20).

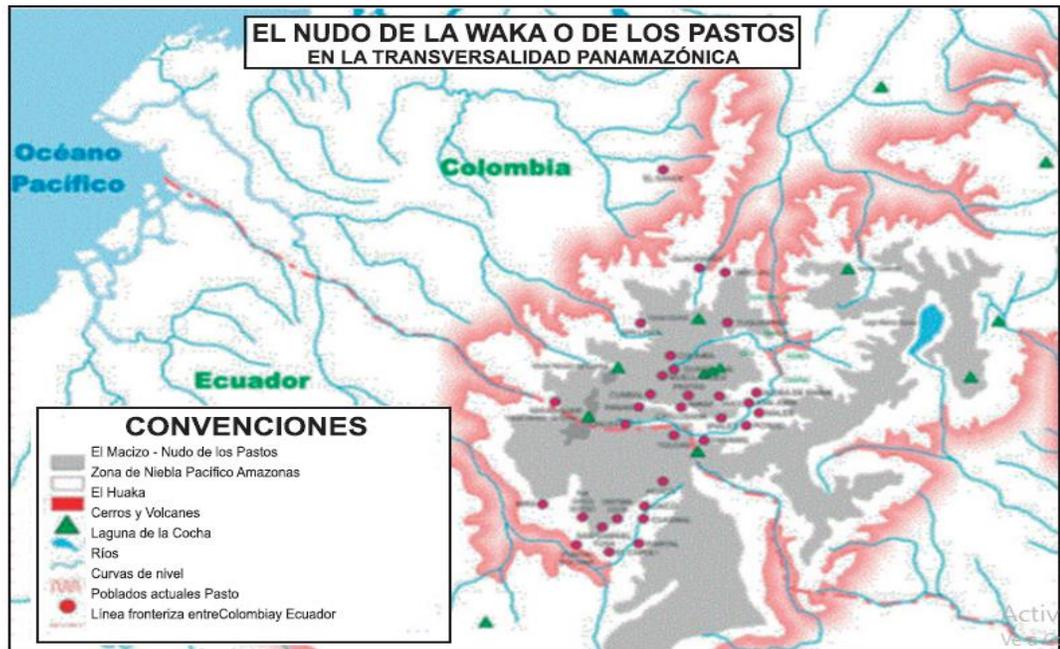
Además, hay quienes regresan a sus territorios de origen cada determinado tiempo, así como personas que por diferentes razones no se inscriben en los diferentes cabildos de la ciudad.

Vale la pena mencionar que en Medellín existen ocho Cabildos Indígenas: Chibcariwak (su creación en 1979 lo hace el más antiguo de la ciudad), Quillacingas Pastos, Embera, Inga Kamentzá, Nutabe, Wayuu, Kichwa y Senú; así como el Cabildo Indígena Universitario.

Son los pueblos Wayuu, Zenú, Nasa y Pastos los que poseen más población, aglutinando el 58,1% de la población indígena del país. Para el caso del pueblo Pasto, este posee una población censada de 163.873 habitantes (Colombia. DANE, 2019), ubicados mayoritariamente en lo que se conoce como el Nudo de la Waka o Nudo de los Pastos, entre Colombia y Ecuador.

El Gran Pueblo de los Pastos es un pueblo binacional que se encuentra a merced de la legislación de dos Estados que han tardado en reconocer la nacionalidad y la autonomía indígena (Campion, 2015). Además, el contacto entre comunidades Pastos ubicadas en Ecuador y Colombia, es una de las principales razones de movilidad, seguido de la compra de productos de la canasta familiar, por lo que la cedula especial o doble cedula es una de las necesidades inmediatas. En Ecuador se asientan en comunas distribuidas en la Provincia del Carchi, mientras que en Colombia se ubican en 24 resguardos ubicados en los departamentos de Nariño y Putumayo.

Además, debe tenerse en cuenta que hay Pastos, principalmente jóvenes, que se trasladan a las ciudades de Bogotá, Pasto, Cali y Medellín para formarse académicamente en universidades públicas, vinculándose a los diferentes Cabildos Universitarios.

Figura 1*Distribución del pueblo Pasto en el Nudo de la Waka*

Fuente: (Tarapues et al., 2012, citado en Campion, 2015).

El pueblo Pasto es diverso en sí mismo, pues es un Gran Pueblo Indígena del que hacen parte diferentes resguardos que son independientes de los demás, con sus problemáticas y alternativas de vida particulares. Aunque cada resguardo comparte la simbología, la historia, las prácticas culturales del pueblo Pasto, pueden manifestarse elementos identitarios diversos debido a las condiciones territoriales y a la presencia de múltiples dificultades sociales.

Por ejemplo, en algunos territorios hay presencia de actores armados ilegales, cultivos ilícitos, minería ilegal, ganadería extensiva, proyectos extractivos, lo que genera impactos en la existencia y el libre desenvolvimiento del pueblo Pasto, tanto en Ecuador como en Colombia. Para la supervivencia y la ancestralidad del pueblo Pasto, se hace urgente el reconocimiento de la autonomía ligado al respeto de los territorios, permitiendo el tránsito libre sin perturbar su espacialidad ancestral por ningún tipo de agente externo. Estas necesidades serán plasmadas en el *Plan Estratégico Binacional para el Fortalecimiento Cultural y Natural del Pueblo de Los Pastos* de 2005, que se enfoca en la recuperación de la cultura Pasto partiendo de la conservación del Nudo de la Waka (Carrión, 2015).

Para el caso del Resguardo Indígena de Colimba, ubicado en Guachucal, Nariño, lugar donde se realizó la salida de campo, se evidencia una amplia presencia de ganado bovino para la producción de leche, principal actividad económica de la comunidad. Esto es resultado de un cambio en la estructura productiva de los pueblos indígenas, quienes antaño poseían una estructura agrícola con diversidad de cultivos que se basaba en el espacio ancestral de la *chagra*, pasando ahora a una estructura pecuaria con la producción de leche, encontrando en esta actividad una seguridad financiera.

Por esto, la especie bovina es considerada por las familias indígenas como principal fuente de ingresos, considerando otras especies (como los cuyes) para la generación de ingresos en menor escala, o para la seguridad alimentaria y como capital social. Los animales como capital natural (generación de abonos para cultivos, combustibles, fuerza de trabajo) son escasamente valorados, lo que permite afirmar que hay una especialización y tecnificación hacia la producción láctea (Aguirre & Téllez, 2009).

Si bien la producción de leche puede mitigar los niveles de pobreza y mejorar las condiciones de vida de los Pastos, esta actividad económica es una amenaza para su propia identidad cultural, la seguridad y la soberanía alimentaria, pues genera relaciones de dependencia con instituciones públicas y privadas para la obtención de insumos (semillas, maquinaria, abonos, químicos); la presencia de animales que necesitan grandes extensiones de tierra, atenta a la economía familiar, a la biodiversidad, la sostenibilidad ambiental y los territorios ancestrales.

Figura 2

Ganadería en el Sitio Sagrado las Tolas, Resguardo Indígena de Colimba



Por otro lado, la cosmogonía del pueblo Pasto está basada en la *Ley de Origen* o *Ley Natural*, con la que se interpreta el origen de los tiempos y se explica “la dimensión del *ser* de los Pastos en el universo” (Pantoja, 2021, p. 13). La *Ley de Origen* abarca una gran simbología que da cuenta de los sentidos dados a la vida terrenal y espiritual, representada por las *perdices poderosas* y el mito del *Chispas* y *el Guangas*:

Las *perdices poderosas* fueron dos indias poderosas, con características de brujas, que a su vez eran pájaros. La una era negra, y la otra blanca. Cuando se encontraron buscaron el centro del espacio y el tiempo para crear o recrear el mundo, el territorio; para decidir sobre el espacio y el tiempo. Las perdices se confrontaron a partir de la danza; ese encuentro de danza y energía fue resultado del nacimiento y la organización del territorio de los Pastos; fue la configuración de dónde queda el adentro, el afuera, el arriba, el abajo, lo alto, lo bajo; esta vida y la vida antes y después de la vida.

El Chispas y *El Guangas* fueron dos brujos poderosos que llegaron a los Andes; el primero llegó por el camino de Guamués, el río Guamués y el segundo por el camino de Barbacoas, río Telembí. Al encontrarse se metieron en un canasto y se transformaron en tigres. Su enfrentamiento fue al sonido de un tambor, y la energía de la música transformó el mundo, el universo, el orden del cosmos, del tiempo y del espacio, el ordenamiento territorial de los Pastos. (Pantoja, 2021, p. 13)

Figura 3

Las “*perdices poderosas*”



Fuente: (Charfuelán et al., 2021)

La cosmogonía Pasto se evidencia también en cuatro festividades cósmicas que se celebran en varios países andinos, en diferentes épocas del año. Hacen alusión al *Dios Sol* y la *Diosa Luna*, y su relación con la *Pachamama*; son maneras de interpretar los ciclos para la siembra y la cosecha, así como las diferentes etapas de la vida masculina y femenina.

Tabla 2
Festividades cósmicas

Fiesta Cósmica	Significado	Ciclo	Día
Koya Raymi	Fiesta de la Diosa Luna	Siembra	21 de septiembre
Kapak Raymi	Fiesta Grande o Fiesta de la niñez	Nacimiento de la semilla	21 de diciembre
Pawkar Raymi	Fiesta de la juventud	Florecimiento de la semilla	21 de marzo
Inti Raymi	Fiesta del Dios Sol	Cosecha	21 de junio

Fuente: elaboración propia a partir de Pantoja (2021).

Igualmente, los Pastos actualmente llevan a cabo intentos por recuperar la lengua materna, pues esta solo se evidencia en algunos aspectos, como los apellidos, los lugares, las plantas, las fiestas cósmicas, y expresiones cotidianas. El dialecto con el que apenas si es posible mantener una conversación completa, es una derivación del quechua. Se cree que este “llegó a través de la invasión incásica (yanaconas y mitimaes) y a través de la colonización española, que para fines de la cristianización lo impuso ante la complejidad de entender los diversos idiomas y dialectos” (Pantoja, 2021, p. 12).

Además de la pérdida de la lengua materna a causa de las múltiples violencias, los Pastos han sido afectados por el despojo de tierras, experimentando condiciones de pobreza y miseria. Esta situación se remonta a la administración de los encomenderos en la sociedad colonial entre los siglos XVI y XIX, los cuales serían ascendentes de los terratenientes blancos y mestizos de la época republicana, quienes continúan con la usurpación de los resguardos titulados (Charfuelán et al., 2021).

El único destino de hombres y mujeres era servir como peones, capataces o en el servicio doméstico a los hacendados que se apropiaron ilegítimamente de las tierras de sus antepasados. Otros, expulsados por el hambre y la desesperanza, migraron y se emplearon como mano de obra mal remunerada y constantemente humillada por su origen indígena. (Charfuelán et al., 2021, p. 13)

Por esta razón, el pueblo Pasto inició procesos de recuperación territorial en la década de los setenta, inspirado por la lucha indígena iniciada en el Cauca, al igual que por las luchas de Manuel Quintín Lame, La Gaitana y Juan Tama.

Las luchas por la recuperación de la tierra consistieron en que las comunidades, lideradas por los cabildos, trabajaban (rozaban o sembraban) de manera comunal los terrenos usurpados por los hacendados; de esa forma reclamaban su derecho de posesión sobre la tierra. Las comunidades basaron sus reclamos en títulos de resguardos coloniales, que siglos atrás la Corona les había otorgado, o en la memoria de los linderos de los mismos, que sus mayores aún conservaban. (Charfuelán et al., 2021, p. 14)

Los procesos de recuperación fueron obstaculizados por los grandes hacendados, quienes objetaron estas acciones por medio de la financiación para el asesinato de los líderes indígenas. Es el caso de la muerte del líder del Resguardo Indígena de Colimba, Libardo Ramiro Muñoz, asesinado por sicarios el 8 de abril de 1990, generándole cinco disparos en el cuerpo. Estos asesinatos se reproducirían sistemáticamente a lo largo de los años, cobrando la vida de diferentes líderes, gobernadores y cabildantes.

Figura 4

Lugar donde reposa el cuerpo del líder Libardo, Resguardo Indígena de Colimba



Los procesos de recuperación territorial, así como los quebrantamientos a la vida humana, hacen parte de la memoria oral de los Pastos, son motivo de resistencia para continuar con el fortalecimiento de la dignidad indígena. Los líderes que fueron vilmente desvinculados del mundo terrenal por los grandes hacendados, mantienen su presencia en los corazones de las comunidades, siendo ejemplos de vida para reproducir la identidad cultural Pasto. Muestra de ello es el colegio del Resguardo de Colimba, donde se transmite a la niñez y juventud indígena el legado del *taita* Libardo, así como los diversos saberes ancestrales.

Figura 5

Institución Educativa Agropecuaria Indígena Libardo Ramiro Muñoz



5 Marco teórico y conceptual

5.1 Surgimiento de la modernidad y del racismo

El presente trabajo de investigación se basa en los aportes de autores latinoamericanos adscritos a la red modernidad/colonialidad, que tienen un enfoque teórico-práctico decolonial e intercultural, los cuales parten de la crítica a la *modernidad* eurocéntrica para ubicar en la historia el papel de América Latina en la configuración del sistema-mundo capitalista.

Grosfoguel (2013) agrupa cuatro procesos históricos -cuatro genocidios/epistemicidios- del largo siglo XVI⁷ perpetrados por la monarquía española cristiana y el continente europeo, como determinantes en la configuración del sistema-mundo capitalista: la conquista de Al-Andalus, la conquista del continente americano, la diáspora africana con su proceso de esclavización en América y el genocidio/epistemicidio de las mujeres indo-europeas quemadas en la hoguera de la cristiandad al considerarlas como brujas (p. 35). Cada uno de estos genocidios/epistemicidios, y mirándolos no de manera aislada sino más bien en un proceso de imbricación, configuraron nuevas “estructuras de poder y epistémicas raciales/patriarcales a escala mundial imbricadas con los procesos de acumulación global capitalista” (p. 51).

La conquista de Al-Andalus a finales del siglo XV se realizó bajo el discurso de la *pureza de sangre*, que tuvo como consecuencia el genocidio físico y cultural de la población musulmana y judía del sultanato de Granada en la Península Ibérica. Los judíos y musulmanes fueron asesinados, otros expulsados, y los sobrevivientes que permanecieron en el territorio fueron obligados a convertirse al cristianismo, destruyendo de esta manera la memoria y la espiritualidad de ambos pueblos. Todo esto fue complementado con el epistemicidio, el exterminio del conocimiento, por medio de la quema de bibliotecas y cerca de un millón de libros (Grosfoguel, 2013).

Es importante resaltar que “el discurso de la «pureza de sangre» no ponía en duda la humanidad de las víctimas [...]. Para la monarquía cristiana de Castilla, musulmanes y judíos eran humanos con el «Dios equivocado» o la «religión errada»” (Grosfoguel, 2013, p. 40). La pureza de sangre cuestiona la identidad religiosa y la teología, mas no la humanidad de los pueblos, por

⁷ El largo siglo XVI abarca el periodo entre 1450 y 1650, periodo de formación del nuevo sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2013).

lo que dicho discurso no es plenamente racista, lo cual será completamente diferente tras la conquista del continente americano (Grosfoguel, 2013).

En este punto es importante aclarar que antes de la conquista de América, en el mundo imperaba la concepción cristiana que clasifica a la sociedad a partir de la religión, pero con la aparición de América en el imaginario europeo católico, se reordena la clasificación social partiendo ya no de la religión sino de la idea de las diferencias raciales. La idea de la *raza* nace entonces con la modernidad, pero específicamente con el contacto entre europeos y los pueblos originarios de América, la cual será articuladora de las formas de dominación colonial del nuevo sistema-mundo capitalista. Del mismo modo, *indio* fue la primera identidad moderna, que homogeneizó la heterogeneidad de identidades existentes en el continente americano antes de la llegada de los europeos⁸ (Grosfoguel, 2013).

Después de la conquista de Al-Andalus en la Península Ibérica, la monarquía cristiana castellana autoriza el viaje de ultramar para conquistar otros dominios, tarea encomendada a Cristóbal Colón. El 12 de octubre de 1492 Colón llegó a lo que él creía eran las “Indias Occidentales”, caracterizando a sus pobladores como

gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y yo creí y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían. (Colón, s.f., citado en Grosfoguel, 2013, p. 44)

Esta declaración será la piedra angular del nuevo imaginario y jerarquización racial de la historia colonial, ya que la idea de “gentes sin secta”-personas sin religión- trastocó el imaginario cristiano según el cual toda la humanidad tiene religión, aunque fuera diferente a la cristiana (Grosfoguel, 2013). “Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, a ser expulsado del reino de lo humano” (p. 44). A diferencia de lo ocurrido con los judíos y musulmanes, la humanidad de la población indígena es puesta en tela de

⁸ Antes del nombramiento occidental de lo hoy conocido como América Latina, ya existían varias denominaciones en las diferentes regiones: Tawantinsuyo para la región andina, Anáhuac para el valle de México y Abya-Yala para la actual Panamá (Mignolo, 2007b).

juicio, por lo que se les reconoció como seres “ontológicamente limitados” (p. 44), lo cual da un salto cualitativo para la posterior clasificación social a partir de la raza.

De esta manera “el «racismo religioso» («gente con religión» frente a «gente sin religión» o «gente con alma» contra «gente sin alma») fue el primer indicador de racismo en el sistema-mundo moderno” (Grosfoguel, 2013, p. 45), dando inicio a una serie de debates racistas que tendrían lugar en las décadas posteriores a 1492 sobre la necesidad o no de evangelizar y civilizar a los indios de América según su humanidad, bajo las siguientes premisas: “1) si no se tiene religión, no se tiene Dios; 2) si no se tiene Dios, no se tiene alma; y 3) si no se tiene alma, no se es humano, sino más cercano a un animal” (Grosfoguel, 2013, p. 45).

Sin embargo, la Iglesia y el Estado español no esperarían la resolución de los múltiples debates, sino que inician con el proceso de colonización y dominación del continente, utilizando los mismos métodos de conquista ejercidos en Al-Andalus, por lo que “el racismo estatal no es un fenómeno posterior al siglo XVIII, sino un fenómeno que surgió desde la conquista del continente americano en el siglo XVI” (Grosfoguel, 2013, p. 45).

El debate de Valladolid de la Escuela de Salamanca de 1552 sintetizó los debates racistas sobre la humanidad o no de los indios en la siguiente dicotomía: “si los «indios» no tenían alma, entonces a los ojos de Dios se justifica esclavizarlos [...], pero si tenían alma, entonces a los ojos de Dios era pecado esclavizarlos, asesinarlos o maltratarlos”, por lo que era mejor cristianizarlos con métodos pacíficos (Grosfoguel, 2013, p. 46).

Dos teólogos que denotan estas posturas son Fray Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. El primero defendía la esclavización de los indios bajo el argumento de que estos carecían del sentido de la propiedad privada y del mercado, lo que significa que se encuentran por debajo de la línea de lo humano. El segundo afirmaba que era necesario “cristianizar” a los indios ya que eran humanos pero en estado de barbarie; esclavizarlos era pecado a los ojos de Dios. Finalmente la monarquía española reconoció que los indios son barbaros con alma precisos de cristianizar (Grosfoguel, 2013).

