



**Representaciones del “indio”  
Imágenes de degeneración y autoidentificación indígena, Colombia 1886-1930**

Kelly Johana Arias Rojas

Monografía presentada para optar al título de Historiadora

Asesor

Luis Fernando Sierra Muñoz, Magíster (MSc) en Historia

Universidad de Antioquia  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Departamento de Historia  
Medellín, Antioquia, Colombia

2024

---

**Cita nota al pie**

<sup>1</sup> Kelly Johana Arias Rojas, “Representaciones del “indio”. Imágenes de degeneración y autoidentificación indígena, Colombia 1886-1930” (Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2024).

---

**Fuentes primarias /  
Bibliografía**

Arias Rojas, Kelly Johana. “Representaciones del “indio”. Imágenes de degeneración y autoidentificación indígena, Colombia 1886-1930”. Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2024.

---

**Estilo:** Chicago 17 (2017) y adaptación de Trashumante. Revista Americana de Historia Social UdeA.



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

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

**Universidad de Antioquia** - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

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.

## Tabla de contenido

Resumen .....	4
Abstract .....	5
Introducción .....	6
Aspectos teóricos.....	8
Estado del arte .....	11
1. Bárbaros y salvajes: acercamiento a la construcción del concepto de indio .....	22
2. Entre civilización y barbarie: la idea del indígena en el imaginario nacional.....	31
2.1 El indígena como alteridad radical de la nación.....	34
2.2 “Indios gentiles y salvajes”: la categoría de indígena en el periodo republicano radical. ...	36
2.3 “Una lengua, una raza y un solo Dios”: la regeneración del indígena, un proyecto de homogeneización nacional. ....	44
2.4 Entre el mestizaje y la asimilación cultural: la ¿integración? del indio en la nación.....	50
3. “El pensamiento del hijo de las selvas”: aproximación al pensamiento indígena en Manuel Quintín Lame.....	62
3.1. Manuel Quintín Lame y el origen de su lucha. ....	64
3.2. El pensamiento racial en la obra de Manuel Quintín Lame. ....	68
Consideraciones finales.....	74
Bibliografía.....	79

### Resumen

Como parte de la necesidad de pensar la nación, las élites nacionales propendieron por construir un imaginario, valores e identidad comunes orientados por los parámetros de civilización bajo el paradigma de la Modernidad, lo que promovió una inevitable valoración de la población. En este sentido, se estableció un campo discursivo en el que se definió los sujetos sociales, situación que, orientada por los preceptos raciales y morales de occidente, conllevó una reproducción del patrón occidental de clasificación racial, mediante el cual se fundamentó una diferenciación entre sujetos sociales y su lugar en la jerarquía social. En este contexto, este trabajo se propone analizar las representaciones del indígena construidas por las élites, a través de fuentes escritas y conferencias de pensadores como Luis López de Mesa, y a su vez, explorar la imagen del indígena sobre sí mismo, a partir del pensamiento de Manuel Quintín Lame. Como resultados, se expone que sobre la figura del “indio” recayeron una serie de representaciones como “salvaje”, “bárbaro” e “ignorante”, producto del periodo colonial, que lo definieron como un obstáculo para el desarrollo y la antítesis del ideal nacional, lo que suscitó que sobre este incidieran discursos y estrategias dirigidas a intervenirlo, dominarlo y eliminarlo, por medio del mestizaje o la asimilación cultural. En contraste, Manuel Quintín Lame surge como la voz del “indio” a través de la que se inicia un proceso de concienciación del ser indígena, desde el indígena, hecho que determina un proceso de apropiación y resignificación del “indio”, y su autoidentificación como tal.

**Palabras clave:** Colombia, representaciones sociales, autoidentificación, raza, indio, siglo XIX-XX.

### **Abstract**

As part of the need to think the nation, the national elites sought to build an imaginary, common values and identity oriented by the parameters of civilization under the paradigm of Modernity, which promoted an inevitable valuation of the population. In this sense, a discursive field was established in which social subjects were defined, a situation that, oriented by the racial and moral precepts of the West, led to a reproduction of the Western pattern of racial classification, through which a differentiation between social subjects and their place in the social hierarchy was based. In this context, this paper proposes to analyze the representations of the indigenous constructed by the elites, through written sources and conferences of thinkers such as Luis López de Mesa, and at the same time, to explore the image of the indigenous about himself, based on the thought of Manuel Quintín Lame. As results, it is exposed that the figure of the "Indian" fell on a series of representations as "savage", "barbarian" and "ignorant", product of the colonial period, which defined him as an obstacle to development and the antithesis of the national ideal, which led to discourses and strategies aimed at intervening, dominating and eliminating him, through miscegenation or cultural assimilation. In contrast, Manuel Quintín Lame emerges as the voice of the "Indian" through which a process of awareness of the indigenous being begins, from the indigenous, a fact that determines a process of appropriation and resignification of the "Indian" and its self-identification as such.

**Keywords:** Colombia, social representations, self-identification, race, indigenous, 19th-20th century.

## Introducción

En la actualidad, hablar del indígena, nos remite a pensar en una buena cantidad de calificativos como “salvaje”, “bestia”, “bruto”, “primitivo” e incluso “indio”, para referirse de manera despectiva hacia estas poblaciones. Estas denominaciones, junto con diversas expresiones como “indio patirrajado”, “se le salió el indio” o “no sea indio”, entre muchas otras, son muy usuales a la hora de referirse a las poblaciones nativas o para resaltar, en cualquier contexto, sus características. Esto es tan extendido, que parece ser una convención social el hecho de que los indígenas sean “salvajes”, “brutos”, sin capacidad intelectual, más cercanos a una condición de “naturaleza” y, por tanto, opuestos a los valores de la modernidad y la civilización. Estos calificativos son un reflejo de la concepción social actual sobre estas poblaciones, sin embargo, estas expresiones y maneras de concebirlas son construcciones, producto del proceso de “descubrimiento”, conquista y colonización, que se han mantenido en el imaginario social hasta nuestros días.

A partir de la idea de “raza” como matriz social de clasificación humana, en la colonialidad/modernidad se gestó una categorización social a partir de la definición racial, que marcó las relaciones sociales y la posición de cada actor socio-racial en la sociedad. En este sentido, el ser humano fue definido y calificado a partir de su pertenencia a una determinada identidad racial, según la cual se poseían unas características y cualidades innatas que se transmitían de generación en generación y determinaban su lugar en la jerarquía social. Así, bajo los presupuestos raciales se estableció una diferenciación humana, que se impuso como natural, se determinó el “ser” de cada sujeto, y se fundamentó, justificó y legitimó una escala de superioridad/inferioridad humana.

De esa manera, en medio del proceso de colonización física, mental, espiritual y epistémica que se suscitó con el arribo de los españoles, el poblador nativo fue observado, nombrado y definido como “indio”, categoría mediante la que se simplificó la heterogeneidad social y cultural que componía el “Nuevo Mundo”. Así, la imagen del “indio” se fue configurando a partir de en una oposición dual y antagónica que viró entre una caracterización de éste como un ser completamente inocente, humilde, dócil, sumiso, y por el otro lado, como salvaje, pecador y adorador del diablo. Esto es fundamental, pues, aunque se reconoce que estas son categorías falsas e impuestas que encubrieron la verdadera naturaleza de los múltiples pueblos que habitaban el territorio, estas

mismas categorías fueron esenciales para “comprender”, explicar y apropiarse de la realidad americana en medio de la incertidumbre que generaba su desconocimiento.

El “indio” ocupó la posición de Otro en oposición al *nosotros*, desde los inicios mismos de la colonización, lo que supuso un necesario autorreconocimiento de lo que se es, para establecer la diferencia que representa el Otro. De esa manera, el blanco se autodefinió como ser racional, poseedor de una cultura superior y el culmen de la humanidad, civilización y progreso, cuestión que naturalizó su posición de superioridad y dominación con respecto a las demás razas. Si bien se comprende que las razas son construcciones sociales, lo cierto es, que en el mundo “real” estas han tenido una influencia determinante en la configuración de este, pues han sido comprendidas como verdades que han marcado las relaciones sociales y las dinámicas de jerarquización social, es decir, aunque la raza no es una realidad objetiva, esta ha sido utilizada como parámetro objetivo para pensar la diferencia.

Hacia finales del XIX se establece un racismo científico que determinó como biológicas las diferencias humanas. En la constitución de los estados nacionales latinoamericanos, en medio del pensar la nación, las categorías raciales fueron determinantes para la configuración de la identidad nacional, debido al gran obstáculo que supuso la presencia de razas inferiores para la consecución de una nación que emulara las naciones europeas-occidentales. Desde finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, bajo la perspectiva de los saberes biológicos, la población colombiana comenzó a ser analizada en términos raciales. El propósito era pensar y construir una nación que se situará bajo el modelo de civilización y progreso orientado por el proyecto modernizador, cuestión que generó que desde las élites se fueran creando y definiendo unas imágenes de la sociedad a partir de la diferenciación social, producto de la heterogeneidad que compone el Estado. En este contexto, predominaron las imágenes de atraso y degeneración de la población pobre en general, es decir, del pueblo.

En ese sentido, el indígena se situó como uno de esos sujetos valorados negativamente, cuestión que propició que sobre su población se establecieran una serie de discursos y prácticas que pretendían intervenir, reprimir, excluir, transformar o, incluso, eliminarlos definitivamente. En este sentido, pensar las poblaciones en términos raciales, marcó la imagen que sobre ellas se construyó y la manera como se relacionaron con ese Otro. Desde la historia, son muchas las investigaciones que han estudiado los debates sobre degeneración y los discursos generados en torno al tema, en Colombia. Sin embargo, el indígena no ha sido una figura de análisis relevante

en estos trabajos, cuestión que suscita la pregunta de si esta población también es un “otro” para esta historiografía. Aún menos frecuente, ha sido la indagación, desde la historia, por cómo se han concebido los indígenas a sí mismos. En este sentido, puede verse que hay un vacío importante, sobre el cual este trabajo se justifica y espera generar una aproximación al tema del indígena, desde lo racial, que le permita paulatinamente convertirse, no sólo en un objeto de la historia, sino también en sujeto de esta.

Es por ello, que este trabajo se centrará en el indígena, como objeto y sujeto de estudio, a partir de lo cual se propone analizar las representaciones del indígena construidas por las élites, a través de fuentes escritas y conferencias producidas por pensadores como Miguel Jiménez López, Luis López de Mesa y Laureano Gómez, entre otros, en el proceso de configuración de su propia identidad, a partir de los presupuestos raciales predominantes en la época, y también se pretende explorar la imagen del indígena, sobre sí mismo. En este punto se comprende que establecer una imagen global o general de la población indígena es muy dificultoso por las diferencias internas propias de la diversidad de pueblos que componen esta población, es por ello, que se eligió a Manuel Quintín Lame como pensador indígena pionero en la lucha por la reivindicación del ser indígena, con el fin de realizar una aproximación a sus saberes propios y a su imaginario sobre sí mismos, que permita contrastar la imagen del indígena construida por ambos actores sociales.

### **Aspectos teóricos**

Estudiar cómo se ha pensado la población indígena, genera la necesidad de establecer unos parámetros que permitan un acercamiento crítico y reflexivo en torno a esta problemática. Se parte de la teoría de las representaciones sociales, para adentrarnos en la comprensión de cómo desde las sociedades occidentales se configuraron diferentes representaciones en cuanto a la población nativa americana, esto nos permite, comprender el proceso de configuración de las imágenes del indígena generadas por las élites, su contexto de elaboración y cómo estas fueron construidas como una alteridad esencial.

Serge Moscovici, es pionero en plantear la teoría de las representaciones sociales. Para este, “la representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo



o en una relación cotidiana de intercambios”.<sup>1</sup> Para iniciar, esta pequeña definición suscita varias cuestiones importantes, por un lado, el establecimiento de que las representaciones sociales son construcciones mentales, por otro, que dichas representaciones se construyen para comprender y abordar la realidad, y por último, que mediante estas representaciones se pueden establecer relaciones de identidad y diferencia.

Según Moscovici y Robert Farr, las representaciones sociales son sistemas de pensamiento que surgen en momentos de “crisis” y tienen la finalidad de ordenar la realidad y volver comprensible lo desconocido. Así, mediante estas representaciones, se nombra, se otorgan categorías y, finalmente, se clasifica la realidad.<sup>2</sup> Estas acciones, responden a la necesidad de estructurar la realidad social con base en un sistema de valoraciones de los objetos y sujetos; de justificar los actos que se perpetran contra el otro y de establecer una distinción social entre grupos poblacionales.<sup>3</sup>

Está establecido, que las representaciones sociales están mediadas por el contexto social en el que se encuentran quienes las elaboran, de esa manera, éstas están influidas por sus ideologías, valores y creencias.<sup>4</sup> Por tanto, dichas representaciones pueden entenderse como realidades subjetivas, es decir, que no son algo natural, sino que son creaciones dadas por personas, sobre personas, objetos o grupos poblacionales.

Sandra Araya, en un sucinto pero detallado estudio sobre el devenir de la teoría de las representaciones sociales expone un pequeño fragmento de una definición realizada por Tomás Ibáñez, según este:

La representación social es, a la vez, **pensamiento constituido y pensamiento constituyente**. En tanto que pensamiento constituido, las representaciones sociales se transforman efectivamente en productos que intervienen en la vida social como estructuras preformadas a partir de las cuales se interpreta, por ejemplo, la realidad. Estos productos reflejan en su contenido sus propias condiciones de producción, y es así como nos informan sobre los rasgos de la sociedad en las que se han formado. En tanto que pensamiento constituyente, las representaciones no solo reflejan la realidad sino que intervienen en su elaboración. (...) La representación social constituye en parte el objeto que representa. No es el reflejo interior, es decir, situado en la cabeza de los sujetos, de una realidad exterior, sino que es un factor **constitutivo** de la propia realidad (...) La representación social es un proceso de **construcción de la realidad** y debemos entender esta afirmación en un doble sentido: primero, en el sentido

---

<sup>1</sup> Moscovici, 1979: 17-18. En Sandra Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión* (Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 2002), 27.

<sup>2</sup> Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, 28.

<sup>3</sup> Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, 38.

<sup>4</sup> Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, 17.

de que las representaciones sociales forman parte de la realidad social, contribuyen pues a configurarla y, como parte sustancial de la realidad, producen en ella una serie de efectos específicos. Segundo, en el sentido de que las representaciones sociales contribuyen a construir el objeto del cual son una representación. Es porque la representación social construye en parte su objeto por lo cual este objeto es, en parte, **realmente** tal y como aparece a través de su representación social [El resaltado es del original].<sup>5</sup>

Esta definición es clave en este trabajo, debido a que permite comprender que las representaciones sociales tienen un papel activo en la construcción y configuración del objeto que representan, además, de que éstas ejercen una influencia tangible en la realidad social. En consecuencia, las representaciones sociales no son meras construcciones simples e inocentes, sino que desempeñan un papel fundamental pues contribuyen en la configuración de la realidad misma.

En la elaboración de las representaciones, la idea que se quiere representar se objetiviza,<sup>6</sup> es decir, pasa de ser algo abstracto a algo concreto, material, algo objetivo. En este proceso, se le otorga sentido, significado y una valoración al objeto.<sup>7</sup> Por lo anterior, las representaciones sociales pueden ser entendidas como un ejercicio de dominación, pues mediante estas se nombran, asimilan, explican y clasifican los objetos sociales, y a partir de esto, se puede ejercer poder y control sobre estos.

En suma, como lo plantea Sandra Araya:

Las RS [representaciones sociales], en definitiva, constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. Se constituyen, a su vez, como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas, que definen la llamada conciencia, la cual se rige con fuerza normativa en tanto instituye los límites y las posibilidades de la forma en que las mujeres y los hombres actúan en el mundo.<sup>8</sup>

En este sentido, es evidente que las representaciones sociales están íntimamente relacionadas con la construcción de la imagen que se tiene del Otro. El Otro es definido como un contrario al yo, “como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma)”.<sup>9</sup> Como lo plantea Enrique Dussel, el Otro es

---

<sup>5</sup> Ibáñez, 1988: 37. En Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, 30.

<sup>6</sup> Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, 34.

<sup>7</sup> Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, 40.

<sup>8</sup> Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, 11.

<sup>9</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación - Obras Selectas XI* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 2013), 64.

constituido sin tener en cuenta su ser ontológico y es enmascarado bajo distintos rostros que no le corresponden.<sup>10</sup> “El otro como otro consiste en un no ser. Más allá del horizonte del ser (Schelling), el otro es el bárbaro (que no es ser humano para Aristóteles). [...] Por cuanto no es, en cuanto alteridad de la totalidad, igualmente puede decirse que es nada”.<sup>11</sup>

## Estado del arte

Analizar la imagen del indígena en Colombia, conlleva, necesariamente, a remitirse a los discursos sobre la degeneración y regeneración de la raza, planteados a principios de siglo por las élites del país, pues a partir de estos se evidencia el proceso de configuración de las imágenes sobre el pueblo. En este caso, tomando a los indígenas como centro de observación se espera conocer de qué manera fue construida esa imagen y cómo se pensaron las poblaciones originarias a sí mismas.

En Colombia, durante la última década del siglo XX, la preocupación por el tema de la raza, centrado principalmente, en los discursos sobre la degeneración y regeneración racial que tuvo lugar en el interior de la élite del país desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, toma gran relevancia. Desde ese momento, el tema sobre la raza ha sido explorado por un buen número de investigadores de diferentes campos del saber, los cuales, se han concentrado en relacionar el concepto de raza con otras categorías, como la nación, la pedagogía y la medicalización, con el fin de, a partir de esta problemática, analizar diferentes procesos que tuvieron cabida en la sociedad en ese periodo de tiempo.

La historiadora suiza Aline Helg<sup>12</sup>, puede decirse que, es quien en el año 1989 inaugura este campo de estudio en el país con una investigación que versa sobre el pensamiento de los intelectuales colombianos frente a la *cuestión racial*. Con esto en mente, la autora pretende analizar los discursos sobre degeneración racial en Colombia, a partir de los modelos tomados de Argentina y México. Para su análisis, Helg toma las conferencias realizadas en el Teatro Municipal de Bogotá en 1920 y se centra, por un lado, en las figuras de Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa, quienes sostienen que hay un proceso de degeneración colectiva en Colombia, para asociarlos al modelo argentino, el cual se caracteriza por hacer una lectura pesimista de la sociedad y sustenta

---

<sup>10</sup> Dussel, *Filosofía de la Liberación - Obras Selectas XI*, 76.

<sup>11</sup> Dussel, *Filosofía de la Liberación - Obras Selectas XI*, 66.

<sup>12</sup> Aline Helg, "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina", *Estudios Sociales (Medellín)* 4 (1989): 37–53.

---

que el único medio para regenerarla es mediante la inmigración masiva de personas del centro de Europa.

En oposición a estos, toma a Alfonso Castro, Jorge Bejarano y Armando Solano, quienes según su análisis están inscritos en el modelo mexicano, debido a que consideran que en realidad no se puede hablar de una degeneración de la raza colombiana en el tiempo, ya que todos los elementos que la componen no eran aptos para crear una raza buena. Es por ello por lo que, sin desconocer la superioridad de la raza blanca, se centran en señalar los elementos positivos que tuvo el mestizaje. En este sentido, el análisis que realiza Helg es diferente del de otros textos pioneros en el tema, en la medida en que no reduce estos debates a una mera recepción y difusión de las ideas europeas, sino que también ubica sus planteamientos como herederos de la visión latinoamericana.

Este trabajo, ha sido cuestionado en diferentes ocasiones por su mirada simplista del tema, ya que reduce todo planteamiento de los intelectuales a la influencia del pensamiento extranjero, pues desconoce los diversos factores internos que también intervinieron en el pensamiento de la época.<sup>13</sup> Sin embargo, esta mirada reduccionista ha logrado reproducirse en algunos trabajos posteriores, por lo que Aline Helg ha sido por muchos años un referente para la elaboración de investigaciones sobre el tema.

En sí, los trabajos pioneros sobre la *cuestión racial* en Colombia, como los de Bruce Michael Bagley y Gabriel Silva Lujan,<sup>14</sup> y Jaime Urueña,<sup>15</sup> han sido bastante criticados por su simplismo interpretativo al generalizar y uniformizar los aportes de los intelectuales de la época.<sup>16</sup> En Urueña, por ejemplo, puede verse cómo a partir de la observación de una ausencia de estudios sobre *racialización* en Colombia, el autor por medio de los escritos de José María Samper, Sergio Arboleda y Laureano Gómez, llega a la conclusión de que los cuestionamientos sobre la raza del siglo XX, en Colombia, no son más que una continuación del estigma racial que predominó a mediados del siglo XIX. Esta investigación contribuyó en el momento a ahondar en la

---

<sup>13</sup> Carlos Ernesto Noguera Ramírez, *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*, (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2003), 20.