Estos dos personajes representan los cimientos de dos componentes del imaginario imperial occidental utilizado en los próximos cuatro siglos de dominación mundial, “los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas” (Grosfoguel, 2013, p. 47). La consideración de Sepúlveda sobre “gente sin alma” cambió a un discurso racista biológico utilizado por las ciencias naturales cuestionando la genética humana, “gente sin genes”; la idea de Las Casas de “bárbaros

a cristianizar” mutó con las ciencias sociales y la filosofía a un “discurso racista cultural antropológico sobre «primitivos a civilizar»” (p. 47).

Los discursos racistas del siglo XVI serán fortalecidos por la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII. En el año 1774 se publica el ensayo del filósofo alemán Immanuel Kant respondiendo a la pregunta ¿qué es la Ilustración? En él considera que Ilustración es “la salida del hombre de la minoría de edad”; esta última es “la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro” (Kant, 1996, citado en Castro-Gómez, 2005, p. 21). Esto corresponde al principio universal de la razón como criterio de validez para el entendimiento humano, como camino de las sociedades hacia el ineludible progreso, así como para la explicación de las leyes naturales del mundo.

Kant considera que los pueblos que se resistan al camino del progreso son “autoculpables y merecedores de su propia miseria” (Castro-Gómez, 2005, p. 21), debido a que hay condiciones históricas para que la humanidad se acerque a finales del siglo XVIII a la salida de la inmadurez, del estado de barbarie e inhumano. La hipótesis de Castro-Gómez (2005) es que “el escenario de la Ilustración fue la lucha imperial por el control de los territorios claves para la expansión del naciente capitalismo y de la población que habitaba esos territorios” (p. 22).

Para Hegel, “Europa es absolutamente el fin de la historia universal” (1946, citado en Dussel, 2008, p. 15), lo que quiere decir que Europa es la fuente del progreso, de la Ilustración, de la que deberán basarse los otros pueblos para salir de su estado inmaduro. La historia se mueve entonces desde el Este hacia el Oeste, eliminando de la Historia Mundial a América Latina y África, teniendo además la idea de la razón como guía hacia la inevitable “falacia desarrollista” (Dussel, 2008, p. 15).

Hegel (1946, citado en Dussel, 2008) caracteriza a América y África como inferiores respecto de Europa en los siguientes enunciados: “América no ha terminado aún su formación [...]. América es, por consiguiente, la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica” (p. 17); “África es en general una tierra cerrada [...]. Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley” (p. 18).

En síntesis, los pensamientos de Hegel y Kant son muestra de la ideología imperante en el siglo XVIII según la cual es posible clasificar a la humanidad entre superiores e inferiores a partir de la racialización de las sociedades, al igual que Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda

son los representantes de los discursos racistas del siglo XVI. Retomando el debate de Valladolid, se puede referenciar parte del pensamiento de Ginés de Sepúlveda en lo siguiente:

La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista]⁹ es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades *magnas commoditates*, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos. (Sepúlveda, 1987, citado en Dussel, 2008, p. 65)

Esto da entender que la dominación colonial beneficia a todos los pueblos en cuestión, a dominadores y dominados, caracterizados los primeros como superiores y los segundos como bárbaros, inferiores, atrasados. Por tanto, la modernidad es emancipación de los pueblos dominados no europeos. “En esto consiste el «mito de la Modernidad», en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (Dussel, 2008, p. 65).

En esa medida, la violencia ejercida hacia el Otro es necesaria para el progreso humano, como método imprescindible de la modernización. En estos términos la conquista de América por parte de Europa fue la oportunidad para los indios de salir de su estado bárbaro e inmaduro, brindándoles tecnologías, políticas y economías más avanzadas, pero simultáneamente se oculta la sistemática violencia ejercida hacia ellos.

El “mito de la Modernidad” es resumido por Dussel (2008, pp. 67-68) de la siguiente manera: 1. Europa es superior a las otras culturas. 2. Para los pueblos no europeos es un beneficio salir de la barbarie con ayuda del proceso civilizador, es una emancipación que concibe a Europa como guía absoluto. 3. La dominación de Europa sobre otros territorios es una violencia justificada. El sufrimiento de los pueblos es el costo por ser responsables de su inmadurez, el beneficio es el camino hacia la modernización. 4. El conquistador europeo es inocente frente a la violencia que él mismo ejerce. 5. Las víctimas son culpables de su conquista y la violencia contra

⁹ Los corchetes son de Dussel.

ellas, porque tenían las condiciones históricas de salir de su “minoría de edad” por cuenta propia sin la ayuda de una fuerza externa.

5.2 La raza como imaginario de dominación colonial

Para que el largo proceso de modernización impulsado por Europa fuera posible, fue necesario implementar en todas las sociedades del mundo los discursos legitimantes de dominación, es decir, presentar a la modernidad como salvación de la humanidad, pero clasificando a las sociedades según la idea de la *raza*. Para Quijano (2014), “en América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (p. 779).

Desde 1492, españoles y portugueses se asumieron a sí mismos como aquellos cuyas características biológicas les permitía ser los protagonistas naturales de la nueva dominación de América, clasificando a esta como inferior respecto de Europa. Con la conquista del continente americano surgieron nuevas identidades sociales como indios, mestizos, negros; lo mismo que términos como españoles, portugueses o europeo, ya no significarían lugares geográficos de procedencia sino que tendrían connotaciones raciales (Quijano, 2014).

Esto permitió que las sociedades fueran clasificadas a partir de la idea de la raza e identidad racial, estableciendo relaciones sociales de dominación colonial. Con la esclavización de los africanos en América, el discurso del racismo religioso anteriormente enunciado “fue complementado o lentamente sustituido por el racismo de color” (Grosfoguel, 2013, p. 48); los conquistadores atribuyeron como principal característica racial el color de la piel. Sobre esto, vemos cómo las personas negras, que se convirtieron en la principal fuerza de explotación económica tras la creación de las Leyes Nuevas¹⁰, sirvieron de base para que los dominadores se reconocieran a sí mismos como seres “blancos” (Quijano, 2014).

La raza entonces es una construcción mental cuyo origen es de carácter colonial, y “se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2014, p. 780). La

¹⁰ Supuestamente las Leyes Nuevas de 1542, que luego serán recopiladas en las Leyes de Indias, restringían la explotación de los indígenas y limitaban el régimen de encomiendas, prohibiendo con esto la esclavización de ellos (Bagú, 1949).

nueva estructura de poder abarca un patrón de control del trabajo en todo el mundo en el que la *división racial del trabajo* es uno de sus elementos: “los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes” (Quijano, 2014, p. 782).

Con todo esto, “el hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores” (Quijano, 2014, p. 784). Los blancos asumieron por sí mismos que eran los únicos, por su condición natural de raza superior, que tenían derecho a adquirir un trabajo pagado; en tanto que los dominados, por su condición racial de inferioridad, eran limitados a trabajar gratuitamente para sus dominadores (Quijano, 2014).

A raíz de la expansión de la dominación colonial europea, a nivel mundial se impuso la misma lógica racial de distribución del trabajo, en asocio con la clasificación social racista. Cada raza era agrupada en determinada realización del trabajo, siendo los blancos/europeos los que ocuparían los mejores puestos (Quijano, 2014). De igual modo, “el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada” (p. 782). Lo que significa que, por ejemplo, quienes eran los dominantes de la forma esclavizada del trabajo, podían al mismo tiempo ser los dominantes de las personas esclavas (negros e indios).

Por su parte, Mignolo (2007b) considera que la raza corresponde a la categorización de individuos según su nivel de similitud con un modelo ideal de humanidad. El término raza sería similar al de “etnia”, ya que raza alude al genotipo o el color de la piel, mientras que etnia abarca la lengua, la memoria y las costumbres como elementos de una cultura en común. Sin embargo, la raza remplazó a la “etnia” haciendo hincapié en el color de la piel, omitiendo las otras características culturales, convirtiéndose de este modo la raza en *racismo*.

El «racismo» surge cuando los miembros de cierta «raza» o «etnia» tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo. El «racismo» ha sido una matriz clasificatoria que no solo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo y Tercer Mundo, el Eje del Mal, etc.). (Mignolo, 2007b, p. 42)

De este modo, el racismo es un discurso hegemónico que se manifiesta en diferentes ámbitos como el conocimiento, la lengua, las instituciones, las religiones, los países, los continentes, la cultura, etc., por lo que no solo se aplica a las personas. Además, la categorización racial no se limita al momento de nombrar al otro como “negro” o “indio” y por tanto “inferior”, sino que implica la identificación del otro como diferente y alejado del “Yo ideal” (según la concepción cristiana colonial) y por este motivo es inferior (Mignolo, 2007b).

Por otro lado, Castro-Gómez (2005) alude al concepto de raza abarcado por Kant, el cual “no tiene correspondencia alguna en la naturaleza, sino que es fruto de una *operación formal del entendimiento*, es decir, de una observación realizada desde el punto cero¹¹” (p. 40). Esto permite afirmar que la raza es una invención mental, al tiempo que busca evidenciar las diferencias entre los grupos de una misma especie, con una genética hereditaria específica según el color de la piel.

En 1775, Kant consideró que eran cuatro las razas en que se clasificaba la humanidad: la blanca, la negra, los hunos y la hindú; de las cuales se desprendía toda la mestización de los pueblos. Una década después introduce a los indios americanos como raza caracterizada por su piel rojiza, ya que antes eran considerados como variantes de la raza de los hunos, específicamente de los mongoles (Castro-Gómez, 2005).

La raza en Kant alude así al color de la piel y la geografía, definiendo finalmente cuatro razas que diferencian a los grupos humanos según su ubicación espacial: Europa es el lugar de los blancos, Asia el de los amarillos, África el de los negros y América el de los rojos. Pero, y lo más importante, la raza no se reduce a estas características, sino que principalmente las cuatro razas “corresponden a *diferencias en cuanto al carácter moral de los pueblos*, es decir, a diferencias internas marcadas por la capacidad que tienen esos grupos o individuos para superar el determinismo de la naturaleza” (Castro-Gómez, 2005, p. 41). Esto significa que el color de la piel es un indicador para juzgar la capacidad o incapacidad que tienen los pueblos para perfeccionar su “naturaleza moral”.

Sin embargo, algunas razas con conductas violentas (bárbaros) carecen de la capacidad de desplegar la autoconciencia capaz de accionar racionalmente, en tanto otras razas más civilizadas cuentan con las condiciones de guiarse a sí mismas para el crecimiento moral con el uso de la

¹¹ El *punto cero* corresponde con la no localización del sujeto que observa, suprimiendo toda subjetividad terrenal. De esta forma el “Yo” que observa es equivalente a la visión de Dios (Castro-Gómez, 2005).

ciencia y las artes (Castro-Gómez, 2005). En este caso, la raza blanca europea es considerada como perfección de la humanidad, mientras que

Los africanos, los asiáticos y los americanos son *razas moralmente inmaduras* porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. (Castro-Gómez, 2005, p. 41)

En otro orden de ideas, Frantz Fanon (2009) centra su teoría del racismo en la población negra, declarando con vehemencia que “el negro no es un hombre” (p. 42). Del mismo modo que Ginés de Sepúlveda se refiere al “indio” como no humano (Grosfoguel, 2013), Fanon (2009) ubica por debajo de la línea de lo humano a los negros -“los condenados de la tierra”-, es decir, los sitúa en la *zona del no-ser*, aclarando que lo hace no desde las perspectiva de la modernidad sino más bien desde la descolonización. En Europa y sus colonias se reproducen los prejuicios del racismo antinegro que juzga a los negros como seres problemáticos, malvados, pecadores, sucios moral y físicamente, feos, brutos (Grosfoguel, 2009), quienes desean escapar de la zona de no existencia implantada por una estructura que niega su humanidad (Gordon, 2009).

Fanon propone la perspectiva *ontogénica* y la *filogénica* para comprender la relación entre individuo y estructura. La ontogénica hace alusión al organismo individual y la filogénica a la especie. Pero estas dos perspectivas suelen omitir una tercera, la sociogenia, que abarca el mundo social en todas sus dimensiones, es decir, la historia, la economía, la cultura, etc. (Gordon, 2009). Para Fanon (2009), “el hombre es eso por lo que la sociedad llega a ser” (p. 45), por tanto, la alienación de los negros tiene que ver con la sociogenia en la medida en que esta insinúa la *epidermización* en los diferentes ámbitos sociales, entendida esta última “como la incrustación psíquico corporal de procesos y estructuras sociales de poder” (Grosfoguel, 2009, p. 263).

Dicho esto, Fanon considera que para comprender la posición social de los negros es necesario abarcar todo el conjunto de la dominación y explotación, lo que implica analizar el nivel estructural, así como el subjetivo. Si los blancos explotan a los negros, esto no tiene que ver solo con motivaciones psicológicas, sino principalmente porque existen estructuras sociales racistas (Grosfoguel, 2009).

Los negros quieren hacer valer su pensamiento, quieren demostrar que una civilización negra también existe, pero estos intentos son dirigidos hacia los blancos como referentes de aprobación y reconocimiento, y es por esta razón que los negros se sitúan inconscientemente en una posición de inferioridad con relación a los blancos (Fanon, 2009). Sin embargo, vale la pena aclarar que “es el racista quien crea a su inferior” (Grosfoguel, 2009, p. 266), por lo que dicha inferioridad no es causa culpable de los negros sino que es el “resultado de una relación histórica de dominación y explotación capitalista-colonial” (p. 265).

“El negro puede «realmente» «elegir» vivir de otro modo como una forma de ser social que no sea ni negra, ni perteneciente a ninguna formación racial” (Gordon, 2009, p. 221), es decir, es decisión de los negros consolidarse como seres humanos, pero en el camino se darán cuenta que esto implica vivir como blancos porque la raza blanca es la forma natural de humanidad, motivo por el cual el proyecto de vida de los negros es el hecho de “blanquearse”.

Algo que figura como herramienta utilizada por los negros para el proceso de blanqueamiento es el uso de la lengua de la nación civilizadora, específicamente la lengua francesa para el caso de los negros antillanos de los que hace parte Fanon¹². La lengua es proyección de una concepción del mundo y de una cultura, al igual que es posibilidad de existir dentro de una colectividad. Los negros entonces se hacen más blancos en la medida en que rechazan su propia cultura y asumen como propios los valores culturales de los blancos, lo cual es detonante para que el complejo de inferioridad psico racial sea posible (Fanon, 2009). Este complejo de inferioridad es resultado de dos procesos, uno económico y otro correspondiente a la epidermización, es decir, la “internalización de [la] inferioridad en las estructuras psíquico corporales de los sujetos” (Grosfoguel, 2009, p. 263).

Cuando un negro antillano pisa tierras francesas, ciudad colonizadora de Martinica y lugar de origen de Fanon, su fenotipo evoluciona a medida que adopta la vida de la metrópoli, por lo que el mismo cuerpo es reflejo de esta mutación al

Llevar vestimenta europea o el pelo a la última moda, adoptar los objetos que emplea el europeo, sus marcas exteriores de civilización [...], usar frases ampulosas al hablar o

¹² Fanon (2009) resalta que sus conclusiones aplican para las Antillas francesas, sin embargo, considera que los comportamientos de los negros pueden evidenciarse en las otras razas colonizadas, lo que se traduce en la posibilidad de extrapolar su trabajo teórico hacia los pueblos indígenas de Colombia para clarificar su respectiva posición de subordinación racista.

escribir una lengua europea, todo eso se hace para intentar alcanzar un sentimiento de igualdad con el europeo y su modo de existencia. (Westermann, s.f., citado en Fanon, 2009, p. 54)

Simultáneamente, los blancos adquieren una forma de expresión racial hacia los negros en tanto se dirigen a ellos concibiéndolos como seres con poca capacidad de comprensión y expresión oral, utilizando un lenguaje “infantil” para que los negros se sientan cómodos y confiados. Esto es debido a que los negros “no tiene[n] cultura, ni civilización, ni ese «largo pasado histórico»” (Fanon, 2009, p. 59). Con esto, los negros colonizados son representantes de la etapa primitiva, premoderna, del “sistema social de discriminación racial” (Grosfoguel, 2009, p. 267) impuesto por los blancos.

En conclusión, el racismo en Fanon es “una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano” (Grosfoguel, 2012, p. 93), reproducida políticamente como estructura de dominación por el sistema-mundo moderno colonial. Las personas ubicadas por encima de la línea de lo humano *-zona del ser-* son reconocidas socialmente como seres humanos con derechos, mientras que los que están por debajo de la línea *-zona del no-ser-* son negados en su humanidad.

Fanon permite evidenciar que el racismo no es meramente un prejuicio sobre el color de la piel hacia el otro, sino que la jerarquización entre superiores e inferiores puede establecerse por medio de diversas formas de racialización (étnicas, religiosas, epistémicas, culturales, de color o económicas) las cuales varían en cada región del mundo (Grosfoguel, 2012). Así, una cultura puede ser racialmente inferior a otra según la religión, aunque las dos culturas tengan el mismo color de piel.

La zona del no-ser y la zona del ser no son espacios geográficos sino posiciones heterogéneas inmersas en las “relaciones raciales de poder” (Grosfoguel, 2012, p. 95) global entre centros y periferias, que también se evidencian a nivel local y nacional. En ambas zonas se ejercen diversas opresiones como resultado del mundo imperial capitalista, pero la experiencia de dominación es diferente en los sujetos ubicados en la zona del no-ser frente a los sujetos de la zona del ser: los primeros sufren opresión racial, mientras que los últimos experimentan privilegio racial (Grosfoguel, 2012).

5.3 La matriz colonial del poder y el racismo epistémico del sistema-mundo capitalista

Lo abordado hasta aquí permite afirmar que el “descubrimiento” del continente americano es una *invención* del proyecto de expansión colonial europea iniciado a finales del siglo XV y los relatos legitimantes de dominación, es decir, la modernidad y su idea de clasificación racial de la humanidad (Mignolo, 2007b), pero estos relatos pasan por alto el trasfondo histórico de lo que realmente fue la conquista de América: un proceso de larga duración que implicó el exterminio de miles de originarios del continente y la usurpación de sus territorios, acompañado de un epistemicidio por medio de la quema de *códices* y *quipus*, fuentes del conocimiento acumulado proveniente de los pueblos indígenas (Grosfoguel, 2013).

Este proceso y sus nefastas consecuencias son posibles de analizar por medio de la perspectiva de la *colonialidad*, que parte de la *herida colonial*: “el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (Mignolo, 2007b, p. 17); la herida colonial puede ser física o psicológica, y es consecuencia del racismo.

Modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda que responden al proyecto de expansión europea, pero la colonialidad permite evidenciar lo omitido por los relatos oficiales de la modernidad, cuyos narradores son Europa en un principio y posteriormente Estados Unidos (Mignolo, 2007b). A este respecto, vale la pena traer a colación el pronunciamiento sin reservas de Colin Powell, Secretario de Estado del gobierno de George Bush:

América Latina es un gigantesco mercado para las empresas estadounidenses, un lugar que ofrece grandes oportunidades de inversión con fabulosas expectativas de rentabilidad, gracias al control político que viene ejerciendo sobre casi todos los gobiernos de la región, además de ser un territorio que alberga un repertorio casi infinito de recursos naturales de todo tipo. Más aun, América Latina por estar dentro del mismo continente que los Estados Unidos, es la región que ofrece el suministro de materias primas más cercano, previsible y seguro para este país. (2004, citado en Martín & Vega, 2016, p. 14)

La colonialidad consiste en “develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la

modernización y el bien común” (Mignolo, 2007b, p. 32). Colonialidad y colonialismo son conceptos relacionados pero con amplias diferencias. El colonialismo denota procesos históricos específicos de dominación imperial, como la etapa de conquista desde el siglo XV hasta las independencias republicanas del siglo XIX, o como el dominio imperial de Estados Unidos a partir del siglo XX (Mignolo, 2007b). Mientras que la colonialidad abarca una dimensión cognitiva (Castro-Gómez, 2005) perdurable en el tiempo, que existe incluso después de los procesos de descolonización.

El colonialismo es la expansión militar, económica, política, de las potencias imperiales a costa de la subordinación de los países conquistados -colonias- (Fanon, 2009); la colonialidad hace alusión a la “estructura lógica del dominio colonial” (Mignolo, 2007b, p. 33) que va más allá del hecho de que el poder sea instaurado por un país u otro. En última instancia, la colonialidad “pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanon denominó «los condenados de la tierra»” (Mignolo, 2007b, p. 34), de los que hacen parte no solo la diáspora afro sino también los pueblos originarios.

La dominación de América, la violación de la *Madre Tierra*, la exclusión de saberes y la apropiación de las mercancías creadas por las poblaciones racialmente subordinadas -indígenas, negros, mestizos- por parte de Europa, permitió a la raza blanca consolidar una superioridad económica y establecer su conexión con el resto del mundo para el comercio. Con esto, Europa controla el movimiento del capital comercial y el trabajo, concentrándolos y reproduciéndolos, ampliando así la hegemonía de la dominación racial ejercida por los blancos (Quijano, 2014). De esta manera, “una región históricamente nueva se constituía como una nueva id-entidad geocultural: Europa y más específicamente Europa Occidental”, región que sería la “sede central del control del mercado mundial” (Quijano, 2014, p. 783).

Con la conquista de América y la clasificación social a partir de la raza, se instaura en el mundo un nuevo patrón de poder reproducido por el sistema-mundo capitalista, sistema que agrupa todas las formaciones económico-sociales que le antecede, es decir, “la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario” (Quijano, 2014, p. 780), sintetizadas en la relación de capital-salario. Por lo que cada una de estas formas de relación del trabajo son componentes sociohistóricos completamente nuevos y son “partes subordinadas de una totalidad” (780), lo que significa que “su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder” (p. 781).

Dicho patrón de poder es nombrado por Quijano (2014) como *colonialidad del poder*, el cual “busca integrar las múltiples jerarquías de poder del capitalismo histórico como parte de un mismo proceso histórico-estructural heterogéneo. Al centro de la ‘colonialidad del poder’ está el patrón de poder colonial” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 18) que descansa en la jerarquización racial. El patrón de poder del sistema-mundo capitalista integró en el proceso de acumulación del capital formas de opresión racistas, sexistas, epistémicas, religiosas, espirituales, culturales, controlando el mercado mundial y los cuerpos de los sujetos a partir de la división internacional del trabajo racial.

Con la colonialidad del poder es posible evidenciar las continuidades históricas entre la etapa colonial y la etapa posindependentista, al igual que permite “señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una *dimensión epistémica*, es decir, cultural” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 19).

La colonialidad del poder implica el uso de la violencia para el sometimiento físico de los pueblos inferiorizados, la exclusión de sus saberes, la apropiación de los territorios que habitan para la explotación, así como el control de las instituciones políticas -la democracia, el aparato militar- y económicas -las finanzas, el régimen neoliberal-, por tanto, de la colonialidad del poder se desprenden la *colonialidad del ser*, la *colonialidad del saber* y la *colonialidad de la Madre Tierra*. Las cuatro se entrecruzan entre sí para imbricarse en la *matriz colonial del poder* (Mignolo, 2007b) y perpetuar un proyecto de guerra-muerte hacia los pueblos colonizados (Walsh, 2016).

El ejercicio de la historia ha sido realizado por el pensamiento europeo, el cual se presenta como universal y suficiente para la explicación del desenvolvimiento de toda la humanidad. Según esta concepción, la historia se representa a través de la escritura alfabética y las lenguas imperiales (castellano, portugués, francés, italiano, inglés, alemán), por lo que se entiende que los pueblos que no cuentan con esta forma específica de expresión oral y escrita carecen y son excluidos de la historia (Mignolo, 2007b).

Con esto, los diversos pueblos no europeos, entre ellos los indígenas de América, no son sujetos de pensamiento sino “objetos” de estudio. La colonialidad del ser consiste en esta eliminación de la historia de los relatos y las experiencias subjetivas de determinados pueblos -los indios, los negros, las mujeres-, considerándoles sujetos ahistóricos, irracionales, inhumanos

(Mignolo, 2007b), limitados a la explotación de su mano de obra, excluidos así de la zona del ser. La colonialidad del ser se instala entonces en el cuerpo, la subjetividad, en el sexo y en el género.

A la par que se esclaviza los cuerpos de los “inhumanos” en el proceso de trabajo racial, la naturaleza *-Pachamama-* es convertida en fuente de riqueza para la elaboración de mercancías, generando una creciente ola de destrucción de bosques, ríos, montañas, y animales con el fin de acumular capital. Esta forma de operar destructiva es propia de la Colonialidad de la *Madre Tierra*, que desintegra las relaciones espirituales entre los seres humanos y la *Pachamama*; “hoy la colonialidad de la naturaleza representa la conjunción de la colonialidad del poder, saber y ser; es la colonialidad de la existencia-vida” (Walsh, 2016, p. 6).

El pensamiento europeo, es decir, el *eurocentrismo*, se proyecta en el sistema-mundo moderno colonial como la única perspectiva de conocimiento válida, clasificando racialmente como inferior los conocimientos externos a Europa. A partir de esto se inicia el dualismo conceptual para denominar a Europa y el resto del mundo entorno a sus antagónicas relaciones culturales, económicas y sociales: civilización-atraso, racional-irracional, Occidente-Oriente, moderno-tradicional, desarrollo-subdesarrollo, centro-periferia, etc. (Quijano, 2014).

Con el eurocentrismo es posible hablar de la colonialidad del saber: los pueblos colonizados fueron obligados a rechazar su concepción del mundo para adoptar como propio el imaginario epistemológico moderno de los imperios colonizadores en pro del proyecto civilizatorio, lo que da cuenta de una *violencia epistémica* (Castro-Gómez, 2005) y del *racismo epistémico* (Grosfoguel, 2013).

Cuando hablamos de la generación de conocimiento, la tradición nos retoma al método científico, base del pensamiento moderno. Su fundador, René Descartes, plantea la conocida premisa del “yo pienso, luego existo” que desafió la concepción cristiana del mundo. En esta filosofía, no es Dios el fundamento para la comprensión del mundo, sino un “Yo” universal y objetivo, en la medida en que la mente es una sustancia desligada del cuerpo concreto, lo que hace que ella no esté condicionada terrenalmente (Grosfoguel, 2013).

Descartes instaure un “Yo” universal productor de conocimiento como equivalente al producido por el “ojo de Dios”: “la universalidad equivale aquí a la universalidad del Dios cristiano en el sentido de que no está determinada por particularidad alguna y está más allá de cualquier condicionamiento o existencia particular en el mundo” (Grosfoguel, 2013. p. 36). El método cognoscente de esta filosofía es el solipsismo, “un monólogo interno del sujeto consigo mismo”

(p. 37) que rechaza toda relación social en la creación de pensamiento, bajo el supuesto de que el conocimiento superior no debe estar contaminado por ámbitos terrestres, espaciotemporales o corporales, constituyéndose así en un conocimiento *asituado, asocial y monológico* (Grosfoguel, 2013).

El solipsismo busca eliminar todo conocimiento previo u opiniones comunes sobre la vida cotidiana para ubicarse en un punto de partida sólido que evite cometer errores en la creación de la ciencia, proceso nombrado por Castro-Gómez (2005, p. 25) como la *hybris del punto cero*. Esto significa que quien se ubique en el punto cero -“no lugar/no-localización” (Grosfoguel, 2013, p. 37)- es un observador imparcial, neutral y no-situado que tiene el poder de nombrar al mundo y establecer cuáles conocimientos son racionales y cuáles son falsos; el punto cero implica el control de la epistemología absoluta, pero también el control socioeconómico del mundo (Castro-Gómez, 2005).

“El «yo pienso, luego existo» de Descartes está precedido por 150 años de «yo conquisto, luego existo». El *ego conquiro* es la condición de posibilidad del *ego cogito*” (Grosfoguel, 2013, p. 38), por lo que el sujeto que observa la realidad es un *Ser imperial* que funda el conocimiento a partir de la expansión colonial europea iniciada en 1492, atribuyéndose el privilegio epistémico a costa de la inferioridad epistémica del Otro colonizado.

Se tiene entonces que el *ego cogito* (“yo pienso”) y el *ego conquiro* (“yo conquisto”) están mediados por el *ego extermino* (“yo extermino”) como posibilidad histórica y estructural, cuya lógica operativa se evidencia en los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI anteriormente referenciados (Grosfoguel, 2013).

La filosofía inaugurada por Descartes y luego complementada por Hegel, Kant, Locke y Hobbes, puede considerarse como racismo epistémico en tanto ha funcionado como criterio de validez universal para la ciencia y el conocimiento por casi cuatro siglos en la Universidad Occidentalizada, universidad de la que hace parte el contexto latinoamericano y que ha sido ajena a la participación de los pueblos originarios en proyectos científicos.

“Hoy la Uni-versidad funciona como empresa científica, profesionalizante y deshumanizante con complicidad directa con el poder del capital” (Walsh, 2016, p. 14); todo lo que no sea analizado bajo la “tradicción de pensamiento masculino occidental” (Grosfoguel, 2013, p. 38) inaugurado por Descartes, es rechazado, invalidado, parcializado, en síntesis, considerado como conocimiento inferior.

Es así como el racismo epistémico tiene sustento en el pensamiento hegemónico moderno/europeo/racista/sexista el cual elimina las otras formas de acercarse al conocimiento, presentándose el eurocentrismo como absoluto y suficiente para explicar las realidades sociohistóricas del resto del mundo y, específicamente, de los pueblos indígenas.

5.4 El camino de la interculturalidad y la decolonialidad para afrontar la matriz colonial del poder

A pesar de la histórica y sistemática violencia ejercida por la matriz colonial del poder con ayuda de las múltiples formas de racismo, cuyo promotor fue en un principio Europa, luego Estados Unidos con complicidad de los Estados latinoamericanos, en el mundo han emergido luchas y acciones que optan por la transformación radical de la lógica de exterminio a la vez que resignifican formas de vivir y pensar “Otras”. Es así como desde los procesos organizativos de base, es decir, desde los pueblos oprimidos, y no desde los ámbitos académicos, surgen la interculturalidad y la decolonialidad como horizontes ideológicos para el accionar político y el conocimiento indígena (Walsh, 2016).

La interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política. (Walsh, 2007, p. 47)

La interculturalidad tiene su soporte en la colonialidad del poder, pero al mismo tiempo busca desprenderse del legado colonial gracias principalmente al movimiento indígena ecuatoriano en 1990 al considerarla como “principio ideológico” (Walsh, 2007, p. 49) de su proyecto político para contrarrestar la hegemonía del conocimiento occidental y paralelamente buscar la transformación social, la afirmación de lo propio y lo históricamente negado. Posteriormente, con este principio los pueblos indígenas de Latinoamérica se han consolidado como sujetos sociales y políticos a nivel nacional e internacional, cuestionando la realidad sociopolítica del neocolonialismo y sus ideas de Estado-Nación, democracia y mercado (Walsh, 2007).

La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) asume la interculturalidad como el respeto hacia la diversidad de los pueblos y nacionalidades indígenas, proponiendo la articulación entre los pueblos para luchar contra el sistema-mundo capitalista, haciendo énfasis en el anticolonialismo, anticapitalismo y el antiimperialismo, por lo que la CONAIE es sujeto participe en la toma de decisiones políticas que acarrearán el devenir de las sociedades. Igualmente, la interculturalidad es el camino para la consolidación de Estados Plurinacionales que reconocen la participación de todos los sectores sociales en la búsqueda de la erradicación de las herencias coloniales como el racismo, la pobreza, el analfabetismo, y garantizar los derechos humanos (Walsh, 2007).

La interculturalidad es una ruptura epistémica entre el pasado de dominación colonial y el presente de los lugares de enunciación indígena, teniendo en cuenta que en las últimas décadas ha sido asumida por otros sectores sociales subalternos. La interculturalidad no escapa a las estructuras dominantes, es más, en ocasiones ha sido funcional al poder porque las instancias gubernamentales han cooptado el término para ejecutar políticas neoliberales bajo el discurso de la inclusión, el enfoque étnico y multicultural, pero lo que buscan más allá de este discurso funcional de poder, es la desterritorialización y el etnocidio (Walsh, 2016). A pesar de esto, los pueblos indígenas dialogan con las estructuras ideológicas dominantes, siendo esta la posibilidad de un conocimiento “otro” con impacto social (Walsh, 2007).

La interculturalidad busca la transformación de las condiciones estructurales y sociohistóricas por medio de un pensamiento subalterno y una política opuesta a la occidental; es una propuesta de sociedad, educación y gobierno alternativos que surge en el caminar de los propios pueblos. A diferencia del multiculturalismo funcional al poder que se limita al reconocimiento o la inclusión étnica dentro de los Estados nacionales, sin cuestionar la hegemonía dominante que promueve las inequidades e injusticias sociales, desconociendo la historia colonial de los pueblos e imponiendo una única identidad nacional (Walsh, 2007).

Por su parte, la perspectiva de pensamiento decolonial busca completar los procesos de descolonización de los siglos XIX y XX que se limitaron a la independencia jurídico-administrativa de las colonias, pero que siguieron reproduciendo relaciones raciales, sexistas, epistémicas y económicas de dominación, por lo que “la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 17) sobre otras maneras de vivir.

Es pensamiento que “se desprende y se abre, encubierto por la racionalidad moderna” (Mignolo, 2007a, p. 27), es decir, la decolonialidad es consecuencia pero a la vez contrapartida de la modernidad/colonialidad, buscando los lugares de la memoria colonial y la herida colonial. “Es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras” (Mignolo, 2007a, p. 29) por medio del desprendimiento con la retórica de salvación moderna.

La decolonialidad es la acción de “aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar” (Walsh, 2016, p. 17), que tiene como objetivo la decolonialidad del poder (Mignolo, 2007a), y es realizada principalmente por movimientos sociales. En este pensamiento tienen cabida las subjetividades de los pueblos indígenas, afros, campesinos, mujeres; sus maneras de comprenderse a sí mismos, a los otros y al cosmos; por lo que la decolonialidad descansa en la *pluriversidad*, no en la *universidad*.

Finalmente, la decolonialidad implica el autorreconocimiento de ser sujetos colonizados, inferiorizados, para luego impulsar pensamientos y sujetos con poder político. La interculturalidad y la decolonialidad caminan juntas, son pedagogías y esperanzas pequeñas (Walsh, 2016) impulsadas por los movimientos subalternos, entre ellos los pueblos indígenas de Latinoamérica, para luchar en contra de la matriz colonial del poder y consolidar otras formas de conocer, vivir, sentir y amar por fuera de la lógica imperante.

5.5 Identidad cultural y prácticas de resistencia

Dejando de lado la perspectiva teórica de la colonialidad/modernidad, en este apartado se elaboran las categorías de análisis de identidad cultural y prácticas de resistencia, correspondientes a los objetivos de la investigación. Para hablar de identidad cultural como categoría de análisis primero es necesario comprender los conceptos de identidad y cultura.

Para Hall (1996), las identidades se construyen a partir de la diferencia, por lo que su constitución solo es posible en tanto relación con el Otro y con aquello de lo que se carece. Las identidades no son estáticas, sino más bien están en proceso de cambio y transformación debido a su relación con la historización. Por esto, deben considerarse en “ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y practicas discursivas específicas” (p. 18); las identidades “nunca se unifican, están cada vez más fragmentadas y fracturadas” (p. 17).

Es un concepto que cobra significado a partir de la experiencia individual como colectiva, al igual que de la influencia exterior (Molano, 2007).

Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. (Hall, 1996, p. 20)

La constitución de una identidad es posible por su capacidad de exclusión, por el establecimiento de una “jerarquía violenta” (Laclau, 1990, citado en Hall, 1996, p. 19) entre dos polos opuestos, por lo que la identidad “es un acto de poder” (Laclau, 1990, citado en Hall, 1996, p. 19) que se desestabiliza constantemente por lo excluido. También, las identidades son aquellas representaciones externas que el sujeto puede elegir; apelan

Al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. (Hall, 1996, pp. 17-18)

Según Giménez (2002), la identidad son formas interiorizadas de la cultura y, al igual que Hall (1996), la identidad no existe por sí misma sino en relación con el otro. Además, conlleva a un sentido de pertenencia, por lo que es un valor para los individuos o colectivos.

Para Bauman (1996), “la identidad es una invención moderna” (p. 41). Se instauró como una salida a la incertidumbre ontológica que consiste en el carácter inconcluso del ser. En el marco de la sociedad industrial y la vida productiva, la identidad es basada en una tarea individual que busca proyectarse hacia aquello que se demanda o se busca complementar con respecto a las funciones sociales. Está relacionada con la libertad de elección del individuo y con la guía de “expertos” para la consecución de lo que se busca ser, teniendo en cuenta las demandas del sistema social.

Pensamos en la identidad cuando no estamos seguros del lugar al que pertenecemos; es decir, cuando no estamos seguros de cómo situarnos en la evidente variedad de estilos y pautas de comportamiento y hacer que la gente que nos rodea acepte esa situación como correcta y apropiada, a fin de que ambas partes sepan cómo actuar en presencia de la otra. «Identidad» es un nombre dado a la búsqueda de salida de esa incertidumbre. (Bauman, 1996, p. 42)

En cuanto al concepto de cultura, este hace alusión a las costumbres, tradiciones, conocimientos, creencias, sistema de valores, que caracterizan a un grupo social; a la vez que genera cohesión, un modo de vivir y arraigo territorial. Implica la pertenencia a una comunidad, a un lugar, y generalmente busca mejorar la calidad de vida de la población (Molano, 2007).