<sup>14</sup> Bruce Michael Bagley y Gabriel Silva Lujan, “De cómo se ha formado la nación colombiana: una lectura política”, *Estudios Sociales (Medellín)* 4 (1989): 7-36.

<sup>15</sup> Jaime Urueña, “La idea de heterogeneidad racial en el pensamiento político colombiano: una mirada histórica”, *Análisis Político* 22 (1994): 5-25.

<sup>16</sup> Álvaro Villegas Vélez, “Alteridad racial y construcción nacional: un balance de los estudios sobre las relaciones entre raza y nación en Colombia”, *Universitas Humanística* 77 (2014): 309.

heterogeneidad racial que constituye la nación, aunque no hizo lo mismo con las diferentes posturas que, sobre ello, hubo en el país a principios del siglo.

En el último lustro del siglo XX, a estos trabajos clásicos sobre el tema de la raza en Colombia, se unen las investigaciones de Zandra Pedraza<sup>17</sup> y Javier Sáenz, Oscar Saldarriaga y Armando Ospina.<sup>18</sup> A través de ellas, estos investigadores lograron introducir nuevos elementos interpretativos y teóricos desde los cuales analizar el problema de la raza, a partir de esos elementos se realizaron múltiples investigaciones en años posteriores, desde las cuales puede verse la importancia que tuvieron estas investigaciones para el desarrollo de este campo de estudio.

Zandra Pedraza, desde la antropología, introduce en este tipo de estudios el concepto de eugenesia, el cual va a ser trascendental en el devenir del campo de estudio, en la medida en que a partir de este se va a comenzar a explicar el problema de la raza, en Colombia. En “el debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia”, Pedraza se centra en las conferencias del año 1920, las mismas analizadas por Aline Helg, para explicar que el debate eugenésico consistió fundamentalmente en un fenómeno discursivo que pretendió darle un significado preciso al cuerpo y a la participación de este en el proceso de modernización.

La autora señala que, desde finales del siglo XIX, el saber médico fue el encargado de propagar los principios eugenésicos en el país, estas nociones alcanzaron su momento de máxima importancia en el debate público, que giró en torno a la degeneración de la raza y al progreso de la nación, en el año 1920. A partir de esto, Pedraza señala que fue en los años 20 en que se consolidan los discursos de modernidad en el país, de la mano de este debate. Puede verse que, desde este trabajo, las explicaciones que relacionan el proceso de modernización y la búsqueda del progreso con los saberes biológicos, para explicar la *cuestión racial*, en Colombia, son una constante.

En adelante, los estudios sobre la raza en Colombia van a ser realizados con base en los debates acaecidos en las conferencias mencionadas anteriormente, y en su mayoría van a estar relacionados con el proyecto de construcción de la nación. Desde este momento, también puede establecerse que las figuras clave que fueron tomadas para entender el pensamiento intelectual en torno a la raza fueron Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa, los cuales son el centro de

---

<sup>17</sup> Zandra Pedraza, "El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia", *Revista de Antropología y Arqueología* 9.1, 2 (1996): 115-159. En la misma línea de este trabajo pueden verse otras investigaciones de la autora ver, Zandra Pedraza, *En cuerpo y alma: visiones de progreso y de la felicidad*, Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, 1999.

<sup>18</sup> Javier Sáenz Obregón, Óscar Saldarriaga Vélez y Armando Ospina López, *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1997).

atención desde el inicio mismo de este tipo de estudios y en estudios recientes,<sup>19</sup> puede verse que lo siguen siendo.

Por su parte, en Sáenz, Saldarriaga y Ospina, puede verse el inicio de los trabajos que relacionaron raza y educación en el país, en el marco de la modernización. Con el propósito de estudiar el saber pedagógico durante la primera mitad del siglo XX, los autores logran adentrarse en una historia que estuvo íntimamente intrincada con diferentes prácticas sociales y políticas, y con diferentes disciplinas que se centraban en los saberes biológicos, como lo fueron la medicina, la biología, la higiene y la antropología, entre otras. Es, mediante el análisis en conjunto de la enseñanza en la época y de las teorías científicas y evolucionistas provenientes de Europa, que los autores logran entender la conexión que se dio entre lo físico, lo moral y lo intelectual, de esa manera logran relacionar nociones que parecen tan disímiles como lo son la raza y la educación.

Este trabajo estuvo orientado por los conceptos de recepción y apropiación, utilizado por Michel Foucault, de las ideas consideradas como modernas. A partir de esto, pudieron darle cohesión a la investigación, además de que comprendieron que los intelectuales de la época no fueron simples receptores de las ideas provenientes de Europa y Estados Unidos, sino que las adaptaron a sus propias condiciones, unas condiciones que estuvieron marcadas por la violencia y división política, la debilidad del Estado y la injerencia de la Iglesia. En ese sentido, el saber pedagógico durante la primera mitad del siglo XX estuvo marcado por un álgido contexto nacional, en el que, sobre el pueblo como sector degenerado, recayeron todos los esfuerzos de la élite con el fin de intervenirlo. Por lo anterior, este estudio no sólo abrió el camino a los estudios sobre pedagogía desde una mirada relacional con lo social y lo político, sino que hasta el día de hoy es considerado como el más importante en el tema, cuestión que se refleja en que ha sido el referente principal de ese tipo de investigaciones, en años posteriores y aún es vigente.

A partir de ahora, se mostrarán los estudios realizados durante el siglo XXI, los cuales, aunque retoman elementos explicativos de los trabajos pioneros sobre el tema, logran integrar nuevos componentes que amplían la mirada de estos estudios. Para ello, la exploración se va a dividir en cuatro momentos, en un primer momento se pretende observar los estudios centrados en la relación raza-pedagogía, en segundo lugar, se examinarán los trabajos enfocados en los discursos

---

<sup>19</sup> Jefferson Orlando García Mazo, "Los intelectuales-médicos y el problema de la degeneración y regeneración de la raza. Un acercamiento a un proyecto de nación en Colombia (1900-1920)", (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, 2019).

y prácticas de medicalización de la sociedad. Posteriormente, se agruparán las investigaciones que centraron su mirada en la relación entre raza y nación, además de los que integran la triada raza, nación y geografía y finalmente se hará un repaso por las investigaciones que enfocaron su mirada en la población indígena.

Los trabajos que integran la raza y la pedagogía como objeto de investigación, se caracterizan por continuar la línea explicativa planteada desde el trabajo de Sáenz, Saldarriaga y Ospina. De esa manera, estos estudios se centran en analizar el devenir de la pedagogía, desde su enlace con los discursos biológicos y las prácticas sociales y políticas. Esto puede verse en investigaciones como "Degeneración, regeneración y raza: el proyecto moderno en Antioquia, 1903-1930",<sup>20</sup> "El evolucionismo social y la sociobiología especulativa en los autores de la degeneración de la raza en Colombia (1900 y 1940)",<sup>21</sup> "Actividad vs agitación: eugenesia, pedagogía y educación activa en Colombia como alternativa ante una ‘raza enferma’, primera mitad del siglo XX”,<sup>22</sup> entre otras. Estas investigaciones, abordan este problema desde conceptos como el de biopolítica<sup>23</sup> y eugenesia, los cuales son recurrentes en todas las investigaciones realizadas desde principios del presente siglo.

En este punto no me interesa detenerme en los aportes particulares de cada investigación, sino más bien en la manera como las han construido. En todos los trabajos es evidente la importancia central que le dan a los discursos de las conferencias del año 1920, como ya se había señalado anteriormente. Estas investigaciones y las que vamos a ver posteriormente, siguen la

<sup>20</sup> Carlos Arturo Ospina Cruz y Andrés Klaus Runge Peña, "Degeneración, regeneración y raza: el proyecto moderno en Antioquia, 1903-1930", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43.2 (2016): 215-241.

<sup>21</sup> Diego Alejandro Muñoz Gaviria, "El evolucionismo social y la sociobiología especulativa en los autores de la degeneración de la raza en Colombia (1900 y 1940)", En *Educación, eugenesia y progreso: biopoder y gubernamentalidad en Colombia* comp. Andrés Klaus Runge Peña y Bibiana Escobar García, 13-37. (Medellín: Ediciones UNAULA, 2012).

<sup>22</sup> Andrés Klaus Runge Peña, "Actividad vs agitación: eugenesia, pedagogía y educación activa en Colombia como alternativa ante una ‘raza enferma’, primera mitad del siglo XX”, en *Educación, eugenesia y progreso: biopoder y gubernamentalidad en Colombia*, editado por Andrés Klaus Runge Peña y Bibiana Escobar García, 107-127. (Medellín: Ediciones UNAULA, 2012).

<sup>23</sup> Algunas investigaciones no referenciadas en el texto, pero que se orientan según este concepto son: Daniel Díaz Moreno, "Raza, pueblo y pobres: las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962)", en *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*, eds. Santiago Castro Gómez y Eduardo Restrepo, 42-69. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008. Claudia Ximena Herrera Beltrán, "La biopolítica en acción: medicalización y sujeción, el médico escolar en Colombia en la primera mitad del siglo XX", *Lúdica Pedagógica* 2.17 (2012): 19-32. Guerra Yolanda M. y Henry Acuña. "Eugenesia como estrategia biopolítica en el mejoramiento de la raza en Colombia". *Económicas CUC* 36.5 (2015): 67-77. Zandra Pedraza, "La disposición del gobierno de la vida: acercamiento a la práctica biopolítica en Colombia". *Revista de Estudios Sociales* 43 (2012): 94-107.

dualidad propuesta, desde un inicio por Aline Helg y Zandra Pedraza, según la cual los autores, sin explorar otros posibles caminos, continúan con la división cerrada entre los intelectuales que aspiraban a una regeneración racial por vías biológicas y los que pensaban que se podía lograr la regeneración por medio de la educación y la cultura.<sup>24</sup>

El problema de esta división es que en todos los trabajos leídos, se va a mantener con base en los autores que se trabajaron desde un principio, es decir, en la oposición entre la postura de Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa, frente a, sobre todo, Jorge Bejarano y Alfonso Castro. Sin embargo, de los trabajos más recientes hay que resaltar algunos elementos que introducen en la explicación, como lo son las teorías del evolucionismo social y la división conceptual de la estrategia eugenésica. Aun así, los autores se mantienen encasillados en la misma separación, cuestión que, como también se señaló anteriormente, tiende a generalizar el debate.

Para analizar los estudios que se centran en los discursos y las prácticas de medicalización de la sociedad, me centraré en el libro *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*,<sup>25</sup> debido a que es un trabajo que sirve para condensar los discursos en torno a la degeneración racial y las estrategias para intervenir la población, derivadas de ellos. En este sentido, orientado por el concepto de biopolítica, para comprender la manera como se pensó y gobernó la población a partir de saberes enfocados en el cuerpo, Noguera establece que los diversos debates generados en torno a la problemática de la degeneración racial dieron como resultado que se buscaran estrategias para corregir todos los comportamientos degenerados de la población, de esa manera, surge la higiene como dispositivo predilecto para lograr la regeneración. Es así como, mediante la higiene se iniciaron medidas para intervenir en los aspectos físicos, morales e intelectuales de la población pobre, que era la entendida como la raza degenerada. Estas intervenciones se materializaron en proyectos como la lucha antialcohólica, la lucha antivenérea, la construcción de barrios obreros y la implementación de la higiene escolar.

En este punto hay que resaltar una cuestión que es repetitiva en la mayoría de los trabajos leídos, y es la imprecisión a la hora de referirse al concepto de raza, el cual puede decirse que es el eje de análisis de todas las investigaciones referenciadas. Esto puede deberse, precisamente, a la

---

<sup>24</sup> Esta cuestión también puede verse, por ejemplo, en el trabajo de: Santiago Castro-Gómez, “¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)”, *Nómadas* 26 (2007): 44-55.

<sup>25</sup> Carlos Ernesto Noguera Ramírez, *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*, (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2003).



inconsistencia de los intelectuales de la época en el momento de hablar de raza, pues bajo ese término se referían a la población colombiana en general, a la población por regiones, como por ejemplo la “raza antioqueña”, también se referían a la población pobre, a poblaciones étnicas, etc. Hasta el momento los trabajos examinados se han centrado en analizar la raza en términos generales.

Por otro lado, en los trabajos centrados en los debates sobre la raza en la primera mitad del siglo XX en Colombia, de manera frecuente, se ha dado la relación entre las nociones de raza y nación de forma directa. Aunque, puede decirse, que esa relación es evidente en este campo de estudio pues lo que estaba en discusión era, precisamente, el proyecto de nación. En este sentido, hay varios investigadores que se centran en esa dupla, como es el caso de Álvaro Villegas Vélez,<sup>26</sup> quien ha dedicado varias investigaciones al análisis de esa relación.

Sintetizando, en gran medida el aporte que hace Villegas, en “Nación, intelectuales de élite y representaciones de degeneración y regeneración. Colombia, 1906-1937”,<sup>27</sup> podemos ver cómo a través de la pretensión de comprender el papel que tuvo la representación social de las razas en la forma en que los intelectuales de principios del siglo XX imaginaron la nación colombiana, se llega a la conclusión de que, la preocupación por el lugar de las diferencias raciales en el proyecto nacional estuvo enmarcada dentro de la modernización tradicional, mediante la cual buscaban darle entrada a la república al conjunto de naciones civilizadas. En ese contexto, la población pobre y “degenerada” representó un gran obstáculo para el progreso nacional, de ahí la necesidad de pensarla, vigilarla y controlarla.

Por esta misma vía, Carlos Andrés Charry Joya,<sup>28</sup> se adentra en el debate sobre raza y nación, con el fin de explorar las formas discursivas mediante las que se pensó la relación población y nación. Por ello, mediante el análisis de los discursos de Miguel María Samper, Miguel Antonio

---

<sup>26</sup> Álvaro Villegas, "Raza y Nación en el discurso de Luis López de Mesa: Colombia, 1920–1940", *Estudios Políticos* 26 (2005): 209–232. Álvaro Villegas, "La élite intelectual colombiana y la nación imaginada: raza, territorio y diversidad (1904-1940)", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 11.1 (2006): 45-71. Álvaro Villegas, "Heterologías y Nación: proyectos letrados y alteridad radical en la Colombia decimonónica", *Signo y Pensamiento* 53 (2008b): 24-37. Álvaro Villegas, "Pensar la Nación: intelectuales colombianos, población y territorio, 1920-1940". En *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*, eds. Aimer Granados García, Álvaro Matute y Miguel Ángel Urrego, 299-317. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo y Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

<sup>27</sup> Álvaro Villegas, "Nación, intelectuales de élite y representaciones de degeneración y regeneración, Colombia, 1906-1937", *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal* 7.28 (2007): 7-24.

<sup>28</sup> Carlos Andrés Charry Joya, "Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930)". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 90 (2011): 55-70.

---

Caro, Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa, nos muestra que la élite intelectual del país, para el periodo entre mediados del siglo XIX, hasta la tercera década del siglo XX, se abocó completamente a la discusión sobre los problemas de la nación, en relación con su población. En los debates del siglo XX, como lo han mostrado ya otros trabajos, los discursos científicos amparados bajo el concepto de eugenesia, jugaron un papel preponderante en la definición y la intervención de la población. Para finalizar, el autor señala que, a pesar de las discrepancias entre la definición y usos del concepto de raza, no se puede reducir la visión de los efectos producidos por estos debates científicos en términos de un ejercicio de poder real sobre la población.

Para finalizar con este apartado, se mostrarán brevemente, algunos trabajos que se concentraron en analizar la relación de la triada raza-nación-territorio. Estas investigaciones son muy interesantes y diferentes a las anteriores, ya que se centran en regiones específicas en las cuales estudiar el problema de la degeneración racial, cuestión que supone comprender unas dinámicas complejas de centro-periferia, que permiten nuevas miradas sobre este asunto, además de que permite centrar la mirada sobre sectores particulares de la población.<sup>29</sup>

Entre estos trabajos está uno que ha sido muy reconocido, *Purificar la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano, 1900-1930*.<sup>30</sup> A partir de este, Jason McGraw, pretende examinar el papel de la eugenesia en la creación de programas de higiene en la costa del Caribe colombiano y se encuentra con que en este espacio territorial, las ideas eugenésicas recayeron sobre la población negra, pues era percibida negativamente por ser un contaminante biológico y cultural, para la nación. Al igual que el resto de las investigaciones centra su mirada en el análisis de los debates sobre degeneración racial de 1920, lo cual le da pie a analizar los esfuerzos públicos por mejorar la salud de la población y la producción de programas de higiene que contribuyeran a mejorar la raza.

Este trabajo, retoma deducciones que ya habían sido consideradas por otras investigaciones, pero que se hace necesario precisar en este momento. Es evidente, que el debate sobre la degeneración de la raza se realizó a partir de los presupuestos expuestos por la eugenesia, también es evidente que es difícil hablar de eugenesia en Colombia, cuando ni siquiera existió un

---

<sup>29</sup> Sobre esto también puede verse Francisco Flórez Bolívar, "Representaciones del Caribe colombiano en el marco de los debates sobre la degeneración de las razas: geografía, raza y nación a comienzos del siglo XX", *Historia y Espacio* 31 (2008): 35-59.

<sup>30</sup> McGraw, Jason. "Purificación de la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe Colombiano, 1900-1930". *Revista de Estudios Sociales* 27 (2007): 62-75.

movimiento eugenésico y cuando no se lograron unas políticas públicas de claro corte eugenésico,<sup>31</sup> por lo que podría pensarse que las consecuencias prácticas de este problema resultan vacuas. Sin embargo, varios de los trabajos referenciados señalan la manera en la que el pensamiento eugenésico, suscitó en gran medida la instauración de programas higiénicos, pues fue a partir de ellos que se vio el camino hacia la regeneración racial, en todos sus aspectos, física, moral e intelectualmente, de manera que podría entenderse la higiene, en cierta medida, como una práctica eugenésica.

Para finalizar con McGraw, la importancia de este estudio es que permite comprender las discusiones intelectuales, más allá del mero discurso. En el caso del caribe colombiano y su población “degenerada”, el propósito de intervención era claro, se necesitaban individuos sanos biológica y moralmente para el trabajo y, de esa manera, poder contribuir a la productividad industrial y al desarrollo de la nación, además de permitirle tener al Estado un control real de esos territorios periféricos.

Finalmente, están los trabajos sobre degeneración de la raza que centran su mirada en las poblaciones étnicas. Las investigaciones más importantes al respecto son *Cuando el pueblo se convierte en raza. Racialismo, élite, territorio y nación (Colombia, 1904-1940)*<sup>32</sup> y *Discursos sobre ‘raza’ y nación en Colombia, 1880-1930*.<sup>33</sup> En el primer trabajo, Álvaro Villegas nos muestra cómo a partir del proceso de construcción de la nación colombiana, algunos grupos humanos fueron establecidos como unos “otros” desde el imaginario social hegemónico. En este proceso, la raza entendida como una representación social, jugó un papel preponderante, debido a que fue a partir de esta noción que se categorizó, jerarquizó y ordenó el mundo.

Por su parte, con Vega Bendezú nos adentramos a una investigación mediante la cual se pretendió mostrar las posturas, enfoques, debates y estrategias de “otrerización” a partir de los discursos racialistas, los cuales, según el autor, expresan la conjugación de saberes, esquemas de poder, normatividades y subjetividades singulares.

Para el propósito de este proyecto, estos estudios son muy importantes porque son los únicos, que logré percibir, que ponen en consideración directa al “otro” étnico, y que se acercan a

---

<sup>31</sup> Carlos Ernesto Noguera Ramírez, *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*, (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2003), 209.

<sup>32</sup> Álvaro Villegas Vélez, “Cuando el pueblo se vuelve raza. Racialismo, élite, territorio y nación (Colombia, 1904-1940)” (Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional, 2005).

<sup>33</sup> Mauro Vega Bendezú, *Discursos sobre “raza” y nación en Colombia, 1880-1930*, (Cali: Universidad del Valle. Facultad de humanidades, departamento de Historia, 2013).

las representaciones del indio y del negro, en un momento en que la idea de la modernización y de la construcción de la nación estaba en boga. En los estudios anteriores, se logró observar una pretensión estatal y social por lograr una nación blanca y civilizada, cuestión que conllevó necesariamente a una representación negativa de los elementos poblacionales que se salían de ese esquema.

Vega Bendezú, además, resalta el ocultamiento de las poblaciones étnicas en la historiografía colombiana, cuestión que puede constatarse en que, en toda la bibliografía consultada, el elemento indígena pasó desapercibido o bien fue un elemento de mínima importancia en esas investigaciones. Las fuentes utilizadas por ambos autores, son ampliamente utilizadas en otras investigaciones de este tipo, por lo que puede decirse que, los elementos que permiten esa mirada en sus investigaciones es el abordaje del problema desde epistemologías y corrientes historiográficas, que permiten una observación más amplia y menos tradicional, como lo es la historia subalterna en el caso de Vega, cuestión que le permitió salir del eurocentrismo, de lo establecido, a la hora de pensar y escribir la historia.