La cultura es algo vivo, compuesta tanto por elementos heredados del pasado como por influencias exteriores adoptadas y novedades inventadas localmente. La cultura tiene funciones sociales. Una de ellas es proporcionar una estimación de sí mismo, condición indispensable para cualquier desarrollo, sea este personal o colectivo. (Verhelst, 1994, citado en Molano, 2007, p. 74)

Para Geertz (1997, citado en Sámano, 2005), la cultura opera como “una serie de mecanismos de control que gobiernan la conducta” (p. 242), por lo que cada individuo cobra particularidad según las normas o valores establecidos dentro del ámbito social y territorial en el que se origine. Por tanto, la identidad cultural remite al sentido de pertenencia a un grupo social en el que hay características (tradiciones, símbolos, creencias) en común, lo que permite que se diferencie de otros. La identidad cultural adquiere valor gracias al reconocimiento histórico y apropiación de un entorno físico y social; “no existe sin la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro” (Molano, 2007, p. 74).

La identidad cultural implica la dignidad de las personas y su libre desenvolvimiento en el marco de la diversidad, existe independientemente del reconocimiento o valoración social, e integra el patrimonio cultural material o inmaterial, es decir, los bienes muebles o inmuebles de gran importancia, el territorio, las expresiones orales, las costumbres, las artes, los rituales y

festividades, los saberes ancestrales, la medicina tradicional, la gastronomía, la vestimenta, técnicas productivas, y todo aquello que se transmite de generación en generación (Ruiz, 2007).

Por derecho a la identidad cultural se entiende

El derecho de todo grupo étnico-cultural y sus miembros a pertenecer a una determinada cultura y ser reconocido como diferente; conservar su propia cultura y patrimonio cultural tangible o intangible; y a no ser forzado a pertenecer a una cultura diferente o ser asimilado por ella. (Ruiz, 2007, p. 197)

Finalmente, la identidad cultural se reconstruye dinámicamente, tanto a nivel interno por los espacios de discusión como a nivel externo por las influencias de otros grupos, por lo que permite el intercambio voluntario e informado para evitar la exclusión social y así fortalecer la supervivencia física y cultural (Ruiz, 2007). El fortalecimiento de la identidad cultural va más allá de la preservación de determinada cultura, ya que busca potencializar las características propias, y promover espacios justos de participación y diálogo, considerando a la comunidad como sujeto de derechos y la protección del individuo (Ruiz, 2007).

En otro orden de ideas, la resistencia frecuentemente es ligada a la resistencia ciudadana y resistencia civil como derecho constitucional a disentir y protestar. Se relacionan con la desobediencia y disidencia, practicadas desde los antagonismos de la violencia o el pacifismo (Laurent, 2022). Es una acción de oposición en el ámbito de la política, donde se deslegitima y rechaza el ejercicio de dominación (Quiñones, 2008, citado en Laurent, 2022).

La resistencia opera en la cotidianidad como símbolos que intervienen en la realidad para humanizar la existencia misma, diseñando reivindicaciones y objetivos concretos; “responde a un modo de actuar libre y voluntario que desarticula vínculos de dominación y sometimiento” (Ramírez & Roldán, 2021, p. 199), conllevando al ejercicio de la libertad de pensar y actuar y la autonomía frente a las estructuras de poder en pro de la transformación social.

Como ejercicio crítico en contra de las relaciones de dominación, la resistencia parte de un proceso histórico de subordinación, manifestándose de diversas formas, como a partir de expresiones artísticas, lingüísticas, o acciones de hecho. La socióloga uruguaya Anabel Rieiro (2010, citada en Ramírez & Roldán, 2021) considera que, ante una estructura de poder, es en el

interior de cada individuo “donde se construyen y entretienen las experiencias y prácticas de resistencia” (p. 200), motivados por la sensación en el cuerpo y el espíritu del abuso de poder.

La resistencia puede entenderse, además, como una “iniciativa comunitaria donde se lucha solidariamente contra la desigualdad y discriminación” (Ramírez & Roldán, 2021, p. 201); bajo común acuerdo, se unen intereses para luchar por el reconocimiento a los derechos, los espacios, los cuerpos y la igualdad.

De manera que la resistencia se juzga como una maniobra que, en la lucha por el reconocimiento y la reivindicación de derechos en los territorios, genera mecanismos de denuncias y a su vez plantean propuestas para enfrentar el poder, la fuerza y la dominación. En esa línea, las comunidades reconstruyen el tejido social, y en determinados momentos, promueven acciones para romper estructuras hegemónicas. Esto se pone de manifiesto en los procesos educacionales, rituales, patrones de socialización, cánones de estilo y representaciones del *yo*, del *otro*, de *todos* los que hablan el lenguaje de las expresiones de resistencia social. (Ramírez & Roldán, 2021, p. 202)

Para finalizar, las prácticas de resistencia no siempre implican acciones concretas de provocación a la autoridad, sino que también se evidencian en discursos e interacciones cotidianas que dan cuenta de formas culturales de expresión, la solidaridad, la autonomía, comportamientos de los sujetos y, en última instancia, de un imaginario colectivo de subalternidad, es decir, el rechazo a la dominación, la exclusión y la explotación (Ramírez & Roldán, 2021).

6 Metodología

La modalidad de esta investigación fue cualitativa, la cual se utiliza para el estudio de las relaciones sociales (Flick, 2007) y comprender aspectos de la experiencia vivida de personas, así como acciones y emociones. Igualmente, se puede interpretar en las colectividades sociales aspectos económicos, religiosos o culturales (Ñaupas et al., 2018). La investigación cualitativa permite cierto nivel de flexibilidad en la elaboración de preguntas, hipótesis, interpretaciones y el trabajo de campo; por lo que toda la estructura de la indagación, así como los hallazgos, puede realizarse de manera circular, en espiral, no lineal (Hernández et al., 2014).

La investigación cualitativa implica un proceso de relacionamiento entre la imagen que tiene el investigador sobre el objeto y los conceptos del estudio (Ragin, 2007). Hace énfasis en el conocimiento a profundidad, en la depuración y elaboración de imágenes y conceptos, buscando dar voz a los grupos sociales acerca de sus diversas problemáticas, la interpretación de los fenómenos culturales e históricos, y aportar nueva teoría (Ragin, 2007).

Igualmente, se optó por el enfoque histórico-hermenéutico, entendido como interpretación del espíritu a partir de la conciencia histórica. Se centra por tanto en el “estudio de los símbolos, interpretaciones, sentidos y significados de las acciones humanas y de la vida social” (Ortiz, 2015, p. 17), por lo que sus técnicas son principalmente la entrevista a profundidad y la observación participante.

Poniendo la atención en las intenciones, motivos y razones de los sujetos, este enfoque permite construir socialmente la realidad, con el fin de crear un conocimiento ideográfico que es sintetizado en teorías-patrones. “La hermenéutica va mucho más allá de la sola contemplación y registro del acontecimiento, y busca mejor, analizarlo, interpretarlo y comprenderlo antes que explicarlo” (Ortiz, 2015, p. 18), razón por la cual se desliga del positivismo propio de las ciencias naturales para no buscar la explicación *-Herklanren-*, sino la comprensión *-Verstehen-*.

Las ciencias histórico hermenéuticas buscan rescatar el fenómeno de la relación entre sujetos a partir de la comprensión de los procesos comunicativos, mediados por la apropiación de la tradición y la historia; su interés se fundamenta en la construcción y reconstrucción de identidades socioculturales (interés práctico) para desde esa

comprensión estructural, y en un proceso posterior, poder sugerir acciones de transformación. (Ortiz, 2015, p. 17)

De igual forma, se optó por un método de investigación fenomenológico, el cual tiene como objeto describir y comprender elementos en común de diversos individuos frente a un fenómeno en específico, por tanto tienen cabida, y suma importancia en este trabajo, los relatos de la experiencia vivida en situaciones concretas. Aquí es posible traer a colación sentimientos, emociones, puntos de vista y los significados que le atribuyen los sujetos a una situación problema para elaborar “una descripción compartida de la esencia de la experiencia para todos los participantes -lo que vivenciaron y de qué forma lo hicieron-” (Hernández et al., 2014, p. 493).

Al seguir las recomendaciones del método fenomenológico se pudo evidenciar la operatividad del racismo epistémico en la identidad cultural de los Pastos y, en última instancia, reconocer la *herida colonial* (Mignolo, 2007b) impuesta por la sociedad moderna/colonial. Dichas recomendaciones se pueden sintetizar en el siguiente párrafo:

Analizar los comportamientos y narrativas personales para tener un panorama general de las experiencias [...], elaborar una descripción genérica de las experiencias y su estructura (condiciones en las cuales ocurrieron, las situaciones que las rodean y el contexto) y desarrollar una narrativa que combina las descripciones y la estructura a fin de transmitir la esencia de la experiencia en cuanto al fenómeno estudiado (categorías, temas y elementos comunes) [...] y las diferentes apreciaciones, valoraciones u opiniones sobre este. (Hernández et al., 2014, p. 494)

El alcance de esta investigación fue de tipo exploratorio y descriptivo, pues si bien se han realizado trabajos con el pueblo Pastos, no existe claridad sobre la operatividad del racismo ya que se refieren a él como *discriminación*, entendiéndola como trato desigual por razón de sexo, color de piel, raza, edad, etc.; desconociendo así el histórico proceso de violencia racial propio del sistema-mundo moderno colonial (Grosfoguel, 2013). Generalmente el racismo es tema de preocupación entre las comunidades afro, e investigado principalmente por la antropología y poco o nada por la sociología.

Según Hernández et al. (2014), los estudios exploratorios se usan cuando determinado problema ha sido poco indagado, caracterizándose por ser flexible en su método, y pueden dar paso a los estudios descriptivos en tanto estos últimos “únicamente pretenden medir o recoger información de manera independiente o conjunta sobre los conceptos o las variables a las que se refieren, esto es, su objetivo no es indicar cómo se relacionan éstas” (p. 92).

La apuesta epistémica y ético-política de este trabajo de grado está apoyada por la perspectiva intercultural y decolonial. Teniendo en cuenta que este trabajo buscó identificar cómo opera el racismo epistémico sobre la identidad cultural en el pueblo Pastos, y reconocer cómo resisten a dicho racismo, se propuso generar espacios de diálogo en los que las sabidurías y los conocimientos ancestrales estuvieran en el mismo nivel de las sabidurías y los conocimientos de la academia occidentalizada.

Al ser la interculturalidad y la decolonialidad un horizonte epistémico se reconocen como válidos los conocimientos no occidentales, lo que permite generar relaciones horizontales en el proceso investigativo entre el sujeto que investiga y los demás sujetos portadores de saberes.

Al comprender a los pueblos indígenas como sujetos con conocimientos válidos y verdaderos, se rompe con la concepción racista de la modernidad/colonialidad que rechaza, invalida y elimina las formas otras de conocer. Y es por esta exclusión histórica perpetrada por el pensamiento moderno hacia los pueblos indígenas y sus saberes, que se pretendió que fuera el pueblo Pasto el protagonista en la construcción de la lectura de la realidad, siendo participante activo del proceso investigativo.

El investigador en este caso caminó de lado a lado sobre el puente que conecta los saberes ancestrales con las disciplinas científicas para acordar espacios de reflexión colectiva sobre las prácticas racistas hacia los pueblos indígenas, permitiendo “aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar” (Walsh, 2016, p. 17) el mundo de forma intercultural y decolonial, por medio del diálogo de saberes y evitando el extractivismo académico, el cual concibe a la comunidad no académica solo como fuente de información.

La población con la que se trabajó fueron indígenas Pastos sin distinción de género o edad. En esta investigación se tuvieron en cuenta a todas aquellas personas que desearan sumar sus voces para la construcción de las experiencias vividas en torno al racismo epistémico. Como técnicas para la recolección de la información se acudió a la observación participante, el diario de campo, recorridos territoriales y entrevistas semiestructuradas.

La observación participante consiste en el que investigador comparte la vida de un grupo social y centra su mirada en aquello que le interesa indagar, disponiendo su mente y cuerpo para inmiscuirse en las dinámicas de la comunidad. Participando de las actividades como si fuese un miembro más de la población con la que desea trabajar, el investigador al mismo tiempo observa la vida y acciones realizadas por las demás personas, con el fin de explorar sentidos, motivaciones, dificultades, maneras de vivir, y toda manifestación que dé cuenta del problema de estudio (Ñaupas et al., 2018).

Los recorridos territoriales retoman algunas prácticas culturales propias de los pueblos indígenas, como caminar el territorio, conversar alrededor de la *tulpa* (fogón), participar de ceremonias de medicina ancestral, generando una imbricación entre los saberes ancestrales con el quehacer investigativo. Los recorridos territoriales permiten compartir con la comunidad en su territorio ancestral, más desde la solidaridad que desde el ámbito utilitarista de la recolección de información, a la vez que se realizan ejercicios de escucha atenta hacia la palabra sagrada de los y las mayores.

Las impresiones, sensaciones y experiencias de la inmersión en el trabajo de campo, los recorridos territoriales y la observación participante se registran en un diario de campo que funciona como una especie de diario personal en el que el investigador registra cualquier información que pueda ser útil para la investigación, allí tienen cabida descripciones del lugar y las personas observadas, así como de las actividades realizadas. También se consignan ideas, preguntas, diagramas, datos, esquemas, fotografías, tareas pendientes, asuntos emergentes, interpretaciones a priori, y cualquier información que tenga que ver con las prácticas culturales, el pensamiento y las formas de concebir el mundo de la comunidad, haciendo relaciones con el problema de estudio (Hernández et al., 2014).

La entrevista es una técnica que se basa en la conversación intercultural entre dos o más personas para el intercambio de saberes y conocimientos, y busca la construcción conjunta de significados sobre un tema en específico a través de preguntas y respuestas. Es semiestructurada cuando hay una guía de preguntas preestablecidas pero cuenta con la libertad de introducir preguntas nuevas o hablar de otros elementos conforme vaya fluyendo la conversación, por eso es flexible y amplia (Hernández et al., 2014).

A continuación, se presentan las cuatro fases que tejieron el camino investigativo:

Fase 1: trabajo de campo en el departamento de Nariño desde el día 10 al 14 de octubre de 2022. Aquí se realizaron las técnicas de recorridos territoriales, ejercicios de observación participante y registro en el diario de campo. Se compartió con la comunidad en su vida cotidiana, participando de las actividades productivas, con el fin de entablar confianzas con los Pastos, ubicar el problema en un territorio en específico y evaluar si era pertinente o no.

Fase 2: aplicación de las entrevistas semiestructuradas. Estas se realizaron de la mano de una guía de preguntas generales para dar respuesta a los objetivos del presente estudio. Se trabajó con cuatro Pastos sin distinción de edad o sexo, nacidos en el departamento de Nariño, pero con diferentes lugares de residencia. Todas las conversaciones se hicieron de manera individual en espacios presenciales y virtuales de máximo dos horas. Es de aclarar que a las cuatro personas se les preguntó si estaban de acuerdo con grabar las conversaciones, a lo que todas estuvieron de acuerdo, al igual que para la publicación de aspectos de su identidad.

Tabla 3

Personas entrevistadas

Nombre	Resguardo Indígena	Municipio	Lugar de residencia	Pregrado	Cargos
Cristian Javier Caranguay Cuaspud	Colimba	Guachucal	San Juan de Pasto	Sociología	Gobernador del de Cabildo Indígena Universitario de la Universidad de Nariño (CIU-Udenar), periodo 2022-2023
Gloria Amparo Cuaspud Díaz	Colimba	Guachucal	En el resguardo	X	Comunera del Territorio
Brayan Alexander Anama Caranguay	Guachavés	Santa Cruz	San Juan de Pasto	Sociología	Tesorero del CIU-Udenar
William Cuaical	Gran Cumbal	Cumbal	Medellín	Trabajo social	Exgobernado del CIUM. Funcionario de la Alcaldía de Medellín y Coordinado del Grupo de Danza Andina Pasos que dejan huella

Fase 3: sistematización y análisis de la información. Aquí se tejieron los relatos y las apreciaciones contadas por los Pastos en las entrevistas semiestructuradas, se reflexionó sobre lo vivido y observado en el trabajo de campo, en aras de interpretar el sentido dado al racismo epistémico por parte del pueblo de los Pastos. Para la transcripción de las entrevistas se utilizó la herramienta de internet Pinpoint, la cual posibilitó subir el archivo de audio para automáticamente generar el texto, haciendo manualmente las correcciones necesarias. Para la sistematización de la información se utilizó una matriz categorial en Excel a partir del método EMIC/ETIC. EMIC hace alusión a la fonología (*phonemics*), por lo que corresponde al punto de vista del entrevistado; en tanto ETIC es propio de la fonética (*phonetics*), y alude al punto de vista del entrevistador. En los términos de los niveles de lectura, EMIC es la categoría literal que se encuentra en lo enunciado por la persona entrevistada; ETIC corresponde a la categoría inferencial que atribuye el investigador a esa información (Guzmán, 2018). Dicha matriz permitió filtrar la información por categorías y así facilitar el análisis.

Fase 4: socialización. En este punto se hizo devolución del texto final a los miembros de los diferentes Cabildos Indígenas pertenecientes al pueblo Pasto, buscando retroalimentar y reflexionar colectivamente sobre las formas en las que el racismo epistémico opera en la identidad cultural, con el fin de fortalecer las prácticas de resistencia que apelan por la erradicación de todo tipo de violencia racial.

Finalmente, toda esta investigación, desde el comienzo hasta el final, estuvo transversalizada por los criterios éticos de la confidencialidad y el respeto. Reconociendo que esta es una investigación cualitativa en la que hay una amplia apertura a las subjetividades y en ella se pueda avivar susceptibilidades y sensibilidades, cada voz, narración, experiencia, apreciación, sentimiento o emoción fueron consultados inicialmente con sus protagonistas en busca de ser aprobados para la publicación. De igual forma, la información referente a la identidad de quienes participaron fue publicada porque así fue acordado.

Las personas que decidieron libremente participar de este proceso investigativo no se sometieron a espacios donde se les inferiorizó, folclorizó o revictimizó, en últimas, donde su humanidad se pusiera en entredicho. La apuesta ético-política de este trabajo fue que quien investiga aprende de los otros en el caminar de la palabra, y por tanto no se atribuye características paternalistas de un sujeto experto que impusó conocimientos o soluciones, sino que buscó más

bien evidenciar prácticas racistas para alimentar la lucha de re-existencia impulsada por seres diversos de Colombia en el marco de la sociedad-moderna colonial.

7 Hallazgos

[Los mayores] cuentan que hay dos fuerzas muy poderosas, esas dos fuerzas no podían estar juntas, sino que eran la dualidad; entonces, por ejemplo, si era el fin no puede ser el principio, si es la noche no puede ser el día, si es el frío no es el calor. Se hablaba de la dualidad y de la espiral, entonces se hablaba que cuando una fuerza estaba no estaba la otra, y eran dos fuerzas que un día decidieron demostrar el gran poder que cada una de ellas tenía y dice la historia de origen que ellas empezaron a bailar y a girar, a girar, y que esas fuerzas empezaron a crecer y la energía era tan grande que pudieron encontrarse, cuando eso pasó hubo una explosión. De ahí aparecieron dos perdices bailarinas, que si usted de pronto ha escuchado con los compañeritos le hablan de la historia de las perdices. Estas dos perdices dieron origen a la comunidad indígena de los Pastos, entonces nosotros tenemos una característica muy importante y es que somos danzantes, eso está en nosotros: la danza.
(W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

7.1 “El ser indígena es una política de vida”

La identidad cultural del pueblo Pasto abarca una gran diversidad de prácticas culturales y ancestrales que se manifiestan en la chagra, el tejido, el vestido, las fiestas cósmicas, la danza, la Ley de Origen, la medicina ancestral, los rituales de armonización, así como en los significados del territorio y la memoria de los líderes que promovieron los procesos de recuperación de tierras. Ser indígena Pasto es reconocer el mito de las perdices, la Ley Natural, tener sentido de pertenencia por el Nudo de la Waka como espacio ancestral, las montañas de los Andes, tener respeto por la *Pachamama*, pero sobre todo es sentirse orgulloso por ser Pasto y no avergonzarse de ello.

Me autodetermino como indígena perteneciente a un territorio portador de una carga cultural, y la cultura ya la constituyen mis manifestaciones culturales, mi pensamiento, mi vestido, mis ideas y todo lo que el territorio y la comunidad ha construido en mí, pues yo así percibo esa identidad cultural que en una parte es individual y en otra parte es colectiva porque cuando yo me relaciono con mis hermanos indígenas de Colimba o de otro

resguardos, entonces mi identidad cultural se diversifica y también se retroalimenta y se hace más fuerte. (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023)

Lo anterior da cuenta de lo enunciado por Hall (1996) sobre las identidades, las cuales se construyen a partir de la diferencia, por lo que su constitución solo es posible en tanto relación con el Otro. En los Pastos, la identidad es un concepto que cobra significado a partir de la experiencia individual como colectiva, al igual que de la influencia exterior (Molano, 2007), ya que en los espacios políticos de los que participaban diferentes pueblos indígenas para impulsar procesos de recuperación territorial, los indígenas Misak fueron referentes para que algunos Pastos utilizaran el vestido propio. A partir de esta influencia, los Pastos se apropian de las expresiones que dan cuenta de su ser indígena.

Yo miraba que venían acá a darnos como instrucciones de recuperación, de todo, los compañeros Misak del Cauca, entonces ellos venían qué bonito con su atuendo. Pues como usted los conoce, los debe conocer los Misak con su atuendo, hombres y mujeres con su sombrero, con su ruana y todo, y yo nunca había mirado eso. Llegaban como 15 compañeros Misak [...] y yo me quedaba bien curiosa, y yo iba y preguntaba: "¿y ustedes todo el tiempo visten así?" "Sí, compañera, esta es nuestra costumbre. Es nuestro vestido, nuestra vestimenta, así vestimos todo el tiempo". Ah, no, entonces yo me empoderaba, pues si ellos tienen su vestimenta por qué nosotros no, nosotros nuestra ruana, nuestro refajo, tener nuestras ovejas, hilar la lana. Desde ahí yo me vine empoderando y es la hora en que tal vez ya vamos quedando pocos los que acá hacemos eso. (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

Recordando que las identidades “nunca se unifican, están cada vez más fragmentadas y fracturadas” (Hall, 1996, p. 17), puede decirse que en el pueblo Pasto existen dos tipos de personas indígenas: las que deciden serlo por apropiación de su identidad cultural, conscientes de la necesidad de fortalecer los territorios y las comunidades; y las que lo son únicamente para el aprovechamiento de los beneficios otorgados por el Gobierno Nacional, como incentivos académicos para el acceso al estudio profesional, convocatorias para el estímulo del arte y la cultura, o el ser eximidos del servicio militar.

Es posible que los beneficios académicos, económicos o culturales tengan ciertas ventajas, pues algunas veces obliga a los Pastos a realizar aportes a la comunidad, garantizando la inversión de los recursos de una manera eficiente para la realización de ciertos proyectos, pero, generalmente, son más los que se olvidan de las comunidades y el territorio de origen.

Ahí es cuando uno habla de indígena por conveniencia, que no lo hace porque lo sienta o porque él vaya a las mingas de pensamiento, a las mingas de trabajo, no, solo lo hace por esa cuestión de entrar a la universidad y de ahí dice "pues me perdí, yo no soy indígena o esa cuestión no me interesa" [...]. O los indígenas por conveniencia también tenemos lo que nos exime de presentar el servicio militar. Entonces cuando los chicos cumplen 18 años ahí sí la constancia que soy indígena, que el gobernador me ayude, pero cuando se dice una minga de pensamiento, una minga de trabajo, la chagra, entonces ahí sí ya no soy indígena. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

Por esta razón, la identidad cultural para los Pastos incluso es una decisión política, pues existen quienes son conscientes de lo que implica ser indígena: el reconocer todo un proceso histórico y cultural, afrontando los desafíos que se generan por vivir en una sociedad racista y manifestar la cultura y la diversidad. En oposición a los que son indígenas exclusivamente para la realización de los intereses individuales.

En este sentido, el racismo epistémico perpetrado hacia el pueblo Pasto se evidencia de diferentes formas en múltiples ámbitos: el Estado y la sociedad, la política electora, la educación, católica, el habitar la ciudad, el sistema de salud, la academia occidentalizada, y en los mismos Cabildos Indígenas; lo que afecta el libre desenvolvimiento del ser indígena y en última instancia, la identidad cultural Pasto.

7.2 “Había una vez un paisa y un pastuso”

“Ellos venían con una Biblia en la mano y nosotros teníamos riqueza. Nos dijeron cierren los ojos y arrodíllense. Cuando abrimos los ojos, nosotros teníamos la Biblia y ellos tenían las riquezas”.

(G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

El racismo epistémico se hace evidente en el imaginario social de Colombia cuando de manera inconsciente una persona blanca - mestiza representa mentalmente a un indígena como un ser exclusivo de la selva que habita semidesnudo en chozas arcaicas, quien se vale de herramientas primitivas para sobrevivir a las fieras. El nómada vestido con taparrabos y que porta plumas de guacamaya en la cabeza, transita por las selvas tropicales de aquellos rincones ignorados por la sociedad colombiana, la cual no se atreve a conocer el pasado histórico de dominación racial al que fueron sometidos los más de 100 pueblos indígenas que hoy habitan en territorio colombiano, ignorando así toda la simbología, la cultura, la cosmovisión, los saberes ancestrales y la medicina tradicional que se esconden tras una persona concebida socialmente como “primitiva”.

Fue la conquista española iniciada en el siglo XV aquel proceso histórico detonante para que el pueblo Pasto y los pueblos indígenas en general fueran víctimas del imaginario de dominación racial (Quijano, 2014), pues desde aquella época se reproduce la usurpación de los territorios ancestrales y se violenta la identidad cultural. Los Pastos son conscientes de su pasado indígena, reconocen que su historia está determinada por la violencia europea y que esta marcó el inicio de su inferiorización y exclusión por parte de la sociedad colombiana, es decir, fue el inicio de la reproducción del racismo y la discriminación en el país colombiano.

Como pueblo Pasto había nuestros cacicazgos, tenían nuestros mayores pues dónde vivir, ellos se trasladaban según la historia como nómadas de una parte a otra donde había el alimento para sus animales, entonces de esa forma vivían. Pero cuando vino lo de los españoles, la conquista y todo lo malo que nos acarreó, desde ese entonces como pueblos indígenas, como pueblos originarios, pues ya nos separaron, a unos los mataron [...]. Entonces eso nos trajo mucho dolor, mucho sacrificio, mucha muerte. (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

Desde ese entonces, el imaginario de dominación racial (Quijano, 2014) se mantiene en la historia social y política de Colombia, imponiendo como oficiales y excluyentes al idioma español, la religión católica, la raza mestiza, violentando simbólicamente y físicamente los pueblos originarios; “haciendo con nosotros unos vejámenes, unas hecatombes dentro de nuestro tejido social, de nuestros usos y costumbres” (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023).

A lo largo de la historia, los Pastos han vivido diferentes formas de violencia, tanto física como simbólica, siendo víctimas de la usurpación de sus territorios desde la etapa de conquista hasta el régimen colonial; y en el último siglo sufriendo desde el desplazamiento hasta el asesinato de sus líderes: “se adueñaron de lo nuestro, nuestras tierras y nos fueron quitando, nos fueron desplazando hacia las montañas, hacia arriba, a trabajar duro y los grandes ricos se hicieron a la tierra lo mejor, lo más bueno que nosotros teníamos” (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023).

Además, en el imaginario social de Colombia existe una concepción que cataloga a los Pastos como sujetos irracionales, lo que se evidencia en algunos "chistes" que toman como ejemplo a esta población. Este tipo de humor oculta la naturalización del racismo epistémico, afectando a la identidad cultural de los Pastos cuando se les atribuye una falsa ingenuidad, juzgándolos despectivamente como brutos, tontos, sujetos sin lógica, sin inteligencia.

[...] que los Pastos son los más brutos, los más tontos, los pendejos, los que no piensan, que nos hacen hasta ahora chistes, que esto dijo el pastuso, que un pastuso esto... No, nosotros los pastusos, los de nuestro pueblo, nuestra nación Pasto, somos las personas más inteligentes y más trabajadoras. (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

Los comentarios despectivos que se hacen a partir de los chistes del humor colombiano llevan a que los Pastos cuestionen su propia personalidad, ya que usualmente son considerados como ingenuos, diferentes a la astucia de los paisas, por ejemplo. “Ahí uno se siente mal, uno se piensa «¿por qué nos dicen eso, si nosotros somos contrarios a lo que se dice fuera de Nariño?»” (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023).

Ante esta situación, los Pastos cuestionan la lógica de los chistes porque aquellas consideraciones de la sociedad colombiana no corresponden con lo que realmente son. Es por esta ignorancia e inferiorización hacia los Pastos, que estos poseen sentimientos de incomodidad, impotencia, tristeza y rechazo, es decir, poseen la *herida colonial*, “el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (Mignolo, 2007b, p. 17).

En Colombia “se haya ese imaginario tal vez cerrado, esa folclorización de nuestra cultura, que pues obviamente es más que eso, tenemos toda esa carga simbólica y todo ese sentido de pertenencia que nos fortalece y que nos integra como comunidades” (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023). La folclorización puede entenderse como una estimación limitada hacia los pueblos indígenas, atribuyéndoles como parte minoritaria de una nación en la que solo son partícipes en representaciones culturales como danzas y festividades nacionales, ignorando todo un quehacer político, epistémico y cultural.

La folclorización es muestra de un racismo epistémico propio de la sociedad colonial que siente “orgullo patrio” por los indígenas, pero ignora aquellas maneras de vivir y conocer que no corresponden a las impulsadas por los blancos-mestizos del sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2013).

7.3 Manipulación de los Pastos en las campañas electorales

El clientelismo es otra de las muestras de las prácticas raciales de dominación, pues los pueblos indígenas son vistos como aquellos que requieren de la intervención política colombiana para la mejora de las condiciones de vida. Aunque es urgente la creación de programas de gobierno con enfoques diferenciales para el libre ejercicio de la identidad cultural, los Pastos, al igual que otros pueblos, son utilizados en cada campaña electoral a beneficio de los diversos candidatos políticos para la obtención de votos, quienes una vez electos, dejan de lado las ilusiones ofrecidas, olvidándose de las comunidades que les impulsaron a ser parte de los recintos políticos.

Sí nos vemos utilizados, porque para los votos ya cualquiera viene, ya sea un alcalde, un gobernador, un diputado, vienen y ofrecen a las comunidades indígenas "vamos a recuperar el territorio... vamos a hacer...". Hasta que están en el puesto allá, se sientan allá y ya se olvidan de las comunidades. Incluso los mismos indígenas, tenemos senadores indígenas que se han olvidado totalmente de las comunidades indígenas, entonces eso es como utilizar a las personas y utilizar la identidad. (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

El Estado y la sociedad colombiana rechazan la identidad cultural de los pueblos originarios, muestra de esto es la escandalización de algunos miembros del Congreso de la República cuando, por ejemplo, se usan sahumerios y velones para armonizar los recintos políticos, dejando en evidencia la concepción de que estos espacios decisorios son exclusivos de la minoría política, y no pueden hacer parte el resto de los sectores sociales. Las prácticas ancestrales de armonización que se realizan en el Capitolio Nacional, son reflejo de la identidad cultural indígena, pero son estigmatizadas por ciertos congresistas como “actos de brujería” (Semana, 2022).

De esta forma, se rechaza los elementos que representan la identidad cultural de los pueblos indígenas, siendo esta solo permitida cada tantos años cuando los políticos acuden a prácticas populistas para generar empatía entre las comunidades y así generar reconocimiento, aprobación o una futura elección. Un ejemplo de esto es la utilización de prendas indígenas para demostrar que se es parte y representante de una comunidad:

Recuerdo tanto una situación que pasó cuando el presidente Santos vino a Guachucal [...], toda la gente allá a recibirlo y que el presidente y con una ruana hermosa, pues para nosotros lo máximo, una ruana tejida por las artesanas de acá del municipio y que no, bienvenido Presidente y tenga su ruana, le colocaron la ruana y ya pues ahí como que sí, como que no. ¿Qué había hecho ese presidente? A lo que ya se fue, abordó nuevamente el helicóptero para irse, que la iba a tirar la ruana, donde caiga, eso él no le servía, no le importaba. Mientras para nosotros era una cosa como un regalo único que le hacíamos, para él no significaba nada. Entonces que un escolta le dijo "señor Presidente, usted la va a tirar esa ruana, regálemela a mí, por qué no me la regala para ponerla de tapete, de manta donde yo entro a pisar". (G. A. Cuaspu, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

Las prendas como la ruana son elementos propios de la identidad cultural de los Pastos, pero son catalogadas a nivel social como mugrientas, pestilentes y antiestéticas, por eso su utilización se hace solo para casos exclusivos de la política electoral. Por esta razón, la sociedad y Estado colombiano “son racistas, son discriminadores” con el pueblo Pasto (G. A. Cuaspu, comunicación personal, 27 de enero, 2023).

La utilización de los Pastos y su identidad cultural para el ejercicio electoral, es reflejo de un Estado y una sociedad que considera a los indígenas como entes caracterizados por “la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro” (Kant, 1996, citado en Castro-Gómez, 2005, p. 21) para la solución de las diferentes necesidades. Igualmente, la política colombiana concibe a los pueblos indígenas como fuentes del beneficio individual, pues estos se limitan a aceptar insignificantes y efímeros auxilios que apaciguarán las propuestas incumplidas.

No tenemos esa diferenciación entre qué es política y qué es politiquería, entonces a veces no llegan a ostentar el poder los gobernadores o gobernadoras que son más idóneos, sino los que me hacen el favor a mí [...], el gobernador es bueno si me dio zinc, teja o toda esa cuestión [...]. No se piensa en el bien común, sino en el bien propio, atendiendo a esas lógicas de la clase que siempre ha gobernado este país. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

La política colombiana visualiza en los pueblos indígenas una fuente de favores políticos, son plataformas hacia el poder gubernamental y la base para la realización del interés individual de los funcionarios públicos. El pueblo Pasto y los indígenas en general, son excluidos del quehacer político, y solo son tomados en consideración en momentos determinados. Lo anterior da cuenta del racismo epistémico perpetrado por el Estado y la sociedad colombiana.

7.4 “La letra con sangre entra”. Prácticas raciales de enseñanza

"Mami, mi profesora me dijo que usted y yo, y mi papi y mi hermano vivimos como el puerco, como el perro".

(G. A. Cuaspu, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

El modelo educativo colombiano es uno de los principales reproductores del racismo epistémico sobre el pueblo Pasto, pues sus currículos de enseñanza están orientados hacia una educación evangelizadora y civilizadora. Con esto, no se incluyen los procesos históricos, los significados de la identidad indígena, las prácticas culturales y los saberes ancestrales del Gran

Pueblo de los Pastos, generando obstáculos para el ejercicio y mantenimiento de su identidad cultural.

El racismo epistémico perpetrado por el sistema educativo se hace evidente cuando se inculca en la niñez y juventud indígena la religión católica como única forma válida de espiritualidad y creencia. Imponer la práctica de rezar, adorar santos y deidades, creer en la salvación o el pecado; es subestimar la espiritualidad propia del pueblo Pasto, ignorar sus creencias y saberes, en última instancia, su cosmovisión. Con la imposición de la educación católica se atenta contra la identidad cultural del pueblo Pasto.

La educación sigue siendo homogeneizante, sigue atentando contra las culturas cuando al niño o a la niña se le enseña a rezar, se le enseña que existe un Dios, que existe un cielo y un infierno, y que existen los santos y que debe aprenderse las oraciones, y puede que eso sea muy respetado desde la sociedad en general, pero sería también muy cuestionado desde nuestro punto de vista como pueblos originarios que tenemos otra visión de mundo, otras religiosidades, otras deidades incluso. (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023)

Algunas personas Pastos rechazan la religión católica porque son conscientes de la violencia racial cometida a los pueblos indígenas a lo largo de los siglos, desde las instituciones educativas hasta los mismos templos. No obstante, las acciones católicas como las oraciones, la veneración a santos e imágenes, son recurrentes en diversas comunidades indígenas. Para el caso de los Pastos, la religión católica está impregnada en los mismos Cabildos, autoridades que inician las diferentes reuniones o asambleas a partir de adoraciones.

“Bendito alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del Altar” se dice en el Cabildo para abrir sesión o para empezar una reunión, entonces está tan colonizado, tan arraigada la religión católica acá, o sea, mejor dicho, en todas las comunidades indígenas, en todas. Para las fiestas patronales el Cabildo tiene que estar allá, la Guardia Indígena tiene que estar allá haciendo orden. Pues se debería de adorar, pues rendirle culto es a nuestro Dios Sol, a nuestra *Madre Tierra*, pero acá no, pues ahora en este tiempo no, ahora es la Virgen Santísima del Rosario, que el Señor de las siete caídas, bueno... tantas imágenes y tantos

santos que hay, a todos les hacen capillas, a todos se les rinde culto y es sagradísimo. (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

Esto da cuenta de la efectividad de la educación católica para inculcar el catolicismo como única fuente de creencia para los pueblos indígenas, remplazando en este caso la ancestralidad y espiritualidad del pueblo Pasto, siendo su propia cosmovisión poco recurrente. Las deidades indígenas como el dios Sol, la diosa Luna, toda la cosmogonía que representa la *Madre Tierra* es ignorada por los mismos indígenas, quienes prefieren dar relevancia al catolicismo en los ámbitos culturales, políticos y epistémicos.

En la escuela, la mayoría de los Pastos recibieron una educación que buscaba civilizar y urbanizar a la niñez indígena, es el caso de la materia Cívica y Urbanidad que fue estudiada por Doña Amparo, “entonces eso sería como más de 40 años atrás” con la que se enseñaba a tener buenos comportamientos, modales, etiqueta, el respeto a las personas mayores. Bajo una lógica servicial, se adoctrinó los cuerpos y las mentes de los pueblos indígenas, quienes debían venerar a las familias de los terratenientes que se adueñaron de las tierras. Además, los Pastos tenían el acceso restringido a las fincas usurpadas, y se les exigía saludar correctamente con el sombrero a los usurpadores.