En este sentido, podemos ver que el asunto de la degeneración de la raza en relación con la población indígena ha sido un terreno poco explorado en la historiografía colombiana sobre el tema. Además de esto, en estos trabajos es evidente la ausencia de las poblaciones originarias como sujetos de esta historia, por lo que aquí puede verse un vacío existente en el cual pretendo centrarme, de manera que se pueda realizar un trabajo sobre el indígena, como objeto y sujeto de estudio, que suscite una perspectiva diferente sobre el tema de la degeneración de la raza, en Colombia.

No obstante, es necesario señalar que el tema indígena y de su identidad no es un asunto inexplorado en el país. Desde la sociología y sobre todo desde la antropología, investigadores como Christian Gros,<sup>34</sup> Luis Guillermo Vasco,<sup>35</sup> Mónica Espinosa<sup>36</sup> y muchos otros, se han interesado por estudiar a estas poblaciones y han dedicado sus carreras investigativas a estudiar al indígena, sus costumbres, saberes, representaciones y símbolos. Este asunto, es inevitable precisar, pues no

---

<sup>34</sup> Christian Gros, *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2012). Christian Gros, *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*, (Bogotá: Cerec, 1991).

<sup>35</sup> Luis Guillermo Vasco Uribe, “Para los guambianos, la historia es vida” en *Boletín de Antropología* 11.28 (2019): 115-127.

<sup>36</sup> Mónica Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, (Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Historia, Centro de Estudios Socioculturales, 2009).

se pueden desconocer los diferentes estudios realizados sobre esta población, que marcan una necesaria interdisciplinaria a la hora llevar a cabo esta investigación y que permite explorar esa perspectiva diferente al momento de hablar sobre la degeneración de la raza, como se mencionó anteriormente.

## 1. Bárbaros y salvajes: acercamiento a la construcción del concepto de indio

‘Bárbaro’, ‘salvaje’ y ‘pagano’ son antónimos de aquello por lo que uno se toma a sí mismo; eran conceptos que definían a la parte contraria del encuentro cultural.

(Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”: el encuentro de Europa y Ultramar* en Amodio, 1993: 23)

Para comprender el lugar del indígena en la sociedad colombiana de principios del siglo XX, considero que es muy necesario hacer un retroceso en la historia. En los discursos de los letrados colombianos de finales del siglo XIX y principios del XX, se puede leer palabras como salvajes, bárbaros y degenerados, entre muchas otras, a la hora de referirse a las poblaciones originarias. Estas palabras no son baladíes, son las expresiones de las representaciones de dichas poblaciones en la sociedad. Por ello consideramos necesario indagar por qué; es decir, si son imágenes propias de la época o por el contrario reflejo de una evolución histórica.

Remontándonos hasta el mismo descubrimiento de América, mucho se ha planteado sobre la idea de esta como una invención y no como el resultado de un descubrimiento. Edmundo O’Gorman inicia este planteamiento, para señalar que esta invención tuvo como resultado la apropiación de estas tierras tanto en el imaginario, como en la praxis del mundo eurocristiano.<sup>37</sup> Esta idea resulta fundamental, pues permite comprender la “invención” en el sentido de que a partir de esta denominación, se le otorga y se dota de una nueva identidad social y cultural a las tierras descubiertas.<sup>38</sup> En este sentido, ¿no es acaso el indio o el indígena, una identidad, construida y fundamentada al mismo tiempo que la invención de América?

El descubrimiento de lo que sería América, es decir, el hallazgo de unas tierras desconocidas para el imaginario mundial significó la integración de un “Nuevo Mundo” completamente ignorado e incierto al *Orbis terrarum*, pero con múltiples elementos físicos reconocibles. Fue, precisamente ese reconocimiento lo que hizo que esa “cuarta parte”<sup>39</sup> se pudiera equiparar con el mundo

<sup>37</sup> Edmundo O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

<sup>38</sup> Aníbal Quijano, «¡Que tal raza!», *Ecuador Debate*, n.º 48 (1999): 141-52.

<sup>39</sup> O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 150.

conocido, es decir, África, Asia y Europa. Sin embargo, esa equiparación no era equivalente a una igualdad.

La integración de las tierras “descubiertas” generó que estas quedaran a merced en un sistema jerárquico, que sería liderado por España. De acuerdo con O’Gorman, Europa como única representante de los más altos valores de la humanidad y la cultura, como bastión de la civilización, se ofreció y se impuso como el paradigma supremo para las demás formas de vida humana que encontraron a su paso.<sup>40</sup> En otras palabras, es el pueblo dominante, el portador del espíritu del desarrollo, el que tiene el derecho absoluto sobre los otros pueblos, y estos, quedan sin derecho alguno.<sup>41</sup> En este caso, los pueblos europeos se establecieron como dominantes para con las nuevas tierras.

Pero en el inicio de todo este proceso, Europa aún no era Europa, es decir, aún no estaba constituida su identidad geocultural, ni se había establecido como pueblo superior y dominante a escala mundial.<sup>42</sup> Si bien se comprende que Europa tenía una vocación mundial y una visión de superioridad antes de su llegada a América, gracias a sus contactos con Oriente y el mundo musulmán, según Enrique Dussel, esta idea de Europa como centro del mundo y poder hegemónico, se afianzó definitivamente a partir del descubrimiento y colonización de lo que ahora es América.<sup>43</sup> Las implicaciones de esto son profundas para con la población nativa, pues este autorreconocimiento y autodeterminación de Europa como tal, supuso la construcción de América como “alteridad esencial” y con ello, los “indios” se convirtieron en su primer Otro.

A la par que Europa occidental se estaba constituyendo a sí misma como centro y como destino, su cultura y sus valores adoptaron un carácter universal, dictado por ellos mismos, mientras América estaba siendo constituida como periferia, como entidad “materia, potencia, no-ser”.<sup>44</sup> Ese “no-ser” hace referencia a la oposición del ser, es decir, el *logos* y el *cogito*, el ser es el centro, es

---

<sup>40</sup> O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 147-148.

<sup>41</sup> Hegel, “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, en Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 1992), 27.

<sup>42</sup> Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 783, 790.

<sup>43</sup> Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»*, 29.

<sup>44</sup> Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»*, 45.

el que tiene el poder y el que domina las otras culturas. El “no-ser” es el bárbaro, el salvaje, el que se encuentra en la periferia, es el que está más allá de la “luz”, es el dominado.<sup>45</sup>

En este punto, se analizará cómo ese “no-ser” se aplicó a las comunidades nativas. Comprender América como una invención es vital en esta reflexión que hacemos, pues permite cuestionar, cuestionar la existencia del “indio” o “indígena”, cuestionar su estado de inferioridad natural, cuestionar su estado de barbarie y de salvajismo, cuestionar su naturaleza “no-humana”. Ya que si lo vemos desde la perspectiva del “descubrimiento”, se estaría dando por hecho que estas categorías señaladas existen como realidades y después sólo basta con ser nombradas cuando se las descubre, como si hubieran estado ocultas y sólo se las sacara de las sombras.

No obstante, es evidente que para el imperio español, efectivamente, lo que se llevó a cabo fue un descubrimiento, que derivó en un proceso de conquista y colonización. Con ello, se abrió paso a la dominación, apropiación y sometimiento en diferentes niveles. Por una parte, la dominación y la apropiación del territorio y de sus recursos, y por otro, la dominación y sometimiento de la población, tanto a nivel físico como mental y epistémico, un asunto esencial como se verá a continuación, ya que esta fue la justificación del dominio del territorio.

La “naturaleza del indio” suscitó un amplio debate en la primera mitad del siglo XVI, momento en que era necesario justificar la presencia española en América y el dominio de su población. Durante esta problemática, surgieron diferentes voces y posturas en cuanto a las concepciones del “indio”, en las que era frecuente las alusiones a estos como “faltos de razón y sin la capacidad de vivir como libres”, como “servidumbre natural” y de “costumbres bestiales”.<sup>46</sup> Estas imágenes, junto al establecimiento de diferentes categorías de infieles, bárbaros, pecadores, idólatras, viciosos, salvajes, entre otras, son lo que David Solodkow interpreta como un acto de conquista simbólica.<sup>47</sup>

Con Solodkow, puede verse que estas categorías cumplieron el propósito de clasificar la población, con el fin de ordenarla bajo unos parámetros conocidos y explicables para el pensamiento europeo y así controlarla. Los “indios” con sus profundas diferencias en lengua, religión, rituales, símbolos, costumbres, supusieron un problema de identidad, “¿quiénes son esos

---

<sup>45</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación - Obras Selectas XI* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 2013)., 16-35.

<sup>46</sup> Rolena Adorno, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos», *Revista de Estudios Hispánicos*, n.º 19 (1992): 49.

<sup>47</sup> David M. Solodkow, *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014), 2.



‘otros’?’, se pregunta Solodkow, un interrogante esencial ya que partir de este se desplegó todo el entramado discursivo que tenía como fin establecer ese quiénes son, y esto generó que se los agrupara y nombrara bajo unos criterios comprensibles para su imaginario.<sup>48</sup>

El colonizador, desde su visión europeizante, se situó como el agente productor de la alteridad, como sujeto con la capacidad de observar, catalogar, ordenar y dominar al objeto, es decir, la población nativa. Rolena Adorno, señala que durante el siglo XVI, los interrogantes por la identidad eran tema central en Europa, especialmente en España, con esto se acentuó la pregunta del lugar de los nativos americanos y dónde tenían cabida en los “esquemas antropológicos escolásticos”. A partir de esto, desde el discurso se comenzó a elaborar diferentes comparaciones de semejanza/diferencia para intentar “reconocer, comprender y clasificar la humanidad americana”.<sup>49</sup>

De esa manera, la “escritura etnográfica” se estableció como el espacio propicio para la configuración e instauración de las diferentes categorías mediante las que se clasificó, representó y apropió la población nativa.<sup>50</sup> América y los americanos, fueron abordados como *tabula rasa* y, de esa manera, fue posible dotarlos de contenido y sentido, desconociendo el ser, la esencia y los múltiples imaginarios presentes en las diversas poblaciones. Así, a través del establecimiento de categorías, mediadas por el acto de nombrar, se hizo posible la apropiación epistemológica de los nativos.

La alteridad, inscrita en el proceso de construcción del Otro, se formó como campo de dualidades y dicotomías, de asimilación y diferenciación, en el que es vital el reconocimiento del *yo* y del *nosotros*, para la configuración y establecimiento del *ustedes* y el *ellos*.<sup>51</sup> Este proceso, se sitúa como esencial para el sujeto, pues se origina como un necesario autorreconocimiento desde la identificación de lo que se es y el señalamiento de unos límites y una jerarquía con respecto a la diferencia que representa el Otro. Visto de esa manera, Adorno señala que, “como proceso cultural, la creación de la alteridad parece ser una exigencia y una inevitabilidad del sujeto, sea este colonizador o colonizado [pues] permite establecer y fijar las fronteras de la identidad”.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Solodkow, *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*, 2.

<sup>49</sup> Rolena Adorno, «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988): 56.

<sup>50</sup> Solodkow, *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*, 8.

<sup>51</sup> Emanuel Amodio, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América* (Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1993), 17-21.

<sup>52</sup> Rolena Adorno, «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», 66-67.

En este sentido, la alteridad se configuró a partir de un sistema binario de superioridad/inferioridad, bueno/malo, racional/irracional, civilizado/primitivo que, en este caso, se postuló desde términos étnicos. La multiplicidad de poblaciones existentes en el “Nuevo Mundo”, se homogeneizó en el concepto de “indio”. Según Aníbal Quijano, este concepto surgió como una nueva identidad social, forjada en la idea de raza,<sup>53</sup> posiblemente originada bajo las diferencias fenotípicas entre colonizadores y colonizados, aunque para ese momento inicial, lo racial, no hacía referencia al color de piel.<sup>54</sup> “*Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.* La categorización racial no consiste simplemente en decir ‘eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior’, sino en decir ‘no eres como yo, por lo tanto, eres inferior’”.<sup>55</sup>

De esa manera, la idea de raza se transformó en un mecanismo de diferenciación y jerarquización fundamental para ejercer la dominación.<sup>56</sup> De esta manera, en los preceptos raciales se cimentó, justificó, legitimó y naturalizó la existencia de una superioridad/inferioridad, en la que Europa se estableció como raza superior, dominante, y lo que quedaba por fuera de ella, era naturalmente inferior.<sup>57</sup> En este sentido, Europa se erigió como fin de la historia, es decir, como el culmen de la civilización. O’Gorman señala que, “en esa jerarquía Europa ocupaba el más alto peldaño, pero no por razones de riqueza o abundancia, ni nada que se parezca, sino porque se estimaba como la más perfecta para la vida humana o, si se quiere, para la realización plenaria de los valores de la cultura”.<sup>58</sup>

Hasta este punto, se hace evidente que la idea de raza y la consecuente clasificación de la población bajo este precepto, nace con la invención de América. Las diversas categorías que se construyeron para llenar de contenido y sentido el concepto de “indio”, determinaron su lugar en

---

<sup>53</sup> De acuerdo con Max Hering Torres, durante los siglos XVI y XVII, el concepto de raza en el ámbito español estuvo ligado a la “pureza de sangre” en un sentido de diferenciación religiosa, la cual se entendió como determinantes del carácter de los sujetos. Una ascendencia judía o musulmana, iba en contravía de lo cristiano, cuestión que fue interpretada como “defecto” e “impureza”, a partir del cual se dio un proceso de segregación de la población que por una u otra razón eran calificadas como “inferiores”. Max Hering Torres, «“Raza”: variables históricas», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 26 (2007): 18.

<sup>54</sup> Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», 778.

<sup>55</sup> Walter D. Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. (Barcelona: Gedisa, 2007), 43.

<sup>56</sup> Quijano, «¡Que tal raza!», 141.

<sup>57</sup> Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», 779.

<sup>58</sup> O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 147.

la sociedad y en la historia. Bajo este concepto se estableció una relación dicotómica profundamente antagónica, por un lado, al “indio” se le atribuyó la imagen de un ser inocente, humilde, dócil, sumiso, y por el otro, como un ser bárbaro, salvaje, pecador, adorador del diablo.

Convencionalmente, se considera que fue el propio Cristóbal Colón el que inició el proceso de la configuración del concepto de “indio”. Al respecto, David Solodkow apunta que este “‘traduce’ -descifra, interpreta, inventa- la palabra indígena produciendo de este modo una larga cadena de ‘malos entendidos’, de ficcionalizaciones y de ambigüedades sobre la cultura del Otro”.<sup>59</sup> Esto significó que sobre el “indio” recayeran y se establecieran una multiplicidad de identidades falsas, inventadas, provenientes del sistema de creencias europeo y que funcionaron como elementos homogeneizantes y de esa manera se encubrió las verdaderas naturalezas de los múltiples Otros.

De igual manera, en la construcción de este concepto, permanentemente estuvo presente la comparación con las categorías existentes. Para ilustrar, los parangones con la mujer y el niño son muestra evidente, y resaltan por qué ambos actores sociales se encontraban en una condición de inferioridad en la escala social, como elementos defectuosos. Igualmente, se señala que en estos, las emociones dominaban más que la razón, y necesitaban supervisión y orientación constante. Estos elementos fueron atribuidos al “indio”.<sup>60</sup> Esto es destacable, pues al hacer la comparación con estos, se aceptaba la humanidad del “indio”, algo que fue cuestionado, pero que finalmente proscribió, dejando el campo abierto a sus competencias racionales. En los discursos del siglo XVI, la capacidad racional de las poblaciones nativas fue ampliamente cuestionada, y de hecho, se llegó a una conclusión, bajo diferentes argumentos, de inferioridad natural.

El concepto de “indio” fluctuó entre lo que Bartolomé de Las Casas señalaba como un estado de inocencia, mansedumbre y humildad (el buen salvaje), y la barbarie, agresividad y canibalismo.<sup>61</sup> Ambas imágenes, propuestas desde los primeros viajes de Colón y mantenidas en el tiempo. De esta manera, esta oposición fue campo de debate en buena parte del siglo XVI y siglos consecuentes. Lo que es claro, es que el “indio” se forjó como una invención europea, pensado, representado, formado y clasificado, bajo este paradigma:

---

<sup>59</sup> Solodkow, *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*, 101.

<sup>60</sup> Rolena Adorno, «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», 62.

<sup>61</sup> Adorno, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos».

---

comían carne humana, eran sométicos más que generación alguna, ninguna justicia había entre ellos, andaban desnudos y no tenían vergüenza, eran como asnos abobados, alocados e insensatos y no tenían en nada matarse ni matar, ni guardaban verdad si no era en su provecho, eran inconstantes, no sabían qué cosa era consejo, ingratisimos y amigos de novedades, se preciaban de borrachos, eran bestiales en los vicios, ninguna obediencia ni cortesía tenían mozos a viejos ni hijos a padres, no eran capaces de doc-trina ni castigo, eran traidores, crueles y vengativos, haraganes, ladrones, hechiceros, cobardes, no guardaban fe el marido a la mujer ni ésta al marido, carecían de barbas y si algunas les nacían se las arrancaban: «nunca crió Dios gente más cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía».<sup>62</sup>

Este breve fragmento del fraile dominico Tomás de Ortiz, del año 1525, es muestra de cómo los discursos se iban configurando como una forma de exponer el estado de irracionalidad, barbarie y salvajismo de las poblaciones, su falta de capacidad de gobierno y autogobierno. Como este hay muchos ejemplos que nos permiten ver la manera como se fue tejiendo la justificación y naturalización de la condición de inferioridad del “indio”, y su pérdida de libertad en pro del sometimiento a una cultura superior, que fungiera como guía y salvación.

Sin embargo, todos los argumentos no siguieron este patrón. Bartolomé de Las Casas y otro buen número de frailes, defendieron la capacidad racional del “indio” y sus virtudes naturales para la vida política y la fe, por el simple hecho de ser creación de Dios, es decir, hechos a su imagen y semejanza.<sup>63</sup> No obstante, era evidente que estaban en un estado de infidelidad, pecado y barbarie, cuestiones que, para el fraile, eran claramente reversibles por medio de la fe cristiana y la civilización.

Si bien la defensa de Las Casas para con los nativos fue constante, en relación con su oposición a su servidumbre natural, la contribución de sus argumentos no estuvo exenta de efectos negativos para con los propios indígenas. En su *Apologética Historia Sumaria*, se señala que el dominico Bartolomé de Las Casas, establece cuatro condiciones de barbarie. La primera de ellas hizo referencia a los que tenían costumbres e imaginarios “extraños”, pero poseían la capacidad de autogobernarse; la segunda, de aquellos que carecían de un sistema de escritura alfabética;<sup>64</sup> la tercera, los que tenían costumbres y prácticas crueles y perversas, los faltos de capacidad racional y vida política; por último, aquellos que no conocían el Evangelio cristiano.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Silvio A. Zavala. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Cuarta edición. (México: Editorial Porrúa, 2006), 47.

<sup>63</sup> Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 53.

<sup>64</sup> Felipe Castañeda, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. (Bogotá: Alfaomega Grupo Editor, 2002), 10.

<sup>65</sup> Adorno, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos», 61.

Por otra parte, indica Adorno, que Las Casas, admite a los “indios” en la segunda y cuarta clase de bárbaros. Esto significó que no les atribuyó un estado natural de barbarie, sino que esta era determinada por sus prácticas y costumbres, y en este sentido, se hacía necesario el sometimiento, mas no la servidumbre, a un imperio que tuviera la capacidad y el deber de civilizarlos, pues las poblaciones con estas características no eran aptas para gobernar y autogobernarse.<sup>66</sup> Walter Mignolo señala que esta definición de bárbaro del dominico, es un aporte fundamental en la construcción del imaginario racial en el mundo moderno,<sup>67</sup> pues permite clasificar y establecer la condición de inferioridad desde múltiples niveles.

Por su parte, Ginés de Sepúlveda, quien junto a Bartolomé de Las Casas, son los referentes más visibles de estos debates sobre la “naturaleza del indio”, basándose en las premisas aristotélicas, expone de manera clara a los nativos americanos como bárbaros, faltos de razón y siervos por naturaleza.<sup>68</sup> Su justificación sobre esto recae en su comprensión del concepto de bárbaro, según el cual, los “indios” son seres sin razón, crueles, bestiales y salvajes, por tanto, era deber que estuvieran sometidos por pueblos de virtud, habilidad y fortaleza, seres superiores, con capacidad racional, de gobierno y valores supremos. Bajo esta tesis, Sepúlveda planteó, defendió y justificó el uso de la violencia para con los pueblos inferiores.<sup>69</sup>

Continuando con Bartolomé de las Casas, la representación discursiva de los “indios” como “buen salvaje”, impulsó y facilitó las medidas de transformación religiosa y cultural de los nativos, bajo los parámetros europeos. Esta cuestión suscitó la pérdida de los valores identitarios de múltiples poblaciones, en su supuesto beneficio, determinado por la consecución de valores civilizados, de manera que, estos pudieran dejar de lado su condición de inferioridad, impuesta por el mismo imaginario europeo.<sup>70</sup> Hasta este punto, de manera muy sucinta, puede verse que, independientemente los argumentos presentados, el “indio” siempre fue una categoría en estado de inferioridad, así, en ambas posturas, se aceptó “la expropiación política por razones de bien) y el mismo resultado (la cristianización de los indios y su plena incorporación al imperio)”.<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Adorno, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos», 53-56.

<sup>67</sup> Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, 43.

<sup>68</sup> Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 25.

<sup>69</sup> Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 50.

<sup>70</sup> Solodkow, *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*, 12.

<sup>71</sup> Adorno, «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos», 60.

Por consiguiente, el concepto de bárbaro se cimentó como un elemento determinante a la hora de representar al Otro. Es muy evidente que el bárbaro no se creó con la integración de los habitantes del “Nuevo Mundo” al imaginario europeo, más bien, el “indio” surge como bárbaro a partir de este imaginario. El establecimiento de esta categoría, junto con la de salvaje y la misma de indio, produjo el establecimiento de unas identidades evidentemente despectivas para con las poblaciones, lo que originó el ocultamiento y la negación de sus múltiples identidades existentes. Como señala Urs Bitterli, “‘Bárbaro’, ‘salvaje’ y ‘pagano’ son antónimos de aquello por lo que uno se toma a sí mismo; eran conceptos que definían a la parte contraria del encuentro cultural [...]”.<sup>72</sup>

En este punto, se pone de manifiesto que el “indio” es una invención colonial proveniente de Castilla, creada por el colonizador, que designa dominación y sometimiento. Lo estudiado hasta el momento, no es más que un breve recorrido de la manera en la que se fue llenando de contenido y sentido esta invención. Guillermo Bonfil Batalla, expresa que es evidente que esta categoría de “indio” o “indígena” es un producto inevitable del sistema colonial español, pues este se cimienta en el sometimiento y explotación de los actores sociales.<sup>73</sup> En este caso, por la vía étnica, se estableció un inquebrantable, pero muy cuestionable, imaginario de superioridad/inferioridad que ha mantenido las relaciones sociales y aún perdura.

Las múltiples representaciones discursivas que marcaron la identidad del nativo americano mediante las que se clasificó y buscó homogeneizar, tuvieron diferentes repercusiones, desde lo simbólico, jurídico, social y epistemológico. El “indio” observado, pensado y nombrado, desde una posición de superioridad, fue definido, encubierto, negado e inferiorizado. Sin embargo, no puede decirse que la existencia de las poblaciones nativas del continente haya sido eliminada. Como bien indica Bonfil Batalla, “la liberación del colonizado –la quiebra del orden colonial - significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no significa la supresión de las entidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino”.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”: el encuentro de Europa y Ultramar*, 1982, en Emanuel Amodio, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. (Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1993), 23.

<sup>73</sup> Guillermo Bonfil Batalla, «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial». *Plural. Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)* 2, n.º 3 (2019): 24-24.

<sup>74</sup> Bonfil Batalla, «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», 34.

## 2. Entre civilización y barbarie: la idea del indígena en el imaginario nacional

La humanidad existe en su mayor perfección (Vollkommenheit) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos.

(Kant, *Physische Geographie* en Castro-Gómez, 2005: 41)

La Modernidad es un complejo proyecto occidental a nivel económico, político, social y filosófico, que fue transversal en la vida de occidente, en especial a nivel de mentalidades. Su origen está anclado en el siglo XV<sup>75</sup> para algunos autores y para otros en el XVII<sup>76</sup>, aunque todos coinciden que fue esencialmente un proceso de contacto cultural gracias a la llegada del europeo al Nuevo Mundo. Desde la teoría de la decolonialidad latinoamericana, este proyecto ha sido analizado y comprendido desde su relación con la colonialidad, es decir, con la expansión del mundo europeo y el control físico, epistémico y del ser que se suscitó.<sup>77</sup> Con la Modernidad se estableció un ordenamiento social producto de una serie de representaciones sociales y culturales que fueron interpretadas como inmanentes a cada sujeto social, y que marcaron la forma de relacionarse en la sociedad.

Más allá del debate existente en cuanto al “nacimiento” de la Modernidad, si ocurrió durante los siglos XVII y XVIII por acontecimientos plenamente intraeuropeos o, por el contrario, a finales del siglo XV con el “descubrimiento” y colonización de América,<sup>78</sup> es posible señalar que la Modernidad se estableció y difundió como un nuevo paradigma que sería el conductor del entendimiento del mundo. De esa manera, bajo el proyecto moderno se gestaron y establecieron diferentes argumentos epistémicos que serían los encargados de definir los diferentes sujetos sociales y su lugar en el mundo.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Arnold Toynbee, *Estudio de la historia* (Barcelona: Altaya, 1994).

<sup>76</sup> Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Universidad, 1993).

<sup>77</sup> Nelson Maldonado-Torres, «La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad», en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Ediciones Akal, 2014), 345.

<sup>78</sup> Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 1992).

<sup>79</sup> Walter D. Mignolo, «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad», en *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010), 46.

En concordancia con esto, a través de la Ilustración puede hablarse de una “emancipación” de la inmadurez y de un esfuerzo racional que conllevara al desarrollo del ser humano.<sup>80</sup> De acuerdo con Santiago Castro-Gómez, con Immanuel Kant esta “inmadurez” es entendida como “la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección del otro”.<sup>81</sup> En este sentido, mediante la distinción racial se determinó no sólo las diferencias fenotípicas, sino a su vez, el carácter moral y la capacidad de desarrollo de cada población, es decir, a partir de esta diferenciación se estableció una jerarquización del ser humano.<sup>82</sup>

Siguiendo las palabras de Kant, “La humanidad existe en su mayor perfección (Vollkommenheit) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos”.<sup>83</sup> En consecuencia, a partir del determinismo racial se construyó una jerarquización entre seres humanos que claramente privilegia la “raza blanca” en detrimento de las demás, aspecto que ha caracterizado todos los procesos colonizadores de los europeos hasta principios del siglo XX. Max Hering Torres destacaba, por ejemplo, que el color blanco se asoció sistemáticamente con valores como la pureza, la divinidad, la bondad, la moral, la virginidad y la santidad, frente a las razas negras o no blancas que se asociaban a la ilegalidad.<sup>84</sup>

Como lo señala Walter Mignolo, a partir del “descubrimiento” de América, la diferenciación racial se volvió imperante para el ordenamiento del mundo, estas diferencias entre grupos poblacionales se establecieron como diferencias ontológicas, es decir, como diferencias consustanciales e insoslayables.<sup>85</sup> En efecto, las distintas razas son configuradas como un compendio de diferencias étnicas, físicas, mentales y morales, las cuales determinaban la capacidad o incapacidad de los individuos. Por ejemplo, en las Trece Colonias inglesas, la esclavitud fue siempre una condición racial, de inferioridad, y aunque en la América española la esclavitud -solo

---

<sup>80</sup> Enrique Dussel, «Europa, modernidad y eurocentrismo», en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 27.

<sup>81</sup> Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 21.

<sup>82</sup> Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 41.

<sup>83</sup> Kant, *Physische Geographie*, 1968 en Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 41.

<sup>84</sup> Max Hering Torres, «Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración», en *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Claudia Mosquera, Agustín Laó-Montes y César Garavito (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010), 114.

<sup>85</sup> Mignolo, «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad», 46.



legal con el negro- era una condición jurídica, la “pigmentocracia” determinó siempre la posición social y de cierta -o marcada- inferioridad en función del color de la piel y la etnia.<sup>86</sup>

Con esta justificación, para con los países no europeos se estableció una retórica de salvación. Según Santiago Castro, la civilización europea se erigió como el modelo único de humanidad, desarrollo y racionalidad, como “fin último (*telos*) de la evolución social, cognitiva y moral”,<sup>87</sup> y como “totalización” del mundo.<sup>88</sup> Por ello, se estableció una relación de superioridad/inferioridad, en la que lo no europeo fue concebido como primitivo, bárbaro y, por tanto, necesitado del desarrollo que sólo la civilización europea podría ofrecer.<sup>89</sup> En este sentido, el carácter aristotélico de esta visión es muy evidente.

De esta forma, a partir de la autocomprensión de Europa como arquetipo de desarrollo humano y bajo la idea de “progreso”, las poblaciones inferiores fueron intervenidas mediante una misión civilizadora que se sostuvo bajo parámetros cristianos hasta el siglo XVII, y a partir de allí, mediante presupuestos laicos.<sup>90</sup> Como lo señala Santiago Castro en un estudio del pensamiento de la colonialidad del poder en Michel Foucault, a partir del siglo XVIII los discursos de superioridad/inferioridad étnica, física y moral, son indispensables en el Estado moderno como estrategia biopolítica, es decir, como estrategia de intervención en la vida de la población para fomentar y garantizar el desarrollo industrial, económico y la modernización del Estado.<sup>91</sup>

Si bien en los escritos que nos muestra Castro, Foucault está hablando en términos de un racismo al interior de Europa, el caso colombiano no escapa al paradigma de la Modernidad. Como se verá a continuación, durante el siglo XIX las élites nacionales van a establecer su superioridad basados en preceptos raciales y morales que serán una reproducción del patrón occidental de clasificación racial, y de igual manera, van a reproducir estrategias de intervención y dominación, sin embargo, estas van a ser el resultado de la confluencia entre elementos del pasado colonial y el mundo moderno.

---

<sup>86</sup> Aitor Jiménez González, «Esclavitud negra y procesos de racialización en el Atlántico Colonial Ibérico: perspectivas confrontadas», *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, n.º 16 (2019): 109-28.

<sup>87</sup> Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 42.

<sup>88</sup> Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 48.

<sup>89</sup> Dussel, «Europa, modernidad y eurocentrismo», 29.

<sup>90</sup> Mignolo, «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad», 43.

<sup>91</sup> Santiago Castro-Gómez, «Michel Foucault y la colonialidad del poder», *Tabula Rasa*, n.º 6 (2007): 156-58.

## 2.1 El indígena como alteridad radical de la nación.

Durante el siglo XIX, los independientes Estados latinoamericanos se vieron imbuidos por la ingente labor de configurar y definir un imaginario, una historia y unos valores comunes que dieran cohesión a la extensa y diversa población que hacía parte de cada territorio. Así, el proyecto de construcción de nación se estableció como un campo discursivo en el que fue posible construir y definir los sujetos que la componen; este proceso generó la producción de una diferenciación entre los sujetos sociales, que significó el establecimiento de unas jerarquías étnicas, sociales y culturales, que determinaron el lugar de cada sujeto social en los emergentes Estados-nación.

Bajo los parámetros del modelo de civilización occidental, los grupos dominantes reconocieron en el proyecto de construcción de nación el medio y espacio propicio para autodefinirse, precisamente como dominantes, y definir al pueblo como subordinado.<sup>92</sup> Según Julio Arias Vanegas, la construcción de las identidades en Hispanoamérica, las diferencias y clasificación poblacional, fueron dependientes de los referentes europeos,<sup>93</sup> esto produjo el establecimiento de una jerarquía marcadamente racial, que consecuentemente, conllevó a que se mantuvieran las viejas dinámicas coloniales de calificación, señalamiento y supresión de las poblaciones racialmente “inferiores”.

De esa manera, las élites forjaron su identidad en su representación como “civilizados, criollos y europeodescendientes”, argumentos que no sólo justificaron y validaron su dominio y superioridad,<sup>94</sup> sino que, además, perpetuaron y naturalizaron la condición de inferioridad y barbarie de las poblaciones que no tienen cabida en este modelo de civilización.<sup>95</sup> En ese sentido,

---

<sup>92</sup> Julio Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2007), 16.

<sup>93</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 18.

<sup>94</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 20.

<sup>95</sup> Como señala Juan Camilo Escobar, durante el siglo XIX, estaba establecida la idea de que había una única forma de ser “civilizado”, de manera que la “civilización” se comprendió como “el conjunto de prácticas, objetos, ideas, normas, creencias y relaciones sociales propias de la Europa de los últimos cinco siglos. [Norbert] Elías mostró muy bien el esfuerzo que hicieron las élites europeas a partir del siglo XV para expandir sus convicciones sobre el sujeto “civilizado”, de tal forma que convencieron a la población en general, incluida la de los mundos americanos en los cuales sus élites trabajaban al unísono con las europeas, de que existían sociedades “civilizadas”, “semi-civilizadas”, “bárbaras” y “salvajes”. Juan Camilo Escobar Villegas, *Progresar y Civilizar: imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica, 1830-1920* (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2009), 39.

las élites se configuraron como un sector minoritario de la población, blanco y civilizado, poseedor del proyecto y designio occidental de civilización y progreso.

Como lo indica Juan Camilo Escobar, en América Latina, a partir de las independencias y durante la construcción de los proyectos de nación, las élites cumplieron un papel intelectual muy importante, en tanto fueron las productoras, a través de los discursos, de las diferentes identidades sociales que se configuraron.<sup>96</sup> En este sentido, las élites son comprendidas como un grupo con un amplio poder de intervención social, ideológico y cultural,<sup>97</sup> desde el cual van a ejercer su conducción y dominio del pueblo, a partir, no sólo de estrategias materiales, sino a su vez, discursivas.

Al respecto, Michel Foucault en el “Orden del discurso”, propone la comprensión del discurso como un campo de deseo y poder, sobre el que recaen una serie de exclusiones y prohibiciones. Según este, el campo discursivo es fundamental, pues no sólo cumple la función de transmitir los sistemas de dominación y sus luchas, sino que es “por medio del cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”.<sup>98</sup> En este marco, Foucault expone que el discurso se encuentra mediado por la “voluntad de verdad” social e histórica, que es mediante la cual se establece qué discurso tiene lugar, circulación, valor y verdad, y cual no.<sup>99</sup>

De esa manera, las élites intelectuales, desde su posición de “verdad”, bajo la dicotomía civilización/barbarie, encontraron los recursos simbólicos mediante los cuales construir los discursos nacionales. Con Mauro Vega Bendezú, se puede comprender el lugar central que tuvo la imagen del “salvaje” y lo “salvaje”, para la configuración, por oposición radical, de la identidad nacional; en el “salvaje” se condensó lo primitivo, arcaico, exótico e irracional, es decir, la antítesis del ideal moderno de civilización y progreso.<sup>100</sup> En efecto, bajo este “orden del discurso” occidental expuesto por las élites, se establecieron unos parámetros de inferiorización y exclusión que dejaron al “salvaje” por fuera de este orden.

En este contexto, como veremos a lo largo de este capítulo, en este proceso de configuración de la identidad nacional, la figura del indio se estableció como el símbolo de lo primitivo, el atraso,

---

<sup>96</sup> Escobar Villegas, *Progresar y Civilizar: imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica, 1830-1920*, 34.

<sup>97</sup> Escobar Villegas, *Progresar y Civilizar: imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica, 1830-1920*, 49.

<sup>98</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso* (Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores, 2004), 15.

<sup>99</sup> Foucault, *El orden del discurso*, 16-19.

<sup>100</sup> Mauro Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930» (Tesis de Doctorado, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2012), 88.

la ignorancia, la barbarie y el salvajismo.<sup>101</sup> En consecuencia, la imagen del indio se construyó y entendió como un obstáculo para el desarrollo nacional, de manera que este fue calificado como sujeto de rechazo, intervención, regularización, dominación y eliminación. A partir de esto, puede comprenderse que el indígena se situó como la antípoda del ideal nacional, situación que necesaria e inevitablemente determinó su presencia permanente en los discursos nacionales.<sup>102</sup>

## 2.2 “Indios gentiles y salvajes”:<sup>103</sup> la categoría de indígena en el periodo republicano radical.

De acuerdo con Libardo Ariza, durante el proceso de Independencia, el indio fue expuesto como la imagen visible de la tiranía, la opresión y la dominación española; bajo estos aspectos se justificó y legitimó la búsqueda de la emancipación de la población. Según éste, en el discurso, la Independencia se gestó bajo un ideal de libertad, en el que se encontraba incluida la población indígena.<sup>104</sup> Sin embargo, tras la consecución de la independencia el indio retornaría al lugar de subordinación y dominación que ostentó durante el periodo colonial, cuestión que, de hecho, estuvo cimentada en las diferentes categorías coloniales existentes.<sup>105</sup>

En el proceso de configuración de la nación, el sector dominante estableció su identidad a partir del imaginario colonial y el linaje europeo, es decir, de la herencia española.<sup>106</sup> Posterior a las independencias, el siglo XIX se convirtió en un espacio para pensar la diferencia, clasificarla y

<sup>101</sup> Libardo José Ariza, *Identidad indígena y derecho estatal en Colombia* (Bilbao: Cuaderno Deusto de Derechos Humanos, 2004) 42.

<sup>102</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 50.

<sup>103</sup> Expresión del Decreto del 18 de septiembre de 1824, sobre naciones indígenas y medios para reducirlos y civilizarlos.

<sup>104</sup> Como ejemplo de esto, reza un decreto de septiembre de 1810: “Consiguiente a la referida igualación y ciudadanía concedido a los indios con restitución plena de sus derechos en cuyo goce van a entrar, se les repartirán en propiedad las tierras de sus resguardos” y estas tierras serían inalienables para evitar así que se los engañara y redujera “valiéndose de su natural sencillez”. Continuando con un decreto de 1820, en el que se deseaba corregir los abusos contra los “pueblos naturales, así contra sus personas, como contra sus resguardos y aún contra sus libertades; y considerando que esta parte de la población de la República, merece las más paternales atenciones del gobierno, por haber sido la más vejada, oprimida y degradada durante el despotismo español” se devolvieron y protegieron sus tierras, se prohibió su servidumbre, se eliminaron pagos de tributos y se establecieron algunas concesiones con el fin de que recuperaran sus derechos y se igualaran con los ciudadanos. Y en ningún momento se abandonó el proyecto civilizador y evangelizador de las tribus indígenas en “vida errante” (1824). Adolfo Triana Antorveza, *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina* (Bogotá: Editorial América Latina, 1980), 75-88.

<sup>105</sup> Ariza, *Identidad indígena y derecho estatal en Colombia*, 41.

<sup>106</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 10.

suprimirla, de manera que más que una “unidad” nacional, en este periodo se gestó una división social, basada en presupuestos modernos y apoyada en jerarquías coloniales, desde las que se determinó la posición de cada sujeto en la escala social de los emergentes Estado-nación.<sup>107</sup> En este sentido, las representaciones construidas con relación al indígena no pueden ser comprendidas por fuera de las dinámicas del proceso de construcción de lo nacional.

Durante este proceso, la revalorización de la conquista, la colonización y el legado español, por parte de las élites, fue imperante para la validación de su posición de superioridad con respecto a las demás poblaciones, y para imponerse como herederos del mandato de civilización occidental, el cual fungió como el adalid de los grupos dominantes a lo largo del XIX.<sup>108</sup> Según Arias, si bien, por parte de las élites, España fue cuestionada por su atraso general con respecto a otras naciones europeas,<sup>109</sup> la recuperación y valoración de la tradición hispana fue primordial para establecer unos parámetros de unidad y distinción, a partir de los cuales las élites se establecieron como sujetos racionales y portadores del ideal europeo de Modernidad, y desde el que se justificó una diferenciación social a partir de elementos raciales y culturales.<sup>110</sup>

Como muestra, en 1867 escribía Sergio Arboleda:

Dígase lo que se quiera, la Colonia nos legó pueblos constituidos sobre firmísimas bases, y bien organizados en lo moral, lo social y lo civil aunque su constitución y régimen, como todas las constituciones humanas, adolecieran de faltas y lunares; sin duda había atraso en las ciencias y en las artes; la industria y el comercio se sentían oprimidos por las fricciones; la sociedad estaba dividida en clases, y la esclavitud de los africanos mantenía abierta una úlcera peligrosa; pero España nos dejó buenas costumbres, admirablemente constituida la familia, hábitos arraigados de respeto a la autoridad y de consideración a la mujer, un clero virtuoso, creencias religiosas morales uniformes, cristianizados y puestos en vías de civilización los indios y los negros, y unidas por lazos de sincera fraternidad todas las razas que se iban confundiendo en una sola y gran familia.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Mauro Vega Bendezú, señala que, en medio de un contexto de lucha por la libertad e igualdad, la diferenciación y desigualdad social se justificó bajo los argumentos raciales, a partir de los cuales se podía establecer unas deficiencias naturales y/o culturales que explicaran su estado de inferioridad. Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 7-8.