Ahí nos daban todo lo que el comportamiento de uno hacia los demás, cómo debe de comportarse desde empezando en la casa como en la mesa a la hora de comer y el respeto a las personas mayores, pero bueno, hasta ahí bien. Pero era que [...] aquí en Colimba había dos familias pudientes que eran dueños de nuestra tierra, entonces teníamos que rendirles reverencia, nos enseñaban desde la escuela que al señor Fulano de Tal con nombre propio y a los señores de allá [...] pues si ellos pasaban en ese tiempo nosotros nos colocábamos sombrero. Entonces teníamos que sacarnos el sombrero y saludar a esas personas, y entonces uno pues se crio con eso. (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023)

Además, los profesores de Doña Amparo prohibían el uso de las palabras propias y el vestido, como el refajo y la ruana, prendas correspondientes a la identidad cultural Pasto, porque las juzgaban como feas, sucias, mal olientes. También, por considerarlas arcaicas, como parte de

una etapa premoderna que no corresponde con la vida civilizada. Todo esto ha generado afectaciones a la identidad cultural en la medida en que los Pastos en algunas etapas de sus vidas han sentido vergüenza de usar su vestido, miedo al rechazo, y por eso actualmente se hacen apuestas por recuperar el uso de la ruana, por ejemplo.

A veces uno decía "voyme a fajar bonito el refajo que no se me mire de la falda", entonces el profesor de una "¡no, no digan refajo! Y antes díganle a su mamá que ya no les teja esos refajos. Eso se les ve feo. Eso es muy feo. Ya ustedes deben de usar solo su pantalón y su vestido nada más. Eso de refajo ya es de antes, eso quítenlo". Entonces es así nos educaron para ir perdiendo lo nuestro, nuestra cultura, nuestro tejido. Que "ya no, no se pongan ruana, eso se ve feo", cuando la ruana es nuestra cultura.

La educación inculcó un imaginario que considera que el ser indígena es sinónimo de vergüenza, que serlo es un infortunio. Por eso, en algunos hogares los padres aconsejan negar la identidad indígena para prevenir que sus hijos sean rechazados por la sociedad: "a nosotros nos enseñaban que ser indígena era lo peor que había, que no debíamos de ser indígenas, que qué vergüenza decir soy indígena, hasta los mismos chicos que salían a la universidad" (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023).

Los profesores blancos ejercen violencia racial al considerar a los indígenas como personas feas, sucias, que son inferiores e ignorantes; además, estigmatizan a los estudiantes que no practican la religión católica, considerándolos como animales que viven en la suciedad del barro, por lo que son bárbaros a civilizar que requieren de la inculcación de deberes académicos. Es el caso de una docente que le dice al hijo de Doña Amparo: "Jairo Andrés, ustedes en su casa, como ustedes son como el puerco, ustedes son como el perro, ustedes no van a la misa, a la misita, entonces ustedes no saben... tráigame una tarea" (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023).

La educación oficial sigue manteniendo el ejercicio del poder que recae en el maestro, razón por la cual este se atribuye facultades de dominación, el control de una enseñanza que inferioriza las maneras de ver el mundo del pueblo Pasto, así como las manifestaciones culturales. Los docentes representan el sujeto que orienta a las personas "atrasadas" para una correcta socialización en el sistema-mundo moderno colonial (Grosfoguel, 2013).

Ante situaciones como la vivida por Doña Amparo y su hijo Jairo Andrés, los Pastos experimentan múltiples sensaciones como la rabia, la indignación, la impotencia, ya que se forman académicamente a partir de una educación estigmatizadora que rechaza la identidad Pasto y todo lo que esta conlleva. “Sí, en el transcurso de mi vida yo sí me he sentido incómoda con esa discriminación, tanto como en la religión católica como por ser indígena... Sí, uno se siente discriminado” (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023).

Las diferentes sensaciones que experimentan los Pastos a causa de la estigmatización de la que son receptores, pone de manifiesto la *herida colonial* (Mignolo, 2007b) forjada por el racismo epistémico.

Si bien es cierto que existen intentos por incluir las realidades de los diferentes pueblos indígenas en los sistemas educativos, aquellos han sido orientados en abarcar todas las "minorías étnicas" en el enfoque etnoeducativo, aglutinando las diversidades étnicas dentro de un mismo modelo de educación, desconociendo así las particularidades que poseen cada una de ellas. Razón por la cual no hay una real apertura a la diferencia, al reconocimiento de los saberes ancestrales y la identidad cultural propia de cada comunidad. En otras palabras, el hecho de no abarcar las condiciones históricas, los saberes ancestrales y las prácticas culturales del pueblo Pasto para su misma formación, es expresión del racismo epistémico ejercido por la educación colombiana.

7.5 “¿Hay indígenas en la ciudad? ¿Son los que piden moneditas en las calles?”

Son diversas las razones por las cuales los Pastos migran a las ciudades abandonando sus territorios de origen, presentándose obstáculos para mantener y fortalecer la identidad cultural, pues parte de esta se encuentra representada en el mismo territorio. Mayores obstáculos se presentan cuando la sociedad considera que los indígenas son parte del pasado, que deben permanecer en sus respectivos resguardos, y únicamente son permitidos en exhibiciones artísticas que significan un “orgullo nacional” que no trasciende al reconocimiento de los saberes y cultura indígena.

Hay un desconocimiento, se piensa que todo el tema de lo afro, lo indígena, es algo de la historia, es decir, que ya pasó; que tuvo una época donde los colonizadores llegaron y nos

lo cuentan en la escuela, en el colegio... Como algo de allá y se ha quedado ahí. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

Se puede afirmar con certeza que en las ciudades como Medellín o Bogotá, existen personas blancas–mestizas que ignoran que allí hay presencia de diversas personas indígenas, incluso de que son los lugares donde estas nacieron. Ignoran sus modos de vida en la ciudad, sus prácticas económicas, culturales, espirituales, y si algunas veces han visto uno que otro indígena en el centro de Medellín, por ejemplo, se considera únicamente que habitan en la calle, viven de la mendicidad, de la limosna.

Entonces desde ahí uno tiene que empezar a hacer un ejercicio educativo y decirles que hay indígenas que también son profesionales, que están trabajando en las dependencias, que son profesores, que son zapateros, amas de casa, enfermeros, médicos, indígenas que están en situación de calle, que piden monedas, que ejercen mendicidad... (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

Es cierto que en las ciudades capitales de Colombia se encuentran mayores oportunidades laborales y académicas, principales motivos por los cuales los jóvenes indígenas Pastos migran de sus territorios para habitar en contextos urbanos. Sin embargo, la mayoría de ellos presentan inseguridades en el desplazamiento a las ciudades, pues desconocen la operatividad de la vida urbana: “a mí me entró como ese temor de irme más lejos” (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023). Habitar una ciudad es afrontar un estilo de vida diferente, es enfrentarse a un choque cultural en la medida en que el indígena migrante lucha por adaptarse a la civilización.

La diferencia es considerable, decir pues que venimos de un territorio donde uno sale de la casa y mira montañas, árboles, los pajaritos, escucha el sonido de los pájaros, de las luciérnagas, el choque cultural cuando uno viene a la ciudad es complejo. Porque acá solo escuchas motos, uno habla de esas energías que la misma ciudad se las absorbe, y uno por eso dice que necesita armonización con el territorio y con nuestros volcanes, con nuestras

lagunas, entonces la diferencia es muy considerable. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

Al llegar a una ciudad desconocida, que de por sí es racista porque se asombra ante una personalidad diferente a la hegemónica (blanca, civilizada), algunos jóvenes limitan la manifestación de su identidad cultural Pasto por temor al rechazo y la estigmatización. Pero también, la ciudad como espacio en el que se realizan diferentes prácticas propias del sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2013), inculca al sujeto indígena otras aspiraciones de vida, principalmente materiales (carro, vivienda, generar riqueza), conllevando a que este paulatinamente omita las prácticas y simbología propias del pueblo Pasto, olvidándose al mismo tiempo de la necesidad de frecuentar su territorio de origen.

Hay gente que sale a la ciudad [y] se aculturiza, conoce el dinero, se deja llevar por la ambición y entonces se enamora de eso y ya no vuelve a los territorios, ya se queda en la ciudad con un buen empleo. Ya sus sueños, sus metas, es comprar una casa o un apartamento, comprar un carro y ya, no volver más al territorio, desconociendo que es el territorio, que ha sido la tierra, que ha sido su madre, su familia lo que le ha permitido vivir sano, vivir en armonía. (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023)

La ciudad del sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2013) genera otras dinámicas de vida, ocasiona la absorción de culturales minoritarias por parte de una cultura predominante, en este caso entre la cultura urbana y la identidad cultural de los Pastos. Con esto, los pueblos indígenas son homogeneizados por las grandes ciudades, generando una única identidad nacional que rechaza las diversidades. De esta forma, la ciudad ejerce racismo epistémico, pues se impone a las particularidades de los Pastos, limita la manifestación de los saberes e identidad cultural que se reflejan en el vestido, la *chagra*, los rituales de armonización, negando su existencia como indígenas.

Uno no tiene tiempo de vivir, todo es al afán, todo es caro, uno ya siente inseguridad. En cambio uno cuando está en el territorio, en el sector, uno siente esa paz, esa armonía [...], uno respira aire puro como decimos nosotros, entonces sí es bien distante. Y los usos y

costumbres pues se vuelven... uno acá ya tiene otras lógicas occidentales, que estar a la moda, que vos porqué hablas así, o de ya no colocarse la ruana, todas esas cuestiones son complejas. Uno quizás ha ido en contra de eso porque está en la academia y de alguna otra manera sabe, pero nuestra generación ya no le gusta hablar de la cuestión indígena, la cuestión aborigen. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

Pero, algunos jóvenes Pasto como Brayan Anama y Cristian Caranguay, aún con todo lo que implica habitar una ciudad que por sí misma invisibiliza las maneras de vivir ancestral, amplían sus aprendizajes en otras urbanidades, los complementan con los adquiridos en los lugares de origen, ampliando la perspectiva, diversificando su pensamiento y enriqueciendo su identidad cultural, en aras de fortalecer sus respectivas comunidades. Ellos adquirieron de sus territorios una concepción del mundo, mas aprenden de la cultura urbana, a diferencia de los blancos-mestizos que encasillan la mente a una única visión.

Figura 6

La chagra. Resguardo de Colimba



7.6 “Piensan que por ser comunidades indígenas nosotros no tenemos el conocimiento”

El pueblo Pasto, al igual que la mayoría de los pueblos originarios de Colombia, ha manifestado a lo largo de su historia el conocimiento a través de la oralidad, motivo por el cual no se encuentran amplias sistematizaciones u obras literarias que den cuenta de la historia y cultura indígena realizadas por ellos mismos. “Somos grandes expertos en la oralidad pero no hemos sistematizado, y hoy en día [...], por más que hayan dicho, si no está en un papel difícilmente tenga sustento” (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023).

Por varias décadas, los saberes ancestrales fueron ajenos a la investigación científica, y los investigadores sociales se presentaban como entes mesiánicos que proveerían de soluciones a las necesidades de las diferentes comunidades. Actualmente la sociedad colombiana juzga que aquella persona profesional es una persona con superioridad intelectual y moral, por eso los funcionarios de las diferentes multinacionales y empresas extractivas que intervienen los territorios ancestrales con proyectos minero-energéticos sin el debido respeto de la consulta previa de las comunidades, catalogan a los indígenas, campesinos y afros como personas sin capacidad de dialogar sobre los beneficios del progreso, imponiendo la extracción del capital.

Los profesionales adquieren una forma de expresión racial hacia las “minorías étnicas” en tanto se dirigen a ellas concibiéndoles como seres sin facultades de comprensión y expresión oral, utilizando un lenguaje pueril para que sea aceptada la violencia hacia la *Pachamama*. Para gran parte de los académicos y la sociedad en general, las mal nombradas minorías étnicas “no tiene[n] cultura, ni civilización, ni ese «largo pasado histórico»” (Fanon, 2009, p. 59) característico del progreso humano.

La gente cuando tiene maestrías, doctorados, cuando ha vivido en otros países se crece superiormente, piensan que por ser comunidades indígenas nosotros no tenemos el conocimiento o no debemos sentarnos de tú a tú con ellos. [...] Uno a veces sí siente esa discriminación pues porque el blanco, el mestizo tiene esa superioridad intelectual, esa superioridad académica o esa superioridad por el dinero. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

A pesar de lo anterior, son centenares los jóvenes indígenas que se forman profesionalmente en universidades públicas y privadas del país, algunos con el fin de cumplir con las aspiraciones individuales, pero otros para aportar con herramientas técnicas y académicas al beneficio de las comunidades de las que son originarios.

Formarse en una universidad puede ser una oportunidad académica, laboral, personal y cultural, como es el caso de William Cuaical, quien desde que migró de su resguardo a la ciudad de Medellín, ha trabajado por, entre otras cosas, mejorar las condiciones de permanencia de los jóvenes indígenas estudiantes de la Universidad de Antioquia.

Lo primero que hice al llegar a la ciudad fue crear un espacio que le permitiera a los indígenas de los Pastos juntarse, a los estudiantes universitarios, porque cuando llegué vi que las dinámicas de ellos eran estar solos en una ciudad tan grande. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

Esta apuesta inició el camino para lo que hoy se conoce como Grupo de Danza Andina Pasos que dejan huella, el cual agrupa a jóvenes indígenas de diferentes pueblos para el ejercicio de la danza propia, articulada a la actividad investigativa, fortaleciendo así la identidad cultural.

[En las] investigaciones nosotros logramos entender que no es solo el hecho de mirar un video, de mirar a estos indígenas danzar y nosotros venir, tomar su forma de vestir, tomar sus formas de pintura, hacer un vestuario que se parezca al de ellos y danzarlo, porque no. Hay que pedir permiso, hay que ser muy respetuoso con esas prácticas de otras comunidades. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

Pese a que la universidad pública genera espacios interculturales para el reconocimiento de la diversidad indígena, se siguen manteniendo en los diferentes programas académicos ciertas representaciones del racismo epistémico.

Pues el conocimiento occidental y el conocimiento que tiene un método deductivo, un método positivista que es el que prevalece, de las ciencias duras que llaman, las ciencias exactas. Entonces dentro del pueblo de los Pastos, pues se habla más de ese conocimiento

propio, de esas epistemologías propias, que muchas veces no ha sido validado. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

Para el caso de la formación sociológica, en esta se otorga mayor relevancia a la enseñanza y citación de autores europeos que a autores latinoamericanos, calificando además como único conocimiento válido aquel que esté publicado en revistas indexadas.

La sociología como tal pues a veces es muy como conservadora, a veces se vuelve anacrónica, arcaica, en el mismo hecho de que pues los profesores a veces le meten que los autores clásicos Max Weber, Durkheim y Marx, pero desconocemos otros autores propios como lo han sido Juan Chiles, como lo han sido desde las Epistemologías del Sur y todos esos autores propios que a veces hablan de lo nuestro, pero a veces uno siente esa discriminación. No solamente es esa discriminación racial, también es esa discriminación epistémica desde la misma academia que se ha reproducido y que después se naturaliza. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

Debe aclararse que la intención no es desconocer los grandes aportes que hicieron los autores europeos a la teoría y metodología sociológica, de lo que se trata es de dar mayor relevancia a los saberes propios, a replicar autores latinoamericanos que viven y resisten a la violencia racial. En otras palabras, es necesario realizar, de manera constante, diálogos horizontales entre los saberes ancestrales de los pueblos originarios con los autores occidentales.

Puede decirse que las bases teóricas de la sociología son algo limitadas a la hora de afirmar qué es una ciencia, cómo se debe investigar, los principios de objetividad, la relación entre el sujeto que investiga y el objeto de estudio, por lo que se considera a las poblaciones como fuente de información, limitándose las investigaciones a un extractivismo académico. Aunque se han realizado aportes desde la investigación cualitativa para establecer relaciones menos desiguales entre el sujeto que investiga y el objeto de estudio, puede decirse que aún existe en la academia y en las ciencias sociales vestigios del racismo epistémico, ya que generalmente el investigador se sitúa por encima de las comunidades a estudiar, limitándose a publicar artículos en revistas indexadas sin generar aportes reales de transformación social.

Creo que la base teórica de la sociología sí es un poco cerrada a la hora de dar unos lineamientos más científicistas de lo que se considera qué es ciencia, qué es la sociología, qué son las categorías de análisis para dar lectura de las diferentes sociedades. (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023)

Pero es en la creación de nuevas metodologías¹³ donde se da apertura a los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, generando diálogos horizontales que consideran a la comunidad de estudio no como fuente de información sino como agentes con potencialidades transformadoras, por lo que el investigador, en este caso, no es un sujeto con respuestas y soluciones sino alguien que invita a reflexionar sobre la propia realidad y proponer espacios de transformación colectiva. Bajo esta lógica, los saberes ancestrales pueden ser incluidos en el quehacer sociológico.

Además, las investigaciones que tienen como tema de interés la realidad de los pueblos indígenas, son intentos por incluir las diferentes visiones de dichos pueblos en trabajos académicos, no obstante la constante necesidad de crear nuevas investigaciones bajo los principios de la inclusión y la interculturalidad, en la medida en que surgen nuevos problemas y las relaciones sociales adquieren nuevos significados.

Yo creo que la importancia que le da sociología a los saberes populares, o a los saberes ancestrales en este caso las comunidades indígenas ya es a la hora de investigar y de pronto de dar a conocer ese pensamiento o esa riqueza cultural desde los diferentes actores, y en este caso, pues desde las diferentes perspectivas y diversidades de pensamiento que tiene que ver con los pueblos indígenas [...]. Yo considero que desde la práctica investigativa sí se da mucho realce y mucha importancia a lo propio. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

¹³ Como bien lo hacen los programas de Trabajo Social y la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra de la UdeA, así como las Cátedras UdeA Diversa en las que se replican cursos en lenguas ancestrales, siendo la sociología una disciplina con un amplio camino por recorrer en cuanto a la implementación de metodologías interculturales.

7.7 Cabildos Indígenas, ¿autoridades excluyentes?

Cuando por diversas razones, diferentes pueblos han deseado organizarse en nuevos Cabildos Indígenas (CI) distintos a los entonces existentes, se han presentado obstáculos para su realización. Para el caso de Medellín, el Cabildo Indígena Chibcariwak es el más antiguo de la ciudad, pues tiene presencia desde hace más de 40 años, el cual recoge a más de 20 pueblos indígenas que viven dispersos en la capital antioqueña, aglutinando para el 2015 aproximadamente a 2500 indígenas (Jiménez, 2015).

Por motivos políticos o económicos, dicho CI en múltiples ocasiones ha impedido la libre decisión de conformar nuevas autoridades tradicionales que correspondan a las particularidades de cada pueblo indígena. Los inicios del CIUM, por ejemplo, evidencian cómo fueron ejercidas ciertas discriminaciones por parte de los CI ya consolidados en la ciudad:

El tema con el Cabildo Indígena Universitario de Medellín es un tema de discriminación que tenían o todavía tienen un poco todos los Cabildos anteriores... Porque ellos dicen que los Cabildos Indígenas Universitarios no deberían existir, que para ello existen los Cabildos Indígenas de ciudad, y que los universitarios que llegan a la ciudad deberían vincularse a los Cabildos que están en la ciudad. Pero entonces qué pasa, hay un proceso de resistencia porque los indígenas estudiantes tienen sus Cabildos de origen, en sus Resguardos Indígenas de origen y no se comparte... Se respeta sí, pero no se comparte los procesos propios que tienen los Cabildos de la ciudad. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

A la hora de conformar nuevos CI que abarcaran solo a determinados pueblos, como el Cabildo Quillasingas Pastos en los años 90, el Cabildo Chibcariwak negó el trámite de la base de datos sobre las personas adscritas en él, pues el dar vía libre para la desvinculación de cierto número de sus cabildantes, era perder recursos otorgados por parte del gobierno municipal. Recordando que existen indígenas nacidos en Medellín, desde los mismos CI de ciudad se genera un rechazo a la permanencia de los indígenas que provienen de otros territorios.