<sup>108</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 7.

<sup>109</sup> Jaime Jaramillo Uribe, señala que, al interior de la nación se realiza una evaluación radical de la tradición y la herencia española. A partir de esto, los elementos espirituales constitutivos de lo hispano, como las costumbres y la religión van a ser cuestionados como componentes del Estado-nación en construcción, cuestión que supuso un deseo de romper con estas tradiciones y cimentar lo nacional en otros elementos. Esto en un contexto de proliferación de doctrinas racionales europeas. Esta tendencia antiespañola vira hacia una revalorización a mediados del siglo XIX. Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: Editorial Temis, 1982) 25-37.

<sup>110</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 6-12.

<sup>111</sup> Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, 71.

Asimismo, en esta construcción, el indígena prehispánico fue valorado positivamente, en la medida en que suponía un elemento básico en la composición de la población.<sup>112</sup> Esta valoración del indígena precolombino obedeció a las necesidades de conformar un presente y un futuro nacional que respondiera a elementos más allá de la colonización; así, la evaluación de las diferentes culturas prehispánicas se realizó, precisamente, con base en una distinción entre las diferentes comunidades originarias, según la cual, los pobladores de las tierras altas, como Chibchas, Quimbayas o Pijaos, por ejemplo, poseían un grado de organización en el que se podía distinguir cierto proceso de progreso social y moral, contrario a las “tribus primitivas” de las tierras bajas, las cuales fueron el exponente máximo de la barbarie.<sup>113</sup>

Al respecto, José María Samper en su *Ensayo sobre las revoluciones políticas* (1861), expresa claramente la diferenciación y el influjo del medio geográfico en el carácter de las poblaciones:

Es preciso establecer una distinción, que la naturaleza había determinado en la distribución de las razas. La región de las alti-planicies había concentrado todas las fuerzas de la civilización y el progreso. La región ardiente de las costas, los valles profundos, las Pampas y los Llanos, era el inmenso imperio de la barbarie. (...) En las costas y los valles profundos, lucha temible y mortal con tribus belicosas, indomables, desnudas, esencialmente cazadoras, muy poco ó nada agricultoras, sin vida civil ni formas determinadas de organización, viviendo á la ventura y enteramente nómades; tribus sin belleza ni nobleza, profundamente miserables en la plenitud de su libertad salvaje”. Por el contrario, en la altiplanicie “las poblaciones, en vez de la astucia, la malicia rebelde y la inflexible resistencia de las tribus nómades, se distinguen por la sencillez candorosa, la ciega confianza, el sentimiento hospitalario, el amor á la paz, los hábitos de la vida sedentaria, la dulzura y la resignación. Toda victoria es una carnicería de corderos, porque el indio de las alti-planicies no se defiende, sino que se rinde, dobla la rodilla, suplica, llora y se resigna á la esclavitud sin protestar. (...) ¿Y las razas? Mucho más bellas, robustas é inteligentes que las de las costas y los valles ardientes; razas laboriosas, fraternales hasta el socialismo, dulces y hospitalarias, susceptibles de todo progreso, de una regeneración ó modificación fácil y fecunda, con tal que el régimen de colonización no las contrariase bruscamente.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> De acuerdo con Jean Paul Sarrazín, en la actualidad, esto ha sido denominado como una “arqueologización” de los imaginarios con respecto al indígena. Esta tendencia se dio desde mediados del siglo XIX, de manera que, mientras se enaltecía el indio prehispánico, se degradaba el contemporáneo y era representado como el resultado de una civilización en decadencia. Jean Paul Sarrazín, «La categoría indígena definida desde la hegemonía y sus alcances en la institucionalidad colombiana», *Justicia*, n.º 32 (2017): 146.

<sup>113</sup> Álvaro Villegas Vélez, «Civilización, alteridad y antigüedades: el territorio, el pasado y lo indígena en Colombia, 1887-1920», en *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia, 1849-1960*, Diana Luz Ceballos Gómez (Medellín: Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Universidad Nacional, 2009), 39.

<sup>114</sup> José María Samper, *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas) con un apéndice sobre la orografía y la población de la confederación granadina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1969), 28-29.

En este sentido, entre las comunidades nativas que fueron agrupadas bajo el nombre de indios, también se estableció una confrontación entre civilización y barbarie, que definió la forma en la que fueron representados.<sup>115</sup> Sin embargo, el indígena contemporáneo fue excluido del pasado y linaje prehispánico “civilizado”, y fue catalogado en un estadio más bajo que el indio de antes de la conquista, lo que significó el establecimiento de unas imágenes de degeneración de la población, como producto de los siglos de colonización.<sup>116</sup> De cualquier manera, lo cierto es que ni el indio prehispánico, como legado, ni el contemporáneo fueron pensados como elementos constitutivos de la identidad nacional,<sup>117</sup> todo lo contrario, en palabras de Rafael Núñez, estos no eran más que “niebla pasajera”.<sup>118</sup>

Es conveniente acotar, que las representaciones son comprendidas como construcciones, en este caso sociales, a partir de las cuales se nombra, se hacen valoraciones, se otorgan categorías y se clasifica la realidad, por lo que, puede comprenderse que tienen una intervención activa y efectiva en la elaboración de los sujetos que representan y en la realidad.<sup>119</sup> De manera que, como señala Vega Bendezú, estas representaciones junto con los discursos, son “prácticas” mediante las que se puede comprender, intervenir el mundo y acceder a él, es decir, se desempeñan tanto como una episteme como una estrategia de poder.<sup>120</sup> En el país, desde su establecimiento como grupos dominantes, las élites mantuvieron el monopolio sobre las representaciones tanto de sí mismas, como del Otro de la nación, siendo el indígena, entendido, como el “otro interno más significativo”.<sup>121</sup>

En concordancia, durante la segunda mitad del siglo XIX, el paradigma de la “raza” fue fundamental para la construcción de dichas representaciones. De acuerdo con James Sanders, en

<sup>115</sup> Villegas Vélez, «Civilización, alteridad y antigüedades: el territorio, el pasado y lo indígena en Colombia, 1887-1920», 42.

<sup>116</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 9.

<sup>117</sup> Villegas Vélez, «Civilización, alteridad y antigüedades: el territorio, el pasado y lo indígena en Colombia, 1887-1920», 48.

<sup>118</sup> Alfredo Gómez Müller, «Imaginario de la “raza” y la “nación” en Rafael Núñez.», en *La regeneración revisitada: pluriverso y hegemonía en la construcción del estado-nación en Colombia*, Leopoldo Múnera Ruiz y Edwin Cruz Rodríguez (Medellín: La Carreta Editores, 2011), 133.

<sup>119</sup> Sandra Araya Umaña, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión* (Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 2002).

<sup>120</sup> Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 8.

<sup>121</sup> Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 35.

este periodo, no había una definición clara de este concepto, y las diferenciaciones raciales no tenían una referencia directa en los caracteres biológicos y genéticos, de cada población,<sup>122</sup> en este sentido, Arias Vanegas sostiene que la “raza” se comprendió a partir de las distinciones morales y culturales, que determinaban la capacidad de desarrollo.<sup>123</sup> De esta manera, si bien se tenía una valoración positiva o negativa de las características fenotípicas de las diferentes poblaciones, estas no estaban establecidas como aspectos determinantes de su carácter.

En consecuencia, hay que resaltar que, si bien aún la raza no era asociada directamente con un asunto de color, la noción de “blanqueamiento” estuvo presente a lo largo de este siglo, para hacer referencia a la necesidad de transformar los valores sociales hacia los principios de la civilización occidental, y como se verá, la imagen física de la población estuvo estéticamente juzgada a partir del elemento blanco<sup>124</sup>. Así, los rasgos físicos de las poblaciones y el color, también se fueron estableciendo como elementos de distinción y clasificación, de manera que el color de piel blanco estuvo asociado con unos rasgos agradables y civilizados; por el contrario, una piel oscura se asoció con rasgos burdos y desagradables, bajo este parámetro se agrupó el componente indígena, y ya fuera semi-civilizado o “salvaje”, el aspecto físico caracterizó al indígena en general como bárbaro y degenerado.<sup>125</sup>

A cada raza se le otorgaron valores, características, comportamientos y grados de racionalidad, que determinaron su posición social, de esta manera, se señala que las élites establecieron un colonialismo interno, físico y simbólico, a partir de estas diferenciaciones y clasificaciones raciales.<sup>126</sup> Los usos, costumbres y, en general, la existencia de los indígenas supuso una problemática para el naciente Estado-nación, esto generó, no sólo el uso de unas prácticas discursivas que justificaran y naturalizaran la inferioridad del indígena, sino unas políticas encaminadas a su eliminación, bien fuera física o cultural, asunto que de igual manera parecía ser cuestión de la evolución natural. En palabras de José Eusebio Caro:

---

<sup>122</sup> James Sanders, «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 26 (2007): 31.

<sup>123</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 46.

<sup>124</sup> Mara Viveros Vigoya, «Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina», en *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* (El Salvador: EDUFBA, 2016), 17-39.

<sup>125</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 70-71.

<sup>126</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 64-66.



Algún día terminará la diversidad de razas, porque la blanca absorberá y destruirá a la india, la negra, la amarilla. (...) Porque en la raza humana —dice Caro, haciendo eco a una especie de darwinismo social— parece que se sigue la misma ley que en las otras especies vivas. Las razas inferiores están destinadas a desaparecer para dar lugar a las razas superiores. Los indios de América ya casi han desaparecido. Los negros de África y América desaparecerán del mismo modo; el día en que la Europa y la América estén pobladas por algunos millones de hombres blancos, nada podrá resistirles en el mundo. Así como la especie humana está destinada a remplazar a las otras especies animales que no le sirven de instrumento o de alimento, así también la raza blanca está destinada a remplazar a todas las otras razas humanas. En la raza blanca, finalmente, prevalecerán los tipos más perfectos.<sup>127</sup>

En este sentido, fuera cual fuera la orientación política de los gobiernos, en todo momento se propendió por la eliminación del indígena y lo indígena. Para ello, las diferentes imágenes de atraso, barbarie y salvajismo fueron sostenidas como representaciones del indígena, mediante las que, no sólo se ejercía una diferenciación profunda, sino que se justificaban las diferentes estrategias de control.<sup>128</sup> En el periodo republicano, estas imágenes de inferioridad fueron argumentadas y naturalizadas a partir de saberes “científicos”, por lo que las representaciones de alteridad de las poblaciones se profundizaron y justificaron desde la lógica de los saberes modernos,<sup>129</sup> por lo que las mismas categorías coloniales adaptadas a las nuevas teoría racionales, fueron establecidas como legítimas e incuestionables.

Por ejemplo, en los gobiernos radicales liberales (1850-1885), bajo las mismas imágenes de atraso y barbarie, se impulsaron estrategias de conversión del indígena hacia la modernidad.<sup>130</sup> En este periodo, el indígena era comprendido como una categoría colonial que conservaba los presupuestos de barbarie, y como señala James Sanders, “para los liberales, la ciudadanía y la civilización eran incompatibles con la existencia de las comunidades indígenas”,<sup>131</sup> de tal manera que, en medio de un debate sobre la ciudadanía, se propuso una “integración” de la población indígena al Estado bajo esta categoría y, que a partir de esto, se eliminaran sus identidades raciales.

---

<sup>127</sup> Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, 180.

<sup>128</sup> Vega Bendejú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 129.

<sup>129</sup> Vega Bendejú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 135.

<sup>130</sup> Renán Vega Cantor, *Gente muy rebelde: protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929). Tomo II. Indígenas, campesinos y protestas agrarias* (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002), 8.

<sup>131</sup> Sanders, «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890», 32.

Así, con esta “integración” la estrategia de desmembramiento de los resguardos<sup>132</sup> se vislumbró como la mejor solución para con los indígenas “civilizados”, puesto que, por un lado, se los desplazaba de los espacios en los que podían mantener en cierto grado sus herencias culturales y gobiernos propios, y por el otro, liberaban abundantes y valiosas tierras de manos improductivas, las cuales posteriormente serían otorgadas a propietarios blancos.<sup>133</sup>

Conforme a lo anterior, en las políticas gubernamentales de este periodo, se estableció una clara diferenciación según la condición de la población indígena, “civilizada” o “salvaje”. De modo que, hasta la Regeneración, para con las comunidades “civilizadas” se decretaron diferentes leyes que autorizaban la enajenación de los resguardos, lo que significó un rápido proceso de pérdidas de tierras comunales indígenas en favor de hacendados, comerciantes y colonos,<sup>134</sup> y con esto se pretendió una inserción del indígena al circuito económico como campesino y proletario.<sup>135</sup> Por el contrario, para con las poblaciones “salvajes”, es decir, habitantes de zonas selváticas y de frontera, se establecieron políticas de reducción e integración a la vida civilizada, ya fuera de manera verbal mediante misiones civilizadoras o mediante el ejercicio de su legítimo derecho a la violencia, pues, “la patria nada puede esperar de estos indios y la verdadera humanidad para con ellos consiste en obligarlos a la fuerza ya que no quieren de grado a entrar en otras vías”.<sup>136</sup> Así, independientemente en qué estadio se encontrara el indígena, todas las políticas estaban encaminadas a desaparecerlos.

Este punto es importante para resaltar la importancia que tuvieron los discursos y categorías raciales en las prácticas de diferenciación y las dinámicas de inclusión y exclusión de la población, situación que incluso, de alguna manera, va a ser reproducida por los mismos pobladores indígenas. Al respecto, con Sanders podemos ver que, en medio de este debate sobre la integración del indígena como ciudadano y el proceso de despojo de tierras, un sector de la población caucana ejecutó una estrategia de defensa de su derecho a la ciudadanía y el mantenimiento de sus resguardos, rechazando los argumentos raciales según los cuales eran incompatibles con la ciudadanía, y por otro lado, reproduciendo las múltiples imágenes de debilidad e ignorancia, para

---

<sup>132</sup> Sanders expone que los mismos pobladores indígenas, definen el resguardo como el espacio en el que pueden definirse a sí mismos según sus tradiciones, en el que tienen acceso a la tierra, pueden ejercer su gobierno propio y pueden mantener sus prácticas históricas.

<sup>133</sup> Sanders, «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890», 30-32.

<sup>134</sup> Vega Cantor, *Gente muy rebelde: protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929)*. Tomo II. *Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, 8.

<sup>135</sup> Triana Antorveza, *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, 27.

<sup>136</sup> Triana Antorveza, *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, 28.

así conseguir la protección del Estado.<sup>137</sup> A su vez, en este procedimiento puede verse cómo los pobladores indígenas fueron parte del proceso de reproducción, conservación y naturalización de las clasificaciones raciales, de hecho, se diferenciaron los “indígenas” de los “indios”, en palabras de James Sanders:

El discurso indígena distinguía entre los peticionarios y los “indios”. Las solicitudes antes mencionadas provenían de indígenas que hablaban bastante (o únicamente) español, eran sedentarios, practicaban la fe católica y, en muchos otros aspectos, vivían de manera muy parecida a la de sus vecinos mestizos, mulatos, negros o campesinos blancos. No obstante, había otros indígenas en el territorio caucano, como los que vivían al oriente en la selva amazónica y en el Darién, muy al norte en la frontera con Panamá. Los indígenas del Cauca se autodenominaban “indígenas” civilizados en contraste con los “indios” salvajes. (...) Los indígenas promovieron su inclusión en la Nación al compararse favorablemente con los “salvajes” que no merecían tal distinción. (...) Con frecuencia, la ciudadanía se define por contraste con un “otro” no ciudadano excluido. En el siglo XIX, ese “otro” por lo general incluía a las mujeres, los menores, la clase baja y los “incivilizados”. A pesar de las impresionantes demandas por ser incluidos en la política nacional en sus propios términos, los argumentos de los indígenas apoyaban la exclusión de otros: los llamados indígenas salvajes.<sup>138</sup>

En último término, más allá de la participación del indígena en las dinámicas de perpetuación de las diferentes imágenes de alteridad expuestas por las élites, y sus intentos por conservar sus tierras e identidad étnica, lo cierto es que la ofensiva contra los resguardos y las formas de vida tradicionales, supusieron la extinción de diferentes comunidades nativas.<sup>139</sup> Las representaciones de éste como alteridad esencial de la nación, a partir de la hegemonía cultural del sector dominante, establecieron su posición racial, social, cultural, moral, política e intelectual de inferioridad, y lo situaron como objeto de intervención y exclusión en el discurso, en la ley y en la práctica, situación que, de una u otra forma, prevalecerá durante cien años más. Sin embargo, con este pequeño caso que expone Sanders, puede comprenderse la complejidad de la categoría del indígena y de este proceso de integración y exclusión, y es que, bajo esta categoría, junto con la de indio, a veces indistinta y de difícil definición, se tiende a simplificar, precisamente, al indígena, y se suele desconocer su voz en las dinámicas propias de su configuración como actor social, y es

---

<sup>137</sup> Sanders, «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890», 33.

<sup>138</sup> Sanders, «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890», 34.

<sup>139</sup> Triana Antorveza, *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, 46.

que, este caso es una evidencia de la presencia del indígena como sujeto, más que como objeto, y expresa pequeñas células de contención, el germen de la futura resistencia.

### **2.3 “Una lengua, una raza y un solo Dios”:<sup>140</sup> la regeneración del indígena, un proyecto de homogeneización nacional.**

El periodo conocido como la Regeneración (1886-1900), es comprendido a partir de las profundas transformaciones políticas y sociales, que marcaron una ruptura con los gobiernos liberales que lo precedieron<sup>141</sup>. Este proyecto es interpretado como una paradoja, por la contradicción que representó la confluencia entre elementos de la Modernidad y la tradición hispana, de manera que, civilización y religión se unieron como aspectos necesarios en el nuevo proyecto nación, para garantizar el desarrollo moral, el orden y el progreso.<sup>142</sup> Si bien los valores de racionalidad, liberalismo e individualidad marcaban una honda discordancia con respecto a los valores de la virtud católica, esta especie de modernismo católico fue la fórmula de la Regeneración para conjurar el ejercicio de una libertad económica y una opresión social, de manera que se tuviera el poder de ordenar, controlar, disciplinar y reprimir la población subalterna, en un contexto azorado por múltiples guerras y disconformidades civiles y políticas.<sup>143</sup>

Bajo el eslogan de “regeneración o catástrofe”, se elaboró este proyecto político y social, desde el que se impusieron unas bases para pensar la población, intervenirla y dominarla. La misma palabra “regeneración” remite a la idea de un país política, económica y socialmente degenerado, cuestión fatalista, que si no era remediada supondría un desenlace nefasto para el Estado-nación. Desde este argumento, los propósitos de ordenar, disciplinar y civilizar la población fueron

<sup>140</sup> María Emma Wills, “De la nación católica a la nación multicultural: rupturas y desafíos”, en Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 86.

<sup>141</sup> Miguel Malagón Pinzón, «La regeneración, la constitución de 1886 y el papel de la Iglesia Católica», *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, n.º 11 (2006): 1-14.

<sup>142</sup> Múnera Ruiz, Leopoldo, «El Estado en La Regeneración (¿La modernidad política paradójica o las paradojas de la modernidad política?)», en *La regeneración revisitada: pluriverso y hegemonía en la construcción del estado-nación en Colombia*, Leopoldo Múnera Ruiz y Edwin Cruz Rodríguez (Medellín: La Carreta Editores, 2011), 20-24.

<sup>143</sup> Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 102-109.

---

difundidos como los cimientos para la reforma de la población y su integración en la vida nacional.

144

Evidentemente, el proyecto de la Regeneración se estableció como una apuesta de la élite nacional para llevar al Estado-nación al camino de la modernidad. Las categorías de civilización/barbarie y superioridad/inferioridad, que nunca fueron abandonadas, serían retomadas con más fuerza y exaltadas como el modelo bajo el cual fundamentar las relaciones sociales y la posición de cada actor social en la jerarquía nacional.<sup>145</sup> En este periodo, la identidad de la nación se estructuró en torno a la consigna de “una lengua, una raza y un solo Dios”, la cual condujo al establecimiento de un orden racializado que dividió al país y determinó la dirección política y social de la nación, por lo que la Regeneración ha sido interpretada, a su vez, como un proyecto racial.<sup>146</sup>

Precisamente, las representaciones configuradas en torno al indígena estuvieron marcadas por los imaginarios de raza y civilización de la época. Mediante los discursos, símbolos y representaciones, a la población nativa se le otorgó e impuso la identidad, precisamente de indio, la cual estuvo definida por su condición de salvaje, bárbaro, inferior e incapaz.<sup>147</sup> Como hemos visto y veremos a continuación, independientemente de la orientación política del gobierno de turno, las representaciones negativas del indígena se mantuvieron a lo largo del proceso de construcción de la nación, de hecho, lo que cambió fue la interpretación del origen de la barbarie del indio y las estrategias de “integración” en la vida nacional. Por demás, los indígenas fueron establecidos en una categoría de subalternidad incuestionable, a partir de la cual permaneció el deber civilizador de una élite racial, moral e intelectualmente superior.