Hay que dejar un recurso para que los Cabildos hagan sus actividades, si hay un solo Cabildo el recurso le toca a un solo Cabildo, pero si hay dos o tres el recurso se tiene que dividir [...]. Se escuchan los comentarios: “es que ustedes no deberían estar en esos espacios que son nuestros, de los Cabildos de la ciudad, porque ustedes son de otros lados”. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

El otro extremo de la exclusión de la identidad cultural de los pueblos indígenas, es la representación de estos como portadores de la verdad absoluta, como entes perfectos que muestran el camino para salvaguardar la humanidad. Si bien es cierto que los pueblos originarios poseen una ancestralidad y prácticas culturales que buscan el respeto a la *Pachamama*, se debe reconocer que, al igual que otras comunidades, poseen desaciertos, relaciones sociales desiguales, generan injusticias. Muestra de ello es que algunos CI imponen como válidas todas las decisiones de su gobernador, sin permitir cuestionamientos al ejercicio político, censurando así las opiniones de los demás cabildantes.

Se dice que el mayor, o sea, el que tiene más edad, el longevo, es el que sabe más y en mi edad, que si yo le refuto, le llevo la contraria así tenga la razón, estoy mal porque lo estoy irrespetando, cosa que no es así [...]. Si un mayor está mal nosotros [...] decimos está mal y las cosas no son así, porque a veces en nuestros resguardos nos romantizamos, también tenemos que ser autocríticos, también hay casos de corrupción, de machismo, de liderazgos fallidos. Entonces hay una crisis política dentro de los Pastos [...]. Desde luego tenemos que ser muy autocríticos y mirar lo que estamos haciendo para así mejorar y construir sobre lo construido. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

Es interesante resaltar cómo el racismo epistémico también es ejercido por diversos CI, los cuales se hayan representados por ciertos gobernadores que ejercen el poder de manera inamovible, sin posibilidad alguna de contradecirlos, negando la participación política de otras generaciones.

Hay una mama gobernadora que ha estado 17 años ostentando el poder, en otro caso un gobernador 15 años, entonces ahí ya no hablamos de democracia, hablamos de una

dictadura, es una cuestión que a mí no me cabe en la cabeza. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

7.8 “El sistema de salud no respeta la medicina ancestral”

En Colombia existe un amplio desconocimiento de los saberes propios en cuanto a las prácticas de salud, por lo que la medicina convencional es la única alternativa para la cobertura de este servicio. El Sistema General de Seguridad Social en Salud Colombiano, junto con sus Entidades Promotoras de Salud (EPS) y las Instituciones Prestadoras de Salud (IPS), prevalecen sobre la medicina ancestral, ya que está es imperceptible principalmente en las grandes ciudades.

En los territorios existen los sobanderos, las parteras o parteros, los médicos tradicionales... Y en muchos casos la población decide primero acudir a un médico tradicional o a una partera que buscar los otros medios de salud. En cambio aquí en la ciudad no hay, o si hay [...], están escondidos, invisibilizados, porque el sistema de salud nos tiene ahogados. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

La atención en salud por parte de las EPS y las IPS carece de un real enfoque diferencial étnico para ocuparse de las enfermedades o embarazos de los pueblos indígenas, razón por la cual se tiende a violentar corporal y simbólicamente a quienes poseen maneras diferentes de practicar la medicina. Dichas violencias están representadas, por ejemplo, en el hecho de ignorar que la salud para los pueblos originarios implica una relación entre el mundo físico y espiritual, es decir, la conexión del ser con la *Pachamama* y el cosmos; al igual que implica el buen relacionamiento con el otro.

Para la prevención y el control de enfermedades, la medicina convencional recomienda el consumo de fármacos, prescindiendo de la diversidad de tratamientos propuestos por los pueblos originarios, como el uso de las plantas medicinales. Por esta razón, las entidades de salud no incluyen en la intervención sanitaria un enfoque diferencial étnico, el cual puede entenderse como la posibilidad de

realizar un trabajo desde los sentires, los saberes, los seres, desde la diversidad [...]. El enfoque diferencial étnico abarca el trabajo con población indígena, con población afrodescendiente, negra, raizal, palenquera, con población rom, que tienen que ver con las etnias, pero entonces es permitirnos trabajar desde lo que son ellos, no desde lo que somos nosotros. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

Los funcionarios del sistema de salud estiman que la atención convencional es suficiente para la prevención y control de las enfermedades de las diversidades étnicas, de las que hace parte el pueblo Pasto, sin tener en cuenta los saberes propios en cuanto al manejo de la salud. Al igual que las entidades gubernamentales limitan el enfoque diferencial étnico al trabajo censal, a la aplicación de instrumentos para el cumplimiento de ciertos objetivos, y a imponer acciones desde la verticalidad sin generar espacios de reconocimiento de las prácticas culturales y ancestrales de las diferentes comunidades.

Se piensa que si yo voy a una familia indígena, toco la puerta y le pongo una inyección a una indígena, me tomo la foto, estoy haciendo trabajo con enfoque diferencial étnico. No es eso. El trabajo con enfoque diferencial étnico es: toco la puerta, hablo con la indígena, identifico que ella tiene una situación de salud que resolver, y le pregunto “¿a usted le gustaría que viniera un médico tradicional o alguien de su comunidad a ayudarlo, a atenderla?” [...] Nuestra idea no es que lo uno sea más válido que lo otro, sino que haya una conversación, que las comunidades puedan decidir por qué tipo de salud quieren que sean atendidas. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

El enfoque diferencial étnico es entonces la posibilidad de escoger, según las necesidades, las preferencias y la identidad cultural, entre una atención en salud tradicional o una atención desde la medicina ancestral. Al respecto, el trabajo de William desde la Alcaldía de Medellín le ha permitido visitar familias indígenas para evaluar sus necesidades en cuanto a la prevención y control de enfermedades y el embarazo, teniendo en cuenta el enfoque diferencial étnico. De la mano de este principio se visitan las familias, previa solicitud de ellas, con médicos originarios como los *jaibanás* del pueblo Embera.

Gracias a esta tarea, paulatinamente algunas EPS e IPS han comprendido que las personas indígenas tienen prácticas de salud diferentes para el manejo del parto o el tratamiento de las enfermedades, generando la posibilidad de escoger entre los dos caminos para la atención: la medicina convencional o la medicina ancestral; aclarando que el trabajo en esta dirección aún es insuficiente.

La medicina ancestral es la agrupación de las energías espirituales, los rituales de armonización, la relación con la *Pachamama*, las plantas medicinales (como ducharse con manzanilla para purificar el cuerpo o beber la sustancia del cedrón para controlar la fiebre y la gripe), los rituales relacionados con el nacimiento (como sembrar la placenta y el cordón umbilical en la tierra), la asistencia de las parteras y las curaciones de los sobanderos. Todo este conjunto de prácticas y creencias en torno al cuidado y la salud, representa los saberes ancestrales de los pueblos originarios y, por tanto, la identidad cultural, pero lastimosamente es sustituido por el consumo de fármacos.

Antes existían unos sistemas de salud propios para atender a la misma población. Por ejemplo, cuando a alguien lo picaba un alacrán, cuando lo picaba una culebra, cuando se quebraba un hueso o se torcía una mano, ya había médicos propios, que a través de la medicina propia, las pomadas, las plantas, ya tenían todo un sistema de salud; sino que ya llegó todo lo otro más moderno. (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023)

Debido a la constante impregnación de la vida citadina en la identidad cultural, varios de los indígenas en contexto de ciudad prefieren ser atendidos por la medicina convencional (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023), aclarando que, en el centro de Medellín, por ejemplo, se puede apreciar la presencia de indígenas que comercializan sus saberes sobre la medicina ancestral, como es el caso del pueblo Inga (Gil y García 2021).

7.9 Los Pastos, un pueblo que resiste

A pesar de las adversidades que trae el habitar en una sociedad excluyente, y el hecho de que hay quienes niegan su origen ancestral y comunitario, existe un gran número de Pastos comprometidos que aún poseen arraigo y respeto hacia la *Pachamama*, lo que hace que el

mantenimiento y fortalecimiento de la identidad cultural en el país colombiano sea posible. Los Pastos son un pueblo fuerte que se ha caracterizado por impulsar luchas reivindicativas de la mano de otros pueblos indígenas, transmitiendo el legado de resistencia de generación en generación, lo que ha posibilitado su pervivencia dentro de los márgenes del imaginario de dominación racial (Quijano, 2014) de la sociedad moderna/colonial.

Se resiste a la imposición del racismo epistémico de la cultura homogeneizante de Colombia, en la medida en que se reconoce el legado ancestral, se es consciente de la pertenencia a un origen indígena y a un territorio específico. Por tanto, se resiste al racismo epistémico en tanto se honra y fortalece la identidad cultural.

A este respecto, los Pastos que habitan otras ciudades pero que frecuentan sus territorios en la medida de lo posible, buscan mantener el equilibrio entre la vida urbana y la vida en los resguardos, para así no afectar la cotidianidad de su comunidad.

Yo reconozco que soy portador de todo el legado de mi comunidad, de mi cultura, de mi territorio, pero también me ha interesado conocer las diferentes culturas, conocer, cómo es la dinámica desde las ciudades sin dejar que eso altere lo que yo soy o tal vez siendo consciente de que cuando voy a mi territorio, yo sigo siendo un comunero de Colimba, no soy una persona aculturizada que va a llegar al territorio a alterar todo el orden, alterar toda la armonía que hay en la comunidad. (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023)

Los Pastos comprometidos en el fortalecimiento de la identidad indígena, portan elementos simbólicos que hacen parte de la cultura del pueblo de los Pastos, acuden al uso de palabras de la lengua materna, usan el tejido de los territorios como la ruana, dan a conocer con orgullo y sentido de pertenencia el territorio en los diferentes espacios cotidianos, trabajan en la *chagra*, realizan intercambios culturales, acuden al compartir de experiencias y saberes. El hecho de darse a conocer como Pasto ante las diferentes instancias de la sociedad, es una manera de oponerse a la invisibilización propia del racismo epistémico.

Cuando hay que ocupar un espacio [...] presento primero mi territorio, no niego mis orígenes, no niego mis raíces. Y cuando se da la oportunidad de profundizar, pues compartir

de lo que es un poquito mi cultura, mi territorio, de dónde provengo, cuáles son mis significados, cuál es mi identidad, mi cultura. Creo que así es la manera de que desde lo cotidiano uno continúe portando toda la cultura, todo lo que viene desde el territorio. (C. J. Caranguay, comunicación personal, 25 de enero, 2023)

Este trabajo de reconocimiento y fortalecimiento de la identidad cultural Pasto es potencializado por los diferentes Cabildos Universitarios, como el CIU-Udenar y el CIUM. Estos poseen como principios la interculturalidad, la diversidad, la hermandad y el respeto para la generación de espacios que buscan el compartir de culturas a partir de rituales de armonización, el compartir de la palabra, la danza y las discusiones políticas. Una de las funciones de los Cabildos Universitarios es velar por las garantías de permanencia de los estudiantes indígenas, quienes presentan dificultades en la vida académica, puesto que la mayoría de ellos se enfrentan a un cambio espacial y cultural debido al traslado desde otros territorios.

El CIU-Udenar, por ejemplo, cuenta con diferentes líneas de participación: Asambleas Generales, la Cátedra Intercultural de Pensamiento Andino Panamazónico: Killa Inti, la Revista Yachay: saber, conocer y aprender, el Cineforo indígena, la emisora universitaria, y el espacio ancestral de la *chagra*. Estas líneas de trabajo comunitario representan los saberes y prácticas ancestrales, permitiendo que los estudiantes indígenas conserven y reproduzcan su identidad cultural en el ámbito académico, además de que haya mayor relevancia de los saberes propios que los occidentales.

Tenemos que investigar sobre lo nuestro y por eso nuestra tesis de grado se basa en lo nuestro y en lo propio, para hacer contrahegemonía a todos esos saberes occidentales que no están mal, sino que nosotros sí decimos que deben prevalecer los nuestros sobre los otros. (B. A. Anama, comunicación personal, 28 de enero, 2023)

Para el caso del CIUM, son las mingas de pensamiento, las ollas comunitarias, y las actividades de tejido las más recurrentes, fortalecidas por la danza practicada por el Grupo de Danza Andina Pasos que dejan huella, “por ejemplo, si usted mira el vestuario que tiene el colectivo puede mirar que hay prendas que son tejidas por los mismos muchachos” (W. Cuaical, comunicación personal, 2 de febrero, 2023).

Además, desde los hogares se transmiten los saberes ancestrales y las prácticas culturales, así como el deber de retornar al territorio para aportar al beneficio de la comunidad. Desde la familia se recuerda que no es motivo para olvidar las raíces indígenas el hecho de que los jóvenes se formen profesionalmente.

Yo les enseño a mis hijos, a tejer, por eso Cristian sabe tejer mochilitas pequeñas en agujeta con la lana de acá. [...] Así él ya sea un profesional en lo que él escogió, [...] así mi hijo termine su carrera tiene que volver acá y sus raíces. Y, es más, él dice que el día de su grado [...] él no va a ir con la toga y toda esa ceremonia que hacen, y sí la ceremonia sí, pero él va a ir vestido con su ruana y su sombrero, como somos acá, a recibir su grado. (G. A. Cuaspud, comunicación personal, 27 de enero, 2023).

El territorio es representación de la identidad cultural, y más aún el luchar por su recuperación. La recuperación del territorio es uno de los ejes transversales del quehacer político de los Pastos, por lo que puede decirse que las prácticas de resistencia corresponden a un proceso histórico relacionado con las luchas iniciadas por los mayores y las mayores en pro de la liberación territorial.

Los Pastos realizan prácticas de resistencia como paros, bloqueos de vías principales, mingas de pensamiento y mingas de trabajo, con el fin de dar a conocer sus problemáticas, peticiones y exigencias a la sociedad y el Gobierno Nacional. Con este tipo de movilizaciones los Pastos buscan además constituirse como comunidad autónoma, con Gobierno Propio, con soberanía alimentaria y economía propia. Estas acciones, que se relacionan con el legado de los mayores y las mayores, han permitido que los Pastos se constituyan como actor con capacidad de incidencia en la sociedad, participando de espacios políticos a nivel local, departamental y nacional.

Finalmente, el Gran Pueblo de los Pastos no trabaja por encajar en aquella sociedad que históricamente los ha violentado, a pesar de que a veces pareciera que la misma subordina su identidad cultural. Sino más bien, buscan convivir en armonía con todas las diversidades que hacen parte del país, brindando solidaridad, aportando en el bienestar social y la sustentabilidad ambiental.

8 Conclusiones

El racismo epistémico es estructural, razón por la cual se ha naturalizado en los diferentes ámbitos de la vida humana. Sus diferentes manifestaciones sobre el pueblo Pasto se hacen evidentes en: el Estado y la sociedad, la política electora, la educación católica, el habitar la ciudad, el sistema de salud, la academia occidentalizada, y en los mismos Cabildos Indígenas; lo que afecta el libre desenvolvimiento del ser indígena y en última instancia, la identidad cultural Pasto.

El imaginario de la sociedad colombiana homogeneiza las diversidades de los diferentes sectores sociales, considerando que solo hay una forma de sociedad, la sociedad moderna capitalista. Por esto existe un desconocimiento y una preferencia a ignorar la real identidad cultural de los pueblos indígenas y sus maneras de vivir.

Las acciones realizadas por el Estado colombiano buscan la integración nacional en una única identidad, un único modelo económico, y una única forma de educación. Las políticas públicas propuestas para la inclusión de las diversidades étnicas, desconocen la diversidad cultural de los pueblos indígenas, afros, campesinos, rom, aglutinándolos a todos como minorías étnicas. Por esto, es preciso que, a partir de un adecuado enfoque diferencial étnico, no se homogeneice las diversas identidades, pues hacerlo es pretender que estas desconozcan su realidad para someterse a una sociedad que continúa subordinando los diferentes saberes ancestrales y prácticas culturales.

El racismo epistémico opera entonces como homogeneización, como rechazo y desconocimiento de las formas ancestrales de entender y habitar el mundo, de ahí que la concepción que poseen las personas blancas-mestizas de Colombia hacia los Pastos y los indígenas en general, es que estos son personas irracionales, ingenuas y aisladas que viven en la impenetrable selva. La sociedad considera que los indígenas son parte del pasado, que deben permanecer en sus respectivos resguardos, y únicamente son permitidos en exhibiciones artísticas y culturales.

A pesar de esto, existen miles de indígenas que habitan en las grandes ciudades de Colombia, ya sea por motivos académicos, laborales, a causa del desplazamiento forzado, o porque allí nacieron. Sin embargo, cuando por diversos motivos se habita en las ciudades, a penas y se es consciente de que se realizan prácticas diferentes a las que fueron inculcadas por la comunidad de origen, debido a que la misma ciudad, como espacialidad que promueve la aspiración individual a partir de la obtención material, genera que los Pastos paulatinamente nieguen su propia identidad cultural.

El racismo epistémico opera en la medida en que la sociedad rechaza la identidad indígena y, por miedo a este rechazo, en una ciudad se tiende a dejar de lado las prácticas culturales propias del pueblo Pasto, acudiendo a otras maneras de expresarse. Esta cambiante identidad se replica en la comunidad, en las nuevas generaciones, lo que a mediano y largo plazo puede generar consecuentes costos culturales, como la pérdida de ejercicios ancestrales y comunitarios como la *chagra* o las festividades cósmicas.

En este sentido, puede decirse que hay dos tipos de indígenas Pastos, los que lo son por convencimiento y los que lo son por beneficio. Los primeros son conscientes de fortalecer los territorios y las comunidades, así como la misma identidad cultural. Los segundos se autorreconocen como indígenas exclusivamente para obtener estímulos académicos y económicos por parte del Gobierno Nacional, olvidándose casi siempre de sus raíces ancestrales.

Aunque existen personas comprometidas en fortalecer los procesos territoriales usando las herramientas brindadas por la academia, puede decirse que los Pastos tienen riesgos en cuanto al mantenimiento de su identidad cultural, pues muchos jóvenes no ven el trabajo para las comunidades como una opción de vida, lo que conlleva a que paulatinamente se pierdan los saberes y las costumbres propias.

La identidad cultural del pueblo Pasto abarca una gran diversidad de prácticas culturales y ancestrales que se manifiestan en la *chagra*, el tejido, el vestido, las fiestas cósmicas, la danza, la Ley de Origen, la medicina ancestral, los rituales de armonización, así como en los significados del territorio y la memoria de los líderes que promovieron los procesos de recuperación de tierras. Además, implica un sentido de pertenencia al Gran Pueblo de los Pastos, sin avergonzarse por ello.

Lamentablemente, estas representaciones de la identidad cultural han sido afectadas desde diferentes escenarios sociales, pues son remplazadas por el uso de agroquímicos en los cultivos, las creencias y festividades católicas, la medicina convencional, los fármacos, y el conocimiento occidental, al tiempo que se considera que el tejido y vestido propio son parte del pasado.

La sociedad colombiana subestima las capacidades materiales y epistémicas de los pueblos indígenas, por eso se hace urgente reconsiderar los aportes que estos puedan brindar a la sociedad en su conjunto, así como impulsar espacios de reconocimiento para que paulatinamente el imaginario social que desconoce la diversidad, mute a la inclusión de los saberes y prácticas ancestrales, así como al respeto de las mal llamadas minorías étnicas.

Finalmente, el pueblo Pasto resiste a la imposición del racismo epistémico de la cultura homogeneizante de Colombia, en la medida en que se reconoce el legado ancestral, se es consciente de la pertenencia a un origen indígena y a un territorio específico. Por tanto, se resiste al racismo epistémico en tanto se honra y fortalece la identidad cultural a través del compartir en la *chagra*, la danza, priorizar los saberes ancestrales sobre los occidentales, portar la ruana y la mochila, celebrar las fiestas cósmicas, participar de espacios interculturales de discusión política, realizar rituales de armonización, y el trámite de saberes desde el hogar. Actividades que son potenciadas por los diferentes Cabildos Indígenas Universitarios.

Referencias

- Aguirre, P.F., y Téllez, G. (2009). Evaluación de servicios pecuarios en el Resguardo de Guachucal (Nariño). *Revista de La Facultad de Medicina Veterinaria y de Zootecnia*, 56(II), 113–124. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Alpala Cuastumal, I. A. (2016). *La Guardia Indígena del Resguardo del Gran Cumbal: Institucionalización de una Práctica Ancestral* [Trabajo de grado profesional]. Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Aza Cuaical, D. M. (2016). *Iconografía pastos un saber ancestral* [Trabajo de grado profesional]. Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Bagú, S. (1949). *Economía de la sociedad colonial. ensayo de historia comparada de américa latina* (El Sudamericano, Ed.).
- Barajas, A. (18 de agosto de 2022). *Cabildos de Medellín, ¿excluidos en política indígena de Antioquia?* Vivir En El Poblado. <https://tinyurl.com/yd2h2tz4>
- Bauman, Zygmunt (1996). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul du Gay (Eds.), Amorrortu editores.
- Benavides B., E. N. (2012). La universidad pública y la diversidad étnica y cultural a la luz de la Constitución Política de Colombia de 1991. *Estudios de Derecho*, LXIX(154), 207–233. <https://tinyurl.com/3tuz4fxm>
- Bolívar, S. (2015). *Carta de Jamaica. 6 de septiembre de 1815*. (J. Gómez, B. Pérez & R. Rubiano, Eds.). Universidad de Antioquia.
- Caicedo, S. L., y Espinel, O. (2018). Educación indígena Kamëntzá. Crianza, pensamiento, escucha. *Praxis & Saber*, 9(20), 15–40. <https://tinyurl.com/mvf53rdr>
- Campion, M. (2015). Entre la memoria histórica y el atentado: las relaciones transfronterizas de los indígenas Pastos del Nudo de Waka. *Rev. Cient. Gen. José María Córdova* 13(16), 243–262. <https://tinyurl.com/4vcexmsw>
- Carrión Sánchez, C. P. (2015). Desafiando al Estado-nación: reclamos de autonomía del pueblo pasto. *Universitas Humanística*, 80, 133–157. <https://tinyurl.com/yve9zbyf>
- Castrillón, Y., Torres, V., y Vallejo, D. (2021). *Incidencia de la migración en la imagen corporal de dos jóvenes indígenas* [Trabajo de grado profesional]. Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Pontificia Universidad Javeriana, Ed.). <https://tinyurl.com/mw6pvdvp>
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, Eds.).
- Charfuelán Caibe, C. F., Ortega Valenzuela, A. C., Quiguntar Cuatín, Y. V., y Taimal Aza, J. L. (2021). *Mujeres Pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de*

Guachucal y Cumbal (Colectivo de mujeres indígenas *Que decís: mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras*, Ed.).

- Chirán, A., y Tapie, M. (2022). *Dos perdices urden las hebras de las Warmis en un tejido ancestral: perfil sociolingüístico de las mujeres indígenas Pastos estudiantes de la Universidad del Valle* [Trabajo de grado profesional]. Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Comisión de la Verdad. (2022). *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición. Tomo 9. Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia*. (K. Ganem Maloof, Ed.). <https://tinyurl.com/ywfxdwhv>
- Colombia. Congreso de la República. (25 de noviembre de 1890). *Ley 089 de 1890 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”*. <https://tinyurl.com/2rtvxhkd>
- Colombia. Congreso de la República. (26 de octubre de 1903). *Ley 39 de 1903. Ley Orgánica de Instrucción Pública*. <https://tinyurl.com/48kur97c>
- Colombia. Congreso de la República. (3 de marzo de 2016). *Ley 1448 de 2011 “por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”*. <https://tinyurl.com/mry7d6hk>
- Colombia. Corte Constitucional. (22 de enero de 2004). *Sentencia T-025. M.P. Manuel José Cepeda Espinosa*. <https://bit.ly/3T2KUJH>
- Colombia. Corte Constitucional. (26 de enero de 2009). *Auto 004/09. M.P. Manuel José Cepeda Espinosa*. <https://tinyurl.com/2s3eyt54>
- Colombia. Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019). *Población Indígena de Colombia: resultados del Censo Nacional de Población y vivienda 2018*. <https://bit.ly/2qmBqjX>
- Colombia. Presidencia de la República. (1991). *Constitución Política de Colombia*. <https://tinyurl.com/5cbb5rap>
- Cuaical Alpala, L. C. (2018). *La educación propia y la identidad indígena estudiantil en el Colegio Técnico Agropecuario Indígena Cumbe* [Trabajo de grado profesional]. Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Cuaical Palma, W., y Guapacha, D. C. (2018). *Tejiendo en espiral desde los saberes ancestrales y el diálogo intercultural para la permanencia de los estudiantes indígenas en la Universidad de Antioquia* [Informe final de práctica]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Daza, B. Y. (2013). *Historia del proceso de mestizaje alimentario entre España y Colombia*. Universitat de Barcelona. <https://tinyurl.com/2epj928z>
- Dussel, E. (2008). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”* (Biblioteca Indígena, Ed.).
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Akal, Ed.).

- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa* (2ª ed.; Morata & Fundación Paideia Galiza, Eds.). www.edmorata.es
- García, J. (2019). El racismo en Colombia: la visión de Amir Smith Córdoba. *Revista Del Cisen Tramas/Maepova*, 7(1), 123–138.
- Gil Henao, M. P., y García Vanegas, V. (2021). *Arte ancestral de los indígenas urbanos: dignificación de ser indígena en un contexto de ciudad* [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Giménez, G. (2002). Paradigmas de la identidad. En *Sociología de la Identidad*. Aquiles Chihu Amparán (Coord.), Miguel Ángel Porrúa (Ed.). UAM-Iztapalapa, México.
- Gómez Isa, F. (2014). El desplazamiento forzado de los pueblos indígenas en Colombia. *Anuario Español de Derecho Internacional*, 30, 431–455. <https://tinyurl.com/9t4bdcxd>
- Gordon, L. R. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En Akal (Ed.), *Piel negra, máscaras blancas*, 217–260.
- Grosfoguel, R. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. En Akal (Ed.), *Piel negra, máscaras blancas*, 261–284.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79–102. <https://tinyurl.com/2tppy4b>
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del Largo Siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31–58. <https://tinyurl.com/5f4xhpn2>
- Guzmán, G. (12 de junio, 2018). *Perspectivas emic y etic: qué son, y 6 diferencias entre ellas*. Psicología y Mente. <https://tinyurl.com/3yckrb58>
- Hall, Stuart (1996). Introducción ¿Quién necesita “identidad”? En *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul du Gay (Eds.), Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, M. del P. (2014). *Metodología de la investigación* (6ª ed.; McGraw-Hill/Interamericana editores, Ed.). <https://tinyurl.com/3s7szb2p>
- Jiménez Marzo, M. (2015). *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* [Tesis doctoral]. Universitat de Barcelona, Barcelona, España. <https://tinyurl.com/mt82tjma>
- Lakarra, J. A., y Urgell, B. (2018). Bilingüismo y realidad sociolingüística de la lengua inga en Colombia. *Anuario del Seminario de Filología Vasca “Julio de Urquijo”*, 52 (1-2), 237–251. <https://tinyurl.com/3pbbcffb>
- Laurent, V. (2022). 50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca, Colombia. De la lucha por la tierra hacia la construcción de otro mundo. *Colombia Internacional*, 111, 3–29. <https://tinyurl.com/5e9yhum5>

- López Cortés, O. A., y Rojas Curieux, T. (2015). Entre leyes, mingas e historia oral. *Controversia*, 205, 220–271. <https://tinyurl.com/3wswb56e>
- Martín Novoa, F., y Vega Cantor, R. (2016). *Geopolítica del Despojo. Biopiratería, genocidio y militarización* (CEPA EDITORES, Ed.). Colombia.
- Mato, D. (2020). Las múltiples formas del racismo y los desafíos que plantean a los sistemas de educación superior. *De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*, 9(13), 1–14. <https://tinyurl.com/47f8zn8e>
- Mejía, J. (2015). La población del territorio colombiano al momento de la Conquista: una revisión crítica de estudios. *Economía y Región*, 9(2), 7–46. <https://tinyurl.com/spspbw8u>
- Mignolo, W. (2007a). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25–46).
- Mignolo, W. (2007b). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Gedisa, Ed.).
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Opera*, 7, 69-84. <https://tinyurl.com/4rexbbxu>
- Ñaupas, H., Valdivia, M., Palacios, J., y Romero, H. (2018). Metodología de la investigación cuantitativa-cualitativa y redacción de la tesis (5ª ed.; Ediciones de la U, Ed.).
- Ortiz Ocaña, A. (2015). *Enfoques y métodos de investigación en las ciencias humanas y sociales* (Ediciones de la U, Ed.). <https://tinyurl.com/ynfjkgfzj>
- Palacios, Y., y Mondragón, S. (2021). Precariedad laboral en población afrodescendiente e indígena agravada por el conflicto armado en Colombia. *Revista de Ciencias Sociales*, XXVII(2), 338–351. <https://tinyurl.com/mrz4k4v8>
- Pantoja Ortiz, J. A. (2021). *El Inti Raymi como espacio-tiempo de construcción de alternativas al desarrollo* [Trabajo de grado profesional]. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Paredes Martínez, O. A. (2018). *Perspectiva de Trabajo Social Intercultural con estudiantes del pueblo indígena Pastos de las Universidades Públicas Nacional y Antioquia, Medellín-Colombia* [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Piñacué Achicue, J. C. (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. *Tabula Rasa*, 20, 161–192. <https://tinyurl.com/nsxc8ykk>
- Pizarro, E. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.), *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En CLACSO (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. <https://tinyurl.com/4fj4vh73>

- Ragin, C. (2007). *La construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad* (Siglo del Hombre Editores & Universidad de los Andes, Eds.).
- Ramírez, P. A. y Roldán, H. (2021). Experiencias: trazos de resistencias. *Jurídicas*, 18(2), 197-212. <https://tinyurl.com/4av47wce>
- Ruiz, O. (2007). El derecho a la Identidad Cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XI (118), 193–239. <https://tinyurl.com/2x6kkd6c>
- Sámamo Rentería, M. Á. (2005). Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano. *Ra Ximhai*, 1(2), Universidad Autónoma Indígena de México, 239–260. <https://tinyurl.com/ac58cskf>
- Sánchez Granados, Y., Hernández Méndez, K., Aristizábal Giraldo, P., y Ramírez Castaño, V. (2017). “*Tejiendo el pensamiento de los niños y las niñas Ingas*”: construcción de identidad de la niñez indígena inga en un contexto de ciudad, con miras a un trabajo social intercultural [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Semana. (10 de octubre de 2022). *¿Brujería en el Congreso? Ante polémica imagen y los señalamientos, David Racero le respondió al Centro Democrático.* <https://tinyurl.com/2p8tyspr>
- Soler Castillo, S., y Guerrero Rivera, J. (2020). Representación de los indígenas en las leyes generales de educación de Colombia. *FOLIOS*, (52), 71–86. <https://tinyurl.com/u58amw99>
- Valenzuela Imbago, Á. R. (2019). *Identidad Cultural del Pueblo Indígena Pasto y su relación con la sostenibilidad del territorio.* Universidad de Manizales. <https://tinyurl.com/484pm7uy>
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y Colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47–62).
- Walsh, C. (2016). *¿Interculturalid y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala.*

Anexos

Anexo 1. Esquema de entrevista semiestructurada¹⁴

ITEM N°1: Identificar cómo opera el racismo epistémico sobre el pueblo indígena

Pastos.

- ¿Considera que la sociedad colombiana es racista? ¿Y con el pueblo Pasto?
- ¿Qué percepción cree que tengan las personas no indígenas hacia los Pastos?
- ¿Considera que en su pregrado se abordan los saberes de los pueblos indígenas?
- ¿Considera que la universidad y la ciudad realizan acciones en contra del racismo? ¿Son suficientes?

ITEM N°2: Evidenciar las repercusiones que genera el racismo epistémico en la identidad cultural de los Pastos.

- ¿Qué significa para usted ser indígena Pasto?
- ¿Qué prácticas culturales y saberes ancestrales hacen parte del pueblo Pasto?
- ¿La universidad y la ciudad han influido en su identidad Pasto?
- ¿Considera que el pueblo Pasto tiene riesgos en cuanto a su existencia física y cultural?

ITEM N°3: Reconocer las prácticas de resistencia con las cuales el pueblo de los Pastos enfrenta el racismo epistémico.

- ¿Cuáles de las prácticas culturales de los Pastos catalogaría como contrahegemónicas?
- ¿Considera importante que el pueblo Pasto reflexione sobre el racismo?
- ¿Por qué están luchando los Pastos actualmente?
- ¿Qué aportes tiene el pueblo Pasto para la sociedad colombiana?

¹⁴ Es de aclarar que las preguntas aquí referenciadas funcionaron como guías para mantener un hilo conductor en cada conversación, además de que fueron previamente compartidas con las personas a entrevistar para que tuvieran una idea general de los temas a conversar. Pero durante el compartir la palabra con las personas participantes de esta investigación, surgieron nuevos interrogantes según el desarrollo de la misma conversación, así como según las características propias de las personas, por lo que en cada entrevista se abordaron diferentes tipos de preguntas.

Anexo 2. Diario de campo

Lugar Resguardo Indígena de Colimba, municipio de Guachucal, Nariño.	Fecha Desde el domingo 9 hasta el martes 11 de octubre de 2022.
Actividad: Salida de campo con el Seminario de Especialidad Rural II, Sociología, UdeA.	
Objetivo: comprender prácticas productivas de los pueblos indígenas del suroccidente colombiano, así como las maneras de vivir ancestral.	
Participantes: estudiantes de sociología del curso y personas del pueblo Pasto.	
Técnicas: recorridos territoriales, observación participante, diálogos cotidianos, compartir desde la tulpa y la bebida.	
Descripción	
Domingo 9 de octubre	
<p>Horas avanzadas de la noche, nos alojamos en la Institución Educativa Técnico Agropecuaria Indígena Libardo Ramiro Muñoz, donde nos acogieron los estudiantes de sociología Brayan y Cristian, de la Universidad de Nariño, al igual que Benito el celador, quien participó de la toma de tierras hace varios años.</p> <p>Nos dan la bienvenida y nos cuentan sobre algunos aspectos del municipio y del Resguardo. Guachucal está a 3200 msnm, la actividad productiva principal del Resguardo es la producción de leche, ya que se extraen 2000 Litros al día para enviar al norte del país. Cada familia cuenta con 5 a 10 cabezas de ganado.</p> <p>El territorio del resguardo funciona como propiedad colectiva, pero su usufructo es individual. También hay una granja experimental donde cuentan con animales de corral, como cuyes y gallinas.</p>	
Lunes 10 de octubre	
<p>Madrugamos a las 3:45 am para ir a ordeñar y conversar sobre la actividad láctea. Es evidente que las mujeres son la principal mano de obra en esta actividad, así como en el cuidado del hogar y la chagra. A las 6 de la mañana ya estábamos caminando hacia la granja experimental donde se puede ver que la cría de cuyes es la segunda fuente de ingresos, pues son utilizados para el comercio. Allí compartimos con mujeres de la comunidad, entre ellas la chica que estaba ordeñando y su madre, conversando alrededor de la tulpa sobre las</p>	

funciones de las mujeres. También compartimos el espacio de la chagra, donde hay diversos alimentos y plantas medicinales.

Sobre las 9 de la mañana hicimos un recorrido territorial al Sitio Sagrado las Tolas, donde doña Amparo nos conversó sobre el significado que tiene este para los Pastos. Allí se pudo sentir la mítica de los lugares sagrados, visualizando montañas, cerros, hablando de dioses y mitos, de la importancia del territorio como espacio de encuentro y sanación.

Sobre las 11:30 de la mañana estuvimos en la Institución educativa del resguardo en un conversatorio guiado por el profesor Aldemar Ruano, nos habló acerca de la cosmovisión Pasto (*Pacha mama runa allí kawsay yuyay*, los tiempos de adelante, la Ley de Origen).

A las 3 fuimos al parque principal del resguardo, donde está la tumba del sabedor Libardo Ramiro Muñoz, que fue asesinado por impulsar los procesos de recuperación de tierras. Conversando alrededor del lugar donde descansa el cuerpo del sabedor, don Benito nos contó sobre los procesos de recuperación, el asesinato del *taita* Libardo, y la importancia de su memoria para la comunidad.

Sobre las 6:45 pm estuvimos cenando y compartiendo alrededor de la tulpa.

A las 8 fuimos a caminar hacia el parque principal del resguardo y tomamos hervidos con la comunidad, con doña Amparo, Cristian, Brayan, y hablamos sobre la necesidad de visitar los territorios y apoyar los procesos comunitarios, nos quedamos como hasta las 12 de la noche compartiendo la palabra.

El martes 11 de octubre partimos en horas de la mañana hacia la laguna de La Cocha a visitar el pueblo Quillacingas.

Observaciones: la comunidad del resguardo posee diversas prácticas económicas, siendo la producción láctea la principal. La chagra como espacio de cultivo y compartir de saberes aún hace parte fundamental de la identidad de los Pastos, a pesar de los grandes obstáculos que existen a nivel nacional y latinoamericano en el sector rural, como el uso de agroquímicos. Los Pastos reconocen su histórica violencia, las dificultades que actualmente existen para el mantenimiento de la identidad indígena. También, son portadores de grandes saberes que intentan ir en concordancia con la protección de los territorios sagrados, aunque el uso de ganado en el resguardo es un obstáculo para esta intención.