La Regeneración se estableció como el retorno indiscutible de la tradición hispana, y con ella, de la negación de los demás legados “raciales” y culturales. Miguel Antonio Caro, ideólogo de este proyecto, fue un defensor acérrimo de la herencia española y de la negación de una ruptura y transformación social con respecto a lo hispano, producto de la Independencia, por lo que el

---

<sup>144</sup> María del Pilar Melgarejo Acosta, «Trazando las huellas del lenguaje político de La Regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional», en *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008), 278-281.

<sup>145</sup> Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 123.

<sup>146</sup> Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 91.

<sup>147</sup> Jorge Orlando Melo, «Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate)», en *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia* (Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1992), 2.

legado colonial era la herencia legítima de la nación.<sup>148</sup> Según Jaime Jaramillo Uribe, en palabras de Caro:

El año de 1810 no establece una línea divisoria entre nuestros abuelos y nosotros; porque la emancipación política no supone que se improvisase una nueva civilización; las civilizaciones no se improvisan. Religión, lengua, costumbres y tradiciones: nada de esto lo hemos creado; todo lo hemos recibido habiéndonos venido de generación en generación, y de mano en mano, por decirlo así, desde la época de la Conquista y del propio modo pasará a nuestros hijos y nietos como precioso depósito y rico patrimonio de razas civilizadas”. “Nuestra Independencia —agrega allí mismo— viene de 1810, pero nuestra patria viene de siglos atrás. Nuestra historia desde la Conquista hasta nuestros días es la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización”. Todo lo que América posee lo debe a España, porque para Caro lo indígena no parece tener significación en la historia espiritual de las nuevas naciones: “Cultura religiosa y civilización material, eso fue lo que establecieron los conquistadores, lo que nos legaron nuestros padres, lo que constituye nuestra herencia nacional, que pudo ser conmovida, pero no destruida, por *revoluciones políticas que no fueron una transformación social*.”<sup>149</sup>

En este contexto, nuevamente, la figura del indígena salvaje se estableció como lo más contradictorio al ideal nacional y, en consecuencia, se pensaron y ejecutaron diferentes estrategias con el fin de civilizarlos e “integrarlos” en la nación. De esa manera, bajo la noción de salvación se pretendió gobernar, guiar y “proteger” al indígena, lo que nos recuerda las palabras de Kant, estas poblaciones se encontraban en un estado de “inmadurez” desde el que se infería su “incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección del otro”.<sup>150</sup> Así, mediante la religión católica y sus parámetros de vida moral y civilizada, se encontró la mejor herramienta para civilizar y homogeneizar la población. Según Arias Vanegas, el catolicismo otorgaba, al mismo tiempo, la posibilidad de establecer una diferenciación y jerarquización entre seres humanos, cohesionar la población nacional bajo los parámetros de la moral, rectitud, orden, trabajo y vida familiar, que a la larga favorecía el progreso espiritual y económico, y, por último, favorecía la sumisión de los de abajo.<sup>151</sup>

De esa manera, en el año 1887 se establece un concordato entre el Estado y la Santa Sede, a partir del cual se determina que “la religión católica, apostólica y romana es la de Colombia”,

<sup>148</sup> Amanda Carolina Pérez Benavides, «Los conceptos de raza, civilización e historia en la obra de Miguel Antonio Caro», en *Algunas facetas del pensamiento de Miguel Antonio Caro*, Antolín Sánchez y Carlos Arturo López (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008), 24.

<sup>149</sup> Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, 82.

<sup>150</sup> Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 21.

<sup>151</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 15-16.

cuestión que prohíbe el ejercicio de cualquier religión que vaya en contra de los valores del catolicismo. Aunado a esto, a la Iglesia Católica se le otorga libertad, potestad civil y el régimen de las “tribus bárbaras o salvajes”. En este periodo, la Iglesia se reconoció como un “elemento esencial del orden social”, haciendo esto referencia al “orden público, en el cual se asienta la paz y el progreso de la nación, así como la sólida organización del Estado”,<sup>152</sup> y es evidente que la evangelización y civilización de los indígenas fue un asunto de orden público, es decir, de orden y progreso. Así lo proclama el artículo 10 de la Convención de Misiones:

Dada la trascendencia que tiene para la Nación colombiana la evangelización en la religión católica de los indígenas, y teniendo en cuenta las condiciones particulares en que éstos se encuentran, las autoridades del Gobierno de Colombia darán a las Misiones Católicas especial apoyo y protección para que puedan desarrollar su obra libremente y sin obstáculos.<sup>153</sup>

Durante este periodo se determinó una clasificación de la población indígena, según la cual los pobladores se agrupaban en civilizados, semi-civilizados y salvajes. Es importante señalar que, con la ley 89 de 1890, “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, se estableció una política gubernamental encaminada a la conservación de los resguardos y a otorgar ciertas prerrogativas para con las comunidades indígenas, que estuvieran en estado de civilización, gracias a la alianza que se forjó con los conservadores en la última guerra civil. De manera que, estas comunidades se ubicaron por fuera de la legislación nacional regular y bajo un régimen paternalista en manos de los misioneros se les reconoció sus autoridades internas y algunas facultades civiles y administrativas, cuestión que fue reconocida, de cierta manera, como una posibilidad de ejercer en los resguardos, algunas prácticas culturales y de gobierno propio, siempre y cuando no estuvieran en contravía de la moral católica.<sup>154</sup>

Sin embargo, lo anterior no significa que el indígena no representase una problemática para la nación. En los discursos se hace evidente que, tanto el indígena civilizado como el salvaje se encontraban en un proceso racial degenerativo que afectaba el cuerpo nacional, además de que, en esencia la población indígena era comprendida como un obstáculo para el alcance de los pretendidos valores nacionales, lograr una homogeneidad en torno a lo blanco, moderno y

---

<sup>152</sup> Triana Antorveza, *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, 117-120.

<sup>153</sup> Triana Antorveza, *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, 19.

<sup>154</sup> Triana Antorveza, *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, 31-32.

civilizado. En consecuencia, hacia finales del siglo XIX, proliferaron los discursos en torno a las imágenes de degeneración del indio y la necesidad de implementar estrategias que permitieran su regeneración, como señala José María Samper, la “fusión de razas” debía ser un programa central del Estado, pues “en toda Colombia debía necesariamente producirse este fenómeno: la raza europea, dominante políticamente, mil veces superior en lo moral é intelectual”, era la llamada a aportar sus elementos físicos y morales superiores, y así regenerar paulatinamente la población.<sup>155</sup>

Contrario a lo que ocurría durante el periodo colonial, el mestizaje blanqueador fue valorado como algo positivo y e incluso necesario, pues mediante éste se podía lograr un proceso de corrección física y moral, que gradualmente, eliminara las herencias de las razas inferiores.<sup>156</sup> Según esta perspectiva, la “integración” del indígena en la nación y, de hecho, de todos los sujetos subalternos, era posible en la medida en que se lograra incorporarlos en los principios y valores de la civilización moderna,<sup>157</sup> y el mestizaje, junto con las misiones católicas, eran los mecanismos para lograrlo. Por consiguiente, sobre las poblaciones indígenas se estableció un determinismo biológico, según el cual su estado de barbarie era producto de sus propios factores raciales, así, este determinismo sólo podía ser afrontado por medio del “mejoramiento racial”, es decir, por el cruce con razas superiores, a partir de las cuales se fuera eliminando sus elementos negativos.<sup>158</sup>

Algunos autores, han tendido a exponer que, durante la segunda mitad del siglo XIX, las emergentes y populares teorías científicas positivistas no tuvieron un impacto tan significativo en la constitución del pensamiento racial del país, y se ha tomado a José María Samper como la imagen visible de esta ideología en Colombia, de manera que a este se atribuye la única obra de tipo orgánica, en el siglo XIX colombiano, que basó su explicación de los hechos sociales y culturales, unilateralmente por intervención de los hechos naturales.<sup>159</sup> Otras lecturas, expresan que el espíritu positivista fue comprendido como una conciliación entre *libertad* y *orden*, llamado a cumplir el papel transformador de los estados latinoamericanos, cuestión, que si bien no fue tan preponderante en Colombia en comparación con otros países latinoamericanos, es notable su efecto.<sup>160</sup> En ese

---

<sup>155</sup> Samper, *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas) con un apéndice sobre la orografía y la población de la confederación granadina*, 68.

<sup>156</sup> Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*, 47-48.

<sup>157</sup> Carlos Andrés Charry J., «Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930)», *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n.º 90 (2011): 56.

<sup>158</sup> Gómez Müller, «Imaginario de la “raza” y la “nación” en Rafael Núñez.», 128.

<sup>159</sup> Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, 239.

<sup>160</sup> Melgarejo Acosta, «Trazando las huellas del lenguaje político de La Regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional», 282.



---

sentido, Alfredo Gómez Müller, en su estudio sobre las nociones de “raza” y “nación” en Rafael Núñez, resalta que “reproduciendo el discurso racialista y eurocéntrico de Samper” y retomando las teorías sobre la desigualdad de la raza de Arthur Gobineau y Herbert Spencer, el paradigma de la “raza” tuvo una notable trascendencia en el proyecto político de la Regeneración, como parte de la recuperación de la matriz moral de la nación.<sup>161</sup>

En consonancia con lo anterior, María del Pilar Melgarejo, apunta que, a partir de estos presupuestos positivistas, especialmente con Spencer y la idea de la nación como un organismo social, se puede rastrear la noción misma de “regeneración”;<sup>162</sup> a partir de la idea de la sociedad y el Estado-nación como un cuerpo orgánico que debe trabajar en conjunto y armonía para su buen funcionamiento, se desprende la comprensión de que el país se encontraba desmembrado territorial, política y socialmente, situación que significó una historia de guerras y sangre, para el país.<sup>163</sup> Por consiguiente, la *heterogeneidad poblacional* fue concebida como una amenaza para la nación, y la interpretación del pueblo como incapaz de hacerse responsable de sí mismo, justificó el nuevo gobierno.<sup>164</sup> En este escenario, las diferencias se configuraron como una división que denotaba un obvio obstáculo para la unidad nacional y la existencia de las poblaciones indígenas eran un reflejo de una heterogeneidad “racial”, social, moral y cultura, que impedía el progreso.

A pesar de que es evidente la preocupación central que generó la presencia del indígena, para con el proyecto de unificación nacional, Alfredo Gómez Müller destaca el hecho de que, en los discursos decimonónicos, es usual la estrategia de omisión, evitamiento e invisibilización del indígena contemporáneo, cuestión que resulta notable, por ejemplo, en los escritos y disertaciones de Rafael Núñez.<sup>165</sup> Con base en la “sociología” de Núñez, es decir, lo que él comprende como la ciencia de las leyes “naturales” que rigen las sociedades, se establece una valoración profundamente negativa con respecto a las comunidades indígenas; si bien acá se está hablando desde el indígena prehispánico, estas sociedades, sus cosmogonías y sus prácticas, en general, son calificadas como idólatras y rudimentarias, y la conquista y colonización, con todo el proceso de violencia incluso, necesarias y justificadas, pues de la mano del “arca de la civilización”, el

---

<sup>161</sup> Gómez Müller, «Imaginario de la “raza” y la “nación” en Rafael Núñez.», 127.

<sup>162</sup> Melgarejo Acosta, «Trazando las huellas del lenguaje político de La Regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional», 283.

<sup>163</sup> Melgarejo Acosta, «Trazando las huellas del lenguaje político de La Regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional», 298.

<sup>164</sup> Melgarejo Acosta, «Trazando las huellas del lenguaje político de La Regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional», 295.

<sup>165</sup> Gómez Müller, «Imaginario de la “raza” y la “nación” en Rafael Núñez.», 129.

cristianismo, llevaron a cabo la labor de la suplantación de la idolatría por la fe católica y establecieron sus gobiernos y formas superiores, es decir, de tipo europeo.<sup>166</sup>

La pervivencia de los imaginarios, costumbres, lenguas y formas de vida indígena, por tanto, eran comprendidas como una cuestión contraria a cualquier propósito de vida nacional, en palabras de Núñez:

Los grupos etnológicamente inferiores no son más que niebla pasajera destinada a desaparecer en la general irradiación del progreso. La mezcla de esos grupos con los superiores para producir nuevas razas, es (...) un incuestionable hecho histórico (...). Pensamos aun, para decirlo todo, que la mejora de nuestra especie se verifica en razón directa del cruzamiento, y que este fenómeno representa tal vez la filosofía de las guerras de conquista.<sup>167</sup>

Bien sea por argumentos raciales de tipo biológico o cultural, la condición del indígena fue de manera indiscutible, de una inferioridad “natural” que no mereció discusión. Bajo un proyecto político que buscaba la unificación, el indígena fue excluido como alteridad radical y sólo tenía cabida en la nación, en la medida en que fuera regenerado y civilizado por las razas superiores. Como se verá a continuación, durante la primera mitad del siglo XX, aunque más orientados desde los saberes “científicos”, las imágenes del indígena como bárbaro, degenerado, incapaz, etc., seguirán siendo reproducidas y reafirmadas.

## **2.4 Entre el mestizaje y la asimilación cultural: la ¿integración? del indio en la nación**

Durante la primera mitad del siglo XX, la preocupación por la degeneración de la raza colombiana se situó como tema central en el ámbito intelectual, médico y político del país. En este periodo se observa una fuerte tendencia a pensar los problemas sociales a partir de la influencia cada vez mayor de los discursos biológicos, de manera que, los estudios de tipo socio-patológicos se van a diseminar y la necesidad de buscar una explicación biológica de los problemas y enfermedades sociales, como el suicidio, las taras mentales y el alcoholismo, por ejemplo, fue

---

<sup>166</sup> Gómez Müller, «Imaginarios de la “raza” y la “nación” en Rafael Núñez.», 130-132.

<sup>167</sup> Rafael Núñez, *La reforma política en Colombia* en Gómez Müller, «Imaginarios de la “raza” y la “nación” en Rafael Núñez.», 133

constante.<sup>168</sup> Así, a partir de los saberes científicos, como la medicina, la biología, la psiquiatría y la criminología, entre otros, la noción de “raza”, ahora en un sentido más orgánico, se va a extender como matriz de explicación de los problemas sociales, elemento central en la definición de los sujetos.

En 1920 el psiquiatra Miguel Jiménez López, siendo uno de los más importantes exponentes de esta problemática en el país, se cuestionaba:

¿Existe hoy en nuestro país un estado de degeneración colectiva? ¿Somos, en otros términos, un agregado social en que los atributos de las razas originarias hayan marchado hacia un desarrollo progresivo, o bien ellos se han mantenido estacionarios o, por el contrario, la capacidad vital y productora de los progenitores ha sufrido una regresión en el decurso de nuestra existencia colectiva? ¿Desde un punto de vista estrictamente biológico, nuestro país y los países similares, analizados en el actual momento de su historia avanzan, se estacionan o retroceden?<sup>169</sup>

La respuesta a estos interrogantes es claramente negativa, para Jiménez López, Colombia estaba en un evidente e indudable proceso de degeneración física, mental y moral, la cual se exhibe en la delincuencia, la violencia, la propagación de enfermedades mentales, en la falta de atributos intelectuales, en el suicidio, el alcoholismo y las perversiones sexuales.<sup>170</sup> En sus palabras, es innegable que “nuestra raza va en vía de una declinación manifiesta [...] hasta hoy se ha mostrado vencida por el medio e inepta para una vida regular y altamente civilizada”.<sup>171</sup> En este punto es importante comprender que esta degeneración no era explicada por argumentos de índole social o cultural, para Jiménez y otros pensadores de la llamada “degeneración de la raza”, “el mal más hondo: no es solamente económico, psicológico y educacional; es biológico”.<sup>172</sup> En este sentido, es tal vez sorprendente que esta visión y conceptos raciales y de degeneración son idénticos a los que se debatían en la Alemania de 1920<sup>173</sup>.

<sup>168</sup> Santiago Castro-Gómez, «¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)», *Nómadas*, n.º 26 (2007): 46.

<sup>169</sup> Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares* (Bogotá: Imprenta y Litografía de Juan Casis, 1920), 7.

<sup>170</sup> Jiménez López, *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*, 10-30.

<sup>171</sup> Jiménez López, *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*, 39.

<sup>172</sup> Jiménez López, *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*, 39.

<sup>173</sup> Alejandro Castillejo Cuéllar, «Raza, alteridad y exclusión en Alemania durante la década de 1920», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 26 (2007): 126-137.

En medio del deseo de modernización y progreso, los intelectuales colombianos reconocieron el país a partir de su estado de atraso social, político, económico, cultural y racial. En este contexto, la reflexión racial como parte de la necesidad de gobernar y controlar la población nacional, se inscribe en lo que David Solodkow ha denominado como “ensayo biopolítico”.<sup>174</sup> Desde finales del siglo XIX, conocer y comprender la condición de la población, las causas de los problemas nacionales y las posibles soluciones para la regeneración social y racial fueron imperantes en el imaginario de la élite como parte de la necesidad de la consecución de un pueblo ideal. En este sentido, el indio y el negro constituyeron una diferencia racial que representó una amenaza latente para la integridad nacional y el deseo de lograr una pureza racial.<sup>175</sup>

Como parte de una exposición presentada al “Comité de expertos que estudia las causas y remedios de la carestía de la vida en Colombia”, en el año 1927 Luis López de Mesa realiza un estudio sobre la importancia de las características físicas y mentales para el desarrollo económico y moral de la nación. En este estudio, es notable que tanto “aborígenes” como “africanos” encarnaron el retraso y deterioro físico y cultural de la nación, en palabras de López de Mesa:

La mezcla del indígena de la Cordillera Oriental con ese elemento africano y aun con los mulatos que de él deriven, sería un error fatal para el espíritu y la riqueza del país: se sumarían, en lugar de eliminarse, los vicios y defectos de las dos razas, y tendríamos un zambo astuto e indolente, ambicioso y sensual, hipócrita y vanidoso a la vez, amén de ignorante y enfermizo. Esta mezcla de sangres empobrecidas de culturas inferiores determina productos inadaptables, perturbados, nerviosos, débiles mentales, viciados de locura, de epilepsia, de delito, que llenan los asilos y las cárceles cuando se ponen en contacto con la civilización.<sup>176</sup>

De moral relajada, ignorantes, deprimidos, melancólicos, débiles, sucios, mentirosos, falsos,<sup>177</sup> entre muchos otros, fueron los calificativos incuestionables que representaron la esencia de los pobladores indígenas, y es que como bien lo señala López de Mesa, el indio “presenta una inferioridad indiscutible”, es un lastre racial que ha transmitido sus caracteres a sus

<sup>174</sup> Solodkow resalta que el “ensayo biopolítico latinoamericano” como ensayo de interpretación nacional es un fenómeno producto la construcción de los Estados-nación, las guerras civiles, la lucha contra el indígena, los problemas étnicos y raciales, los debates sobre la abolición de la esclavitud, entre otros. David M. Solodkow, *Mestizaje inconcluso, raza y gobierno de la población: Luis López de Mesa y el ensayo biopolítico en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2022), 39-49.

<sup>175</sup> Solodkow, *Mestizaje inconcluso, raza y gobierno de la población: Luis López de Mesa y el ensayo biopolítico en Colombia*, 48.

<sup>176</sup> Luis López de Mesa, *El factor étnico* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1927), 12.

<sup>177</sup> Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana* (Bogotá: Librería Colombiana, 1934), 57.

descendientes<sup>178</sup> que han supuesto un enorme obstáculo para el desarrollo económico, social, intelectual y moral de la nación. Por tanto:

Es urgente ya que dominemos este "inferiority complex", esta abrumadora certidumbre de inferioridad en que vivimos, corrigiéndola racionalmente o, si fuere preciso, superándola en un acto de atrevida afirmación racial, creando un mito redentor, si la bella realidad en que vivimos no bastare con salvarnos de tan dañoso criterio de melancolía, mentirosa y funesta.<sup>179</sup>

Al respecto, de acuerdo con Vega Bendezú, cada “raza” en su definición biológica está unida a la noción de genealogía, es decir, a linaje y herencia, a través de los que se conservan y transmiten sus determinadas características físicas, mentales y morales; en este sentido, a la “raza” blanca le corresponden unas cualidades civilizadas, como sería la racionalidad, higiene, vigor físico, laboriosidad y buenas maneras, mientras que las “razas inferiores” se van a caracterizar por su irracionalidad, inmoralidad, pereza, debilidad, indisciplina y suciedad.<sup>180</sup> Este determinismo biológico fijó una esencia fisiológica, psicológica y moral de cada población racializada y definió sus capacidades o incapacidades “naturales”. Naturalmente, este concepto de superioridad blanca derivaba directamente de una evolución sin solución de continuidad arraigada desde finales del siglo XIX en Europa y trasladada, muy posiblemente, a Hispanoamérica por sus élites.<sup>181</sup>

De tal manera, podemos ver que históricamente el indio fue establecido de manera incuestionable en una categoría de inferioridad, perspectiva que no va a cambiar, sino que se va a afinar y reafirmar “científicamente” durante buena parte del siglo XX. En este periodo, de manera “objetiva”, la herencia biológica de la raza indígena, y de cualquier raza, fue concebida como una cuestión inalterable y determinante.<sup>182</sup> En consecuencia, entre varios intelectuales se difundió la idea del mestizaje blanqueador, o “mito redentor” para López de Mesa, como la única alternativa para regenerar al indio, debido a que ni la evangelización o educación tenían capacidad reformadora, “y es que sólo el cruzamiento con las razas superiores saca al indígena de su postración cultural y fisiológica”.<sup>183</sup>

<sup>178</sup> López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, 15.

<sup>179</sup> López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, 16.

<sup>180</sup> Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 174.

<sup>181</sup> Juan Manuel Sánchez Arteaga, «La racionalidad delirante: el racismo científico en la segunda mitad del siglo XIX». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 27 n.º 2 (2007): 111-126.

<sup>182</sup> Castro-Gómez, «¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)», 50.

<sup>183</sup> López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, 89.

Conforme con Diego Muñoz, el evolucionismo social como saber científico fue la base de la fundamentación conceptual e ideológica de la línea argumentativa de los pensadores de la degeneración de la raza.<sup>184</sup> Herbert Spencer como uno de los pensadores clásicos de esta teoría, expone un parangón entre lo orgánico y lo supra-orgánico, es decir, lo social, y establece que ambos se dirigen hacia un fin necesario que es el progreso.<sup>185</sup> Sintetizando, existen ciertas perturbaciones, como las diferencias orgánicas entre las diferentes razas y también las costumbres particulares, que alteran la línea de la evolución, de manera que se piensa que no todos los seres humanos, individual o colectivamente, pueden llegar a la realización de la evolución.<sup>186</sup> En esta teoría, el determinismo racial se une a la idea de evolución para señalar la capacidad de progreso, situación que de manera evidente favoreció la herencia racial blanca con respecto a las demás “razas” presentes.

Como el propio Spencer señaló:

Durante todo el resto de su vida el individuo recibe beneficios proporcionales a su mérito, recompensas equivalentes a sus servicios; por mérito y servicios entendemos (...) la capacidad de satisfacer las propias necesidades, de procurarse alimento, de asegurarse un abrigo, de escapar a los enemigos. En competencia con los individuos de su propia especie y en lucha con los de otras especies el individuo degenera y sucumbe, o prospera y se multiplica, según sus dotes.” (...) “Un régimen contrario, si pudiera mantenerse, sería con el tiempo funesto para la especie. Si los beneficios recibidos por cada individuo fuesen proporcionales a su inferioridad, (...) se favorecería la propagación de los individuos inferiores y se entorpecería la de los mejor dotados: la especie degeneraría progresivamente y bien pronto desaparecería ante las especies que compiten y luchan contra ella.<sup>187</sup>

<sup>184</sup>Diego Alejandro Muñoz Gaviria, «El evolucionismo social y la sociobiología especulativa en los autores de la degeneración de la raza en Colombia (1900 y 1949)», en *Educación, eugenesia y progreso: biopoder y gubernamentalidad en Colombia*, Andrés Klaus Runge Peña y Bibiana Escobar García (Medellín: Ediciones Unaula, 2012), 14.

<sup>185</sup> Si bien Herbert Spencer retoma ideas organicistas de Darwin, por ejemplo, se establece que en el evolucionismo social está presente de manera central la idea de la existencia de dinámicas de lucha por la supervivencia que da como resultado la extinción de los menos aptos, y la defensa de la no intervención estatal en cuestiones como la política, educación y la higiene pública, según esta visión, la sociedad está compuesta por partes libres e individuales, por lo que existe una competencia individual en la dinámica del progreso, en la cual van a dominar los más capaces. Esto se distancia de las ideas de Darwin según las cuales, si bien existe una lucha por la supervivencia, esta no implica necesariamente la extinción de la especie menos apta, sino que cabe la posibilidad de mejora de los organismos mediante la adaptación para sobrevivir y enfrentar su entorno. Andrés Klaus Runge Peña y Diego Alejandro Muñoz Gaviria, «El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: El cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda», *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 39 (2005): 139.

<sup>186</sup> Runge Peña y Muñoz Gaviria, «El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: El cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda», 143.

<sup>187</sup> Herbert Spencer, *El hombre contra el estado*, (Buenos Aires: Aguilar, 1969), 76.

En consecuencia, en esta época se estableció una visión completamente pesimista del país debido a un atraso concebido a partir de una visión claramente racista.<sup>188</sup> Así, la presencia de las “sangres empobrecidas” de indios y negros, fue considerada como “caudales de herencia [...] estigmas de completa inferioridad.”<sup>189</sup> En tal sentido, en conformidad con David Solodkow, bajo la figura del indio y el negro se exhibe la disparidad que impedía la consecución de una homogeneidad blanca y superior, de manera que en medio de un anhelado proyecto de modernización, para la maquinaria intelectual el recurso del mestizaje se concibió como la forma de integración e inclusión de las sangres inferiores, encubriendo así, el deseo latente de homogeneidad, el cual en otros términos significaba el exterminio étnico y reemplazo racial por medio de la eliminación de la diferencia a partir de un proceso de blanqueamiento, conjurando lo que se ha denominado como un “desmestizaje”.<sup>190</sup>

Al respecto, Miguel Jiménez López señala:

La inmigración de sangre blanca, bien escogida y reglamentada como debe hacerse, es para los países en desarrollo, un elemento incomparable de población, de progreso, de producción y de estabilidad política y social. Una corriente de inmigración europea suficientemente numerosa iría ahogando poco a poco la sangre aborigen y la sangre negra, que son, en opinión de los sociólogos que nos han estudiado, un elemento permanente de atraso y de regresión en nuestro continente.<sup>191</sup>

Esta deficiente conformación racial y la existencia de unos elementos biológicos tan desiguales para con el ideal nacional, conllevó a una intervención social mediante diferentes estrategias y prácticas discursivas, médicas, higiénicas, biológicas y pedagógicas encaminadas hacia una renovación racial. En relación con lo anterior, se habla del establecimiento de la biopolítica como orientación fundamental para el análisis y control de la vida de la población, cuestión mediante la que se pretendió un conocimiento e intervención del cuerpo nacional y a través del cual se delinearon y sustentaron las prácticas de diferenciación y jerarquización racial y cultural.<sup>192</sup> En este sentido, como señalan William González y Juan Carlos Alegría, en el periodo

<sup>188</sup> Melo, «Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate)».

<sup>189</sup> Laureano Gómez Castro, *Interrogantes sobre el progreso de Colombia* (Bogotá: Minerva, 1928), 44.

<sup>190</sup> Solodkow, *Mestizaje inconcluso, raza y gobierno de la población: Luis López de Mesa y el ensayo biopolítico en Colombia*, 49-56.

<sup>191</sup> Miguel Jiménez López, «Primera conferencia», en *Los problemas de la raza en Colombia* (Bogotá: El Espectador, 1920), 74.

<sup>192</sup> Solodkow, *Mestizaje inconcluso, raza y gobierno de la población: Luis López de Mesa y el ensayo biopolítico en Colombia*, 8-10.

que comprende el tránsito hacia el siglo XX y las primeras décadas de este, la nosopolítica<sup>193</sup> se estableció como mecanismo de control estatal que concentró su mirada en tres actores particulares, el niño, el “bárbaro-salvaje” y el “mestizo y mulato”, pues eran poblaciones centrales que requerían control y “domesticación” para la construcción del proyecto nación.<sup>194</sup>

En consonancia, Santiago Castro-Gómez se cuestiona por la función del Estado en la gestión de la población, “¿Cómo gobernar una población anclada todavía en esferas tradicionales de socialización y refractaria, por tanto, a la inscripción corporal de la ley? ¿Cómo gobernar sobre poblaciones incapaces de moverse por sí mismas o que promueven movimientos indeseados?”.<sup>195</sup> Era claro que las poblaciones indígenas eran “razas sin ley”, inmóviles en su estado de indolencia, pereza e indiferencia por causa de su irremediable herencia biológica, ¿qué hacer con ellas?, ¿se debía establecer una política de “dejar morir” las poblaciones indeseadas, y así, reemplazarlas por “razas superiores”, o por el contrario, se debía dar una política de “hacer vivir” estas poblaciones indeseables mediante su incorporación a la sociedad?<sup>196</sup>

En el debate sobre la degeneración de la raza que se suscitó en el año 1920, pueden evidenciarse claramente ambas perspectivas. De un lado, la de “dejar morir” por medio de la eliminación de las “razas inferiores” lo cual es interpretado como una política de guerra contra los enemigos internos por parte de un “Estado colonial-capitalista”; y del otro lado, un “hacer vivir” por parte de un sector que acepta la existencia racial de las poblaciones inferiores, pero que pretende su transformación cultural, modernización e integración en la vida productiva por medio de estrategias como la educación, la higiene y el contacto directo con la raza blanca, situación que estaría bajo el modelo de un “Estado capitalista-benefactor”.<sup>197</sup> En consonancia, se habla de una implementación de estas ideas a partir de los modelos del “movimiento eugenésico

<sup>193</sup> A partir de la obra de Michel Foucault, la nosopolítica es comprendida como “el uso de la enfermedad, su definición, su diagnóstico, su creación y cuadrículación, con fines políticos”, este término es comprendido como una estrategia de poder que tiene como fin ordenar los múltiples desórdenes orgánicos, físicos, mentales y morales presentes en la nación, por lo que la nosopolítica es comprendida como un “programa eugenésico de regeneración racial de las clases bajas, impuesto desde finales del siglo XIX, con la complaciente colaboración del saber científico”. William González y Juan Carlos Alegría, «Foucault y la pedagogía nosopolítica de los discursos biomédicos en Colombia entre finales del siglo XIX y principios del XX», *Praxis Filosófica*, n.º 36 (2013): 166-68.

<sup>194</sup> González y Alegría, «Foucault y la pedagogía nosopolítica de los discursos biomédicos en Colombia entre finales del siglo XIX y principios del XX», 172.

<sup>195</sup> Santiago Castro-Gómez, *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009), 152.

<sup>196</sup> Castro-Gómez, *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, 153.

<sup>197</sup> Castro-Gómez, *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, 153.



latinoamericano”,<sup>198</sup> en el que se podía encontrar un planteamiento de una eugenesia de línea dura, mediante mecanismos genéticos, la cual propendía por un necesario “blanqueamiento” de la población por medio del reemplazo de la raza nativa por raza europea; y de una eugenesia de línea blanda, que exponía una transformación de las condiciones socioculturales de la población.<sup>199</sup>

De cualquier manera, la existencia de población salvaje, bárbara y nómada, en el territorio nacional requería una necesaria reducción, civilización o exterminio.<sup>200</sup> Así, bajo estos argumentos raciales, científicos y biológicos, como parte de la política de reducción de indígenas, desde finales del siglo XIX se configuraron diferentes discursos y estrategias públicas y privadas que permitieran una “des-indianización” de la nación. Como parte de estos discursos de “línea dura” la práctica pretendida por antonomasia fue el mestizaje blanqueador, pues:

---

<sup>198</sup> Hay que resaltar que, en Colombia, no puede hablarse de eugenesia, pues no hubo eugenesia en la práctica, en los debates sobre la degeneración sí se mencionan estrategias eugenésicas que se pueden instaurar, pero no se realizan. El darwinismo y las teorías evolucionistas, en este siglo, fueron referentes que incidieron en las políticas sobre la población que se implantaron, sin embargo, en comparación con otras naciones latinoamericanas, como Argentina, Brasil y México, esta incidencia no fue tan importante en el país. Carlos Ernesto Noguera señala que posiblemente en Argentina y Brasil, por la inmigración, y en México por la abundante presencia indígena, las prácticas eugenésicas proliferaron más, y como en Colombia la “presencia indígena era a comienzos del siglo XX poco significativa, podría pensarse que ello hizo innecesaria la recurrencia al discurso y prácticas eugenésicas”. Carlos Ernesto Noguera R., «Los manuales de higiene: instrucciones para civilizar al pueblo», *Revista Educación y Pedagogía* 14, n.º 34 (2002): 286.

<sup>199</sup> Muñoz Gaviria, «El evolucionismo social y la sociobiología especulativa en los autores de la degeneración de la raza en Colombia (1900 y 1949)», 31.

<sup>200</sup> Si bien en los debates públicos y en las estrategias estatales nunca se habló de un exterminio directo de la población indígena, las representaciones inamovibles de este como bárbaro, salvaje, irracional, inmoral, nómada, perezoso, belicoso, primitivo, entre muchos otros calificativos despectivos, legitimaron y justificaron una “guerra justa” en su contra. Una muestra de esto es la colonización en los Llanos Orientales, a partir de la cual se estableció un conflicto interétnico en contra de las poblaciones de indios que allí habitaban, por la posesión de la tierra y los recursos existentes. Como “Guahibiada” y “Cuiviada”, por las comunidades de indígenas Guahibos y Cuivas, ha sido conocida la práctica de aniquilación indígena que tuvo lugar en estos territorios y en la que incluso participaron autoridades del gobierno regional, lo cual le dio un aire de legalidad a dichas prácticas. En el imaginario de la población, “todo el mundo sabe que el indio es un indio. Que mata y roba el ganado de los colonos... no saben hacer nada. Son salvajes”. Bajo estos supuestos, o mejor dicho “verdades”, la cacería de indios se estableció como una práctica común en los Llanos como parte de la mentalidad y orden cultural de la población “civilizada”, “en ese mismo año de 1870, el colono Pedro del Carmen Gutiérrez, en nombre de la amistad, invitó a comer a su fundo a 250 indígenas cuivas. Gutiérrez, en asocio con sus amigos, dieron muerte, durante el almuerzo, a 243 nativos invitados. Desde entonces el ofrecimiento de alimentos, ropas y otros bienes se utilizaría como una de las estrategias de los colonos para el exterminio de nativos”. Un siglo después, en el año 1967 esta aún era una práctica común, “en la tarde del día veintiséis de diciembre de 1967 unos vaqueros de la región dieron muerte a dieciséis de ellos [indígenas Cuiva]. El lugar de los hechos se llama la Rubiera y, para darles muerte, los vaqueros llaneros invitaron a los indígenas a comer. Cuando tal hacían, los atacaron con garrotes y cuchillos y cuando huían, les hicieron fuego con escopetas y revólveres. Sus cadáveres, al día siguiente, fueron arrastrados con mulas varios centenares de metros e incinerados y sus restos revueltos con huesos de vacunos y de porcinos. Dos indígenas sobrevivieron y por ellos se supo de la muerte de sus parientes. Cuando las autoridades de Colombia y Venezuela iniciaron la investigación, todos los procesados, sin concierto previo, sin haber sido preparados por nadie, confesaron espontánea y naturalmente su participación en los hechos, con lujo de detalles, pero con la afirmación categórica de que “no sabían que matar indios fuera malo”. Augusto J. Gómez L., «Cuiviadas y Guajibiadas. La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los Llanos Orientales (siglos XIX y XX)», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 25 (1998): 351-76.

Si, por la ley del tiempo y por las influencias diversas que han obrado sobre ella, nuestra raza va en la vía de una declinación manifiesta, es preciso levantar su vigor. Si hasta hoy se ha mostrado vencida por el medio e inepta para una vida regular y altamente civilizada, debemos aportar a su formación elementos que neutralicen sus taras, que compensen sus desequilibrios funcionales, que colmen las deficiencias biológicas y morales. Esto no puede obtenerse sino con una corriente copiosa de inmigración de razas sanas, fuertes y disciplinadas por hábitos seculares de trabajo y exentas, en cuanto sea posible, de las enfermedades sociales que están determinando nuestra regresión. Esta es una verdad reconocida por cuantos en la América Latina se han ocupado en estudios sociológicos. No pensemos que con sólo higienizar nuestra vida, con expedir leyes que protejan al proletariado, con abrir caminos y tender rieles por dondequiera y con establecer sabios sistemas educativos podamos desandar la pendiente pavorosa que nuestros países siguen desde tiempo inmemorial.<sup>201</sup>

Pero no se podía elegir cualquier corriente de inmigración, se debía asegurar que fuera una estirpe de sangre blanca europea, ya que para Jiménez López y los defensores de la perspectiva del mestizaje, por ejemplo, Luis López de Mesa, Calixto Umaña y Laureano Gómez<sup>202</sup>:

El hecho de no haber sido admitido el contingente de esa nación en las operaciones de la Gran Guerra que se desarrollaron en el teatro europeo; la manera sistemática y creciente como la inmigración asiática está siendo restringida en casi todos los países, son hechos que prueban que en el fondo hay algo que hace desmerecer ese producto. De paso haré notar cuán inconsulta y poco acorde con las tendencias modernas es la iniciativa que entre nosotros ha surgido para fomentar esa variedad de inmigración. A más de las razones económicas y morales que hay para meditar esa medida, para nosotros existe un aspecto que puede ser decisivo. Debemos perfeccionar nuestra raza en todo sentido en lo intelectual, en lo moral, en lo morfológico: la evolución hacia el tipo de belleza física admitido hoy en el mundo es condición primera en el mejoramiento de las razas; los rasgos corporales y fisonómicos más deficientes en nuestra población, lejos de perfeccionarse, sufrirían una completa regresión al mezclarse con ejemplares característicos de la cepa mongólica.<sup>203</sup>

<sup>201</sup> Jiménez López, *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*, 39.

<sup>202</sup> Laureano Gómez, que sería futuro presidente de la república, estuvo influido, como otros intelectuales, por las teorías científicas que comenzaron a proliferar desde finales del siglo XIX, a partir de esto, su interpretación de los problemas de la nación se hace desde los saberes positivistas, de manera que las características raciales, biológicas y psicológicas de la población fueron comprendidas como las causas del atraso de la nación. Gómez sigue un modelo de explicación racialista de la sociedad, a partir del cual el mundo social es visto como un campo en el que los grupos sociales están diferenciados por un criterio “natural”, es decir, la raza, a partir del cual se le otorgan aptitudes y comportamientos a la población que explican su capacidad para la democracia y la vida moderna, esta visión determina unas categorías sociales según su responsabilidad en los males del país, ejemplo, el atraso, la violencia y la anarquía. En este contexto, Gómez sitúa la herencia indígena como completamente inferior y se toma esta raza como matriz explicativa de cómo la heterogeneidad afecta la nación. Jaime Urueña, «La idea de heterogeneidad racial en el pensamiento político colombiano: una mirada histórica», *Análisis Político*, n.º 22 (1994): 18-23.

<sup>203</sup> Jiménez López, «Primera conferencia», 75.

Por tanto, es claro que la degenerada herencia biológica y racial de indios y negros, sólo podía ser mejorada mediante el control de su propagación y su mejora biológica, de manera paulatina, a partir del cruzamiento con “razas superiores” que eliminen la herencia existente:

El mestizo primario es inferior al progenitor europeo; pero al mismo tiempo es a menudo superior al antiguo indígena. El mestizo primario no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América; conserva demasiados los defectos indígenas; es falso, servil, abandonado y repugna todo esfuerzo y trabajo. Sólo en los cruces de estos mestizos primarios con europeos se manifiesta la fuerza de caracteres adquirida del blanco. (...) Ayarragaray afirma que los hijos de la unión de negros con zambos o con indios son inferiores a sus padres por la inteligencia y por la fuerza física; tienen una voluntad débil, dominada por pasiones groseras. A la flaqueza de carácter unen una inteligencia poco lúcida, incapaz de análisis profundo, de método, de ideas generales; el amor al bullicio, el hábito de hablar a gritos, cierta abundancia oratoria y una retórica pomposa, que es precisamente lo que se llama 'tropicalismo'.<sup>204</sup>

Desde lo biológico, múltiples voces se pronunciaron para exponer unas “verdades” del indio que demostraron su inferioridad manifiesta. Además de bárbaros, primitivos y salvajes, los pobladores indígenas fueron representados a partir de su ignorancia, decrepitud moral,<sup>205</sup> debilidad y atraso, fueron definidos como crueles,<sup>206</sup> sucios,<sup>207</sup> perezosos, mentirosos, falsos, pesimistas, melancólicos, desconfiados y maliciosos.<sup>208</sup> La degeneración, el atraso y la anormalidad, eran la herencia incurable y definitiva que los pobladores indígenas podían transmitir a la nación, y estos determinantes naturales, sólo podían ser regenerados mediante la limpieza de sangre. En este

<sup>204</sup> Gómez Castro, *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*, 48.

<sup>205</sup> “Mas ello es que el alma primitiva de estas gentes no había interiorizado, hecho espontáneas, esas reacciones de una doctrina superior, y con el relajamiento de la miseria más a menos vino aún la conducta. De ahí que sea notorio todavía un comportamiento indeseable, tal el poco respeto por la propiedad ajena, la crueldad fría, casi torpe, de sus castigos y venganzas, la incuria en sus relaciones sexuales, que va hasta el incesto, la mentira y la falsedad en todas sus formas, la embriaguez que buscan para alejarse de la realidad y como única expansión de ánimo o lenitivo a su alcance”. López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, 57.

<sup>206</sup> “Desgraciadamente no todo es bondad en el complicado ambiente de nuestras sociedades. La raza aborigen, por lo duro del esfuerzo económico y la acerbidad de su cotidiano vivir, manifiesta poca cohesión en los lazos familiares y mucha crueldad, inconsciente a veces, en su mutuo trato. Es una dureza de espíritu que me parece ser insensibilidad, porque también se la mira en el trato que dan a sus acémilas y en la sevicia de sus delitos de sangre”. Luis López de Mesa, «Segunda conferencia», en *Los problemas de la raza en Colombia* (Bogotá: El Espectador, 1920), 102.

<sup>207</sup> “Los aborígenes [del Nariño] son de buena índole, muy laboriosos y hospitalarios, aunque sujetos a las dolamas de una excesiva pobreza, cuales son la mugre, la embriaguez, el hurto (abigeato especialmente,) la mentira, la carencia de iniciativa cultural, etc.” López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, 90.

<sup>208</sup> “Aquella doble modalidad de delincuencia contra la propiedad y el pudor es natural en una raza decaída o de suyo muy débil. En realidad es lo que acontece a la indígena de estas altitudes. La personalidad entre ellos es de una endebles y poquedad penosas: seres mal alimentados, quejumbrosos, humildes, mendicantes, sucios, muy escasos de pundonor y dotados de socarronería... Es la índole de los animales débiles recargada con la malicia humana. López de Mesa, «Segunda conferencia», 106.

sentido, Santiago Castro-Gómez habla de esta estrategia como un “gobernar es poblar”, pues en medio de unas influencias raciales tan disímiles e inferiores, las prácticas de corrección por medios sociales, culturales, pedagógicos, higiénicos y de disciplinamiento eran concebidas como inútiles, sólo la mezcla con razas vigorosas podía salvar la nación.<sup>209</sup>

En oposición, pensadores como Jorge Bejarano y Alonso Castro<sup>210</sup> presentan una visión de “línea blanda”, desde la cual, si bien se reconoce un proceso de declinación racial, este no se toma como determinante e insoslayable. A partir de una visión meliorista, es decir, que considera que se puede mejorar paulatinamente la población mediante el esfuerzo y trabajo constante, la perspectiva sobre el origen del atraso de las poblaciones indígenas va a cambiar radicalmente, en palabras de Jorge Bejarano:

Sin rasgos étnicos especiales que definan las razas que habitaban la Nueva Granada, el autor [Miguel Jiménez López] compara la civilización que precedió a la conquista con la postración, abatimiento y miseria de los indígenas que son hoy la presa socorrida de los civilizados que habitamos las populosas urbes. Rememorando las horas de angustia y de esclavitud que asaltaron a nuestros primitivos pobladores cuando se consumó la usurpación que haya revestido mayores caracteres de violencia, bajo la forma seductora y suave de la conquista, se llega prestamente a la consiguiente conclusión de que nuestros indígenas de hoy, en su calidad de razas vencidas, mal pueden ser otra cosa que una hoja marchita que el viento de la civilización va barriendo cada día. Su resurgir hoy es un imposible y su comparación con el pasado, menos aceptable, porque su condición abatida y miserable de la época presente, no fue fruto de su degeneración celular sino de una insólita invasión que derrumbó sus dioses, sus costumbres y que asoló su incipiente nacionalidad. El indio de hoy, pues, tiene que ser abatido y miserable, porque en su sangre perdura el sello del sometimiento, y los sometidos, libres o esclavos, no pueden ser otra cosa que miserables y abatidos.<sup>211</sup>

Desde este enfoque, la protección de las poblaciones indígenas de la explotación blanca, la educación y la higiene se establecieron como los instrumentos predilectos para la rehabilitación del indígena y su disposición en el camino hacia la civilización.<sup>212</sup> De acuerdo con Castro-Gómez, el “hábito” como práctica que se construye por medio de la educación, se estableció como fuerza capaz de superar el instinto, es decir, las características propias que se transmiten a través de la herencia biológica.<sup>213</sup> En este sentido, las deficiencias provenientes del instinto son innegables, en

<sup>209</sup> Castro-Gómez, «¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)», 51-52.

<sup>210</sup> Alfonso Castro, *Degeneración colombiana* (Medellín: Litografía e Imprenta J. L. Arango, 1920).

<sup>211</sup> Jorge Bejarano, «Quinta conferencia», en *Los problemas de la raza en Colombia* (Bogotá: El Espectador, 1920), 188.

<sup>212</sup> Melo, «Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate)», 12.

<sup>213</sup> Castro-Gómez, *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, 159.

esta posición no se discute la existencia de “razas inferiores” que obstaculizan el progreso de la nación, en esta perspectiva, el indígena sigue siendo atrasado e incivilizado, pero se tiene la visión de resarcirlo por medio de prácticas pedagógicas, culturales y disciplinarias.

Por todo lo anterior, es posible decir que en la constitución del Estado-nación, bajo la figura del indio se constituyeron una serie de representaciones peyorativas que conjugaron las viejas imágenes coloniales y las nuevas, y “objetivas”, imágenes “científicas” que definieron el carácter físico, intelectual y moral de esta población, y su lugar en la dinámica nacional. De acuerdo con Mauro Vega, estas representaciones están condicionadas y son construidas a partir de la ideología hegemónica y sus convenciones culturales, por lo que se establecen como una “suprerepresentación”, es decir, como imágenes mediante las que se invisibiliza y pretende sustituir el ser ontológico del sujeto representado, el reemplazo de estas representaciones sólo se podría dar en la construcción de una nueva hegemonía.<sup>214</sup> Para finalizar, es válido señalar, que bien fuera por medios biológicos (mestizaje) o culturales (asimilación cultural), se hace evidente un deseo nacional por eliminar la herencia indígena.

---

<sup>214</sup> Vega Bendezú, «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930», 43.

### 3. “El pensamiento del hijo de las selvas”: aproximación al pensamiento indígena en Manuel Quintín Lame

Mis intenciones son de todo corazón proteger el futuro de mi raza que duerme todavía en la ignorancia, para hacerle frente al enemigo de nosotros los indígenas, y que conozcamos la Pradera de nuestros grandes destinos, y no corramos como mujeres enamoradas abandonando el cariño de sus padres, a buscar la gran sociedad del estado de la civilización, porque nosotros los indios tenemos más memoria, y se nos presenta la inspiración más ligera que el relámpago. El indio se pasea mejor y más rápido que la abeja en todas las flores del jardín de las Ciencias.

(Lame Chantre, 1971: 112)

A lo largo de este texto, se ha expuesto brevemente, unas formas de pensamiento construidas “desde arriba” que comprenden unas lógicas, que de una u otra manera han marcado pautas de inferiorización, dominación, invisibilización y exclusión, de la población nativa en el país. Las imágenes que se han construido en torno a la figura del “indio” y el “indígena”, han compuesto unas representaciones sociales que han marcado de manera negativa el lugar del indígena en la sociedad. Históricamente, sus formas de conocimiento tradicionales, costumbres y pensamiento, han estado ocultos, negados, silenciados y despreciados. En ese sentido, este apartado constituye un pequeño acercamiento al pensamiento y visión de los pobladores “indígenas”, sobre sí mismos,<sup>215</sup> mediante los que se pretende establecer contacto con narrativas indígenas, que como se verá, comprenden unas imágenes divergentes en contraposición de la mirada hegemónica, pero que van a estar claramente influenciadas por el pensamiento, categorías e instituciones occidentales.

Este capítulo tiene un carácter más bien reflexivo, y resultó complejo, en diferentes sentidos. De un lado, fue muy dificultoso, más allá del célebre Manuel Quintín Lame, el rastrear la voz oculta del indígena de principios del siglo XX, en el país, que permitiera plantear un interrogante sobre su autoconcepción y autoidentificación como ser “indígena”, que es el propósito de este trabajo. Por otro lado, plantear la exploración de este pensamiento indígena suscitó más preguntas que respuestas; desde mi mirada, no sabía cómo legitimar desde el pensamiento y las

---

<sup>215</sup> Es importante resaltar que, en concordancia con Luis Guillermo Vasco, el pensamiento que se pretende explorar no se refiere a un pensamiento tradicional indígena, según el cual se expresan sus cosmovisiones, relatos de origen, historias propias de cada pueblo, etc., sino que corresponde a lo que ha sido comprendido como un “pensamiento de liberación”. Luis Guillermo Vasco Uribe, «Quintín Lame: resistencia y liberación», *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008).

---

categorías occidentales su calidad de pensadores, de intelectuales, o si debería hacerlo, pues de ser así, sería una réplica de la invalidación histórica de su pensamiento y es, precisamente, ese mismo desprecio por sus saberes, lo que genera este marco de duda. Por último, resultó conflictivo el hecho mismo de plantear un pensamiento indígena, pues como se ha visto, la categoría misma de “indio” o “indígena” es la síntesis de la imposición de una identidad que ha fundamentado la dominación sistemática y multidimensional de los pueblos originarios.

En ese sentido, el cuestionamiento por una autoidentificación desde el indígena como ser indígena es complejo, heterogéneo y no se puede simplificar en una única respuesta, ni en una sola dirección. Bien sea como “indio” o “indígena” el poblador nativo americano ha sido obra y efecto del discurso. Al respecto, José Sánchez-Parga habla del “indio” como una invención colonial, como se vio anteriormente, y del “indígena” como una invención de la antropología, la cual se ha encargado de estudiarlo, describirlo, definirlo, categorizarlo y validarlo, teniendo así la capacidad de señalar “qué es un indígena, cómo es, cómo cambia y resiste los cambios y hasta cómo deja de serlo”.<sup>216</sup> Así, el indígena ha sido concebido como objeto de una historia que lo ha invalidado como sujeto. En este punto, es necesario acotar que este trabajo de ninguna manera pretende lograr una comprensión general de lo que es el ser indígena para el indígena, sólo se aspira a una aproximación al pensamiento de un indígena que “desde abajo” logró componer un pensamiento de reivindicación de su raza.

En consonancia, como señala Pedro Canales Tapia, el periodo que comprende las independencias latinoamericanas hasta los albores del siglo XX, es una etapa de invisibilización total del pensamiento indígena en los nacientes y crecientes Estados-nación. En Colombia, es hasta más o menos 1915 que se comienza a hablar de un pensamiento indígena que se genera en cabeza de Manuel Quintín Lame Chantre, y que va a tener como eje común la visibilización de lo que se ha denominado como “la cuestión indígena”.<sup>217</sup> En este sentido, a continuación, se explorarán los escritos principales de Manuel Quintín Lame, en el que se encontrará la gestación de un pensamiento orientado por el reclamo, lucha y reivindicación de los territorios, saberes, culturas y pensamientos indígenas.

---

<sup>216</sup> José Sánchez-Parga, *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua* (Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2013), 13.

<sup>217</sup> Pedro Canales Tapia, «Introducción», en *Pensamiento Indígena en Nuestra América: debates y propuestas en la mesa de hoy*, Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas (Santiago: Ariadna Ediciones, 2018), 17-25, <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/1731>.

### 3.1. Manuel Quintín Lame y el origen de su lucha.

Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967),<sup>218</sup> indígena de madre Misak (guambiana) y padre Nasa (Páez), está establecido como un ícono de la indianidad y como uno de los principales promotores de la reivindicación de los derechos de las comunidades indígenas en Colombia. De acuerdo con Mónica Espinosa, Lame es una figura pionera en la historia de la movilización indígena del siglo XX en Colombia, debido a que fungió como líder en el “desarrollo de un pensamiento indígena de liberación”, y bajo su figura se configuró y sustentó un movimiento que buscó dar:

Un nuevo sentido histórico y político a las memorias y experiencias surgidas y ancladas en el trauma de la Conquista, el despojo territorial de las poblaciones aborígenes y la opresión vivida por los sobrevivientes, primero en su condición colonial de indios, y luego en su condición de poblaciones forzadas a la asimilación cultural, la modernización económica y el peonaje asalariado dentro del proyecto decimonónico del Estado-nación.<sup>219</sup>

De acuerdo con Luis Guillermo Vasco, la familia de Manuel Quintín era originaria del resguardo de Lame, en Tierradentro (Cauca), posteriormente por problemas al interior del resguardo,<sup>220</sup> se desplazaron hacia Silvia (Cauca), lugar en el cual su padre Mariano Lame y su madre Dolores Chantre se asentaron en la hacienda Polindara en condición de terrazgueros, situación en la que continuó Manuel Quintín Lame:

Terrajero era quien pagaba terraje, y el terraje fue hasta hace unos treinta años una relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes, relación que subsistió hasta que fue barrida definitivamente por la lucha indígena que comenzó a desarrollarse a partir de 1970.<sup>221</sup>

<sup>218</sup> “La fecha y lugar de nacimiento de Manuel Quintín Lame Chantre no se ha podido precisar. [Luis Guillermo] Vasco Uribe (2008) lo sitúa en el año de 1880, en la hacienda San Isidro, departamento del Cauca, a orillas del río Popayán; Martha Elena Corrales Carvajal menciona que, con sus palabras, Quintín Lame comentaba haber nacido el 31 de octubre de 1883 en el resguardo de Polindara, ubicado actualmente en Totoró, Cauca. Otra versión es la que da Juan Friede, quien establece como fecha de nacimiento el año de 1887 en la hacienda de Calderetas, en la región de Silvia, Cauca.” Fabián Camilo Prieto Fontecha y Rigoberto Solano Salinas, «Manuel Quintín Lame entre 1910 y 1939: reflexiones desde la re-existencia», *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos XX*, n.º 1 (2022): 5.

<sup>219</sup> Mónica Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Historia, 2009), 22.

<sup>220</sup> Posiblemente a causa del desplazamiento propiciado por la expansión latifundista.

<sup>221</sup> Vasco Uribe, «Quintín Lame: resistencia y liberación», 373.



Lorenzo Muelas Hurtado, indígena guambiano, en su estudio sobre la terrajería en Guambía (Cauca), señala que tradicionalmente, “el *nupirau*, la tierra grande”, era tierra común, sin divisiones particulares y sin propiedad individual. A la llegada de los “blancos”, en diferentes regiones el territorio se fue dividiendo, cercando e individualizando por manos blancas, y las poblaciones nativas fueron desplazadas hacia las montañas.<sup>222</sup> Sin embargo, los nuevos “propietarios” necesitaban quien trabajara la tierra, de manera que se comenzó a vincular al indígena desplazado como mano de obra gratis, a cambio de la concesión de pequeños terrenos en los que pudieran vivir y tener sus cultivos de pancoger, situación que se conoció como terrajería.<sup>223</sup>

Esta condición de terrazgueros, que se impuso a hombres, mujeres y niños, suscitó varias cuestiones: la pérdida de tierras comunales y la desintegración de los pueblos; la pérdida de la libertad y autonomía de las poblaciones; y el establecimiento de una diferenciación social al interior de los mismos pobladores guambianos, aunque puede hablarse en general de esta situación. Así, los indígenas de “tierra libre”, es decir, de Resguardo, contaron con unas condiciones generales mucho más favorables que los terrazgueros, y fueron considerados como una capa social más alta entre los mismos pobladores nativos; en estas tierras tenían mejor vestido, alimentación, vivienda, salud, libertad y el goce de sus prácticas tradicionales, mientras los terrazgueros, no tenían tierra, no tenían libertad y su vivienda, alimentación, vestido y condiciones generales eran mucho más precarias. En consonancia, Muelas señala la imposición de la institución de la terrajería, como factor de movilización y surgimiento del proceso de lucha indígena durante el siglo XX.<sup>224</sup>

En su condición de terrazguero, Quintín Lame, inicia una lucha por la recuperación de la tierra mediante la que se va a configurar un entramado de resistencia y movilización social y política que va a tener como centro la defensa de los derechos indígenas, la reconstrucción de la memoria y la reparación de las injusticias pasadas y presentes cometidas contra la población indígena, situación que estaba claramente orientada por la deuda racial. Como se puede notar en sus escritos, el pensamiento de Lame está conducido por la reflexión sobre la conquista y colonización, y la imposición de una supuesta superioridad blanca como causas de la opresión de la población, la pérdida de sus tierras ancestrales y su sistema cultural. Por tanto, las condiciones

---

<sup>222</sup> Lorenzo Muelas Hurtado, *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2005), 40-43.

<sup>223</sup> Muelas Hurtado, *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*, 46.

<sup>224</sup> Muelas Hurtado, *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*, 47.

actuales de estas poblaciones fueron comprendidas como una herencia colonial que inició en el mismo 1492.

Así fue el 12 de octubre de 1492, día en que fue inaugurada y conocida por las naciones de Europa la tierra Guananí, para venir a ella a perseguirnos y a asesinarnos como a lobos rapaces, sin pensar que esos lobos son hijos de la Naturaleza, y que los extranjeros no son hijos de la Naturaleza, sino hijos de piedra. Y porque la piedra es un ser inherente y es la mansión del fuego. Por esto el corazón del blanco es la mansión de la envidia y persecución contra el pobre indígena ignorante, y abusa de su ignorancia y debilidad.<sup>225</sup>

Gonzalo Castillo Cárdenas, quien hace el estudio introductorio de la primera edición de *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*, habla de una cruzada de expansión latifundista, desde finales del siglo XIX en el Cauca, que promovió la expropiación de tierras de resguardo, lo que significaba la pérdida de territorios tradicionales y obligaba a los pobladores indígenas a someterse a un estado de semiesclavitud. Los resguardos siempre fueron vistos como un obstáculo para el desarrollo y el progreso, y sus defensores como un “estorbo” que merecía castigo.<sup>226</sup> De acuerdo con Castillo, el hecho concreto que orilló a Quintín Lame a iniciar su lucha fue un acontecimiento descrito por el mismo Lame a los representantes del Ministerio de Agricultura, en palabras de Christian Benavides “entrar a su casa, ubicada en la hacienda de San Isidro, de propiedad de Ignacio Muñoz, y encontrar a su padre junto a uno de sus hermanos y a otros congéneres más colgados por las muñecas porque se habían negado a pagar seis días de terraje; Lame los soltó de inmediato y estalló en una furiosa insurrección que lo llevó a cortar las líneas del telégrafo y reunir 600 indígenas con el fin de defender a su comunidad”.<sup>227</sup>

Desde entonces, la lucha que emprende Manuel Quintín se configura entorno a la defensa de los resguardos y la oposición “militante” a su división y repartición; la recuperación de las tierras usurpadas; la liberación de los terrazgueros a partir de la oposición al pago de terraje y cualquier tipo de tributo; la conformación del cabildo indígena como base de organización y autoridad

---

<sup>225</sup> Manuel Quintín Lame Chantre, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas (Prólogo de Juan Friede)* (Ediciones Funcol, s.f), 26.

<sup>226</sup> Castillo Cárdenas, Gonzalo, “Estudio introductorio. Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del Siglo XX”. En Manuel Quintín Lame Chantre, “*En defensa de mi raza*” (Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1971), XV-XVI.

<sup>227</sup> Christian Benavides Martínez, «Edición crítico-genética de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas Colombianas (1939)* de Manuel Quintín Lame Chantre» (Tesis de Maestría, El Carmen de Viboral, Universidad de Antioquia, 2022), 11.

indígena; y la oposición a la discriminación racial y cultural hacia los pobladores nativos.<sup>228</sup> La tierra fue comprendida por Lame como un legado y derecho ancestral que debía ser defendido. De esa manera, se inició un movimiento o “guerra de liberación” que aspiró poner fin a la explotación y opresión indígena.<sup>229</sup>

En consecuencia, lo que inició como una lucha contra la terrajería, escaló hacia un conflicto que pretendió la expulsión de los “blancos” de los territorios indígenas.<sup>230</sup> Mediante reuniones clandestinas Lame logró organizar y movilizar población tanto de resguardos, como de haciendas, unas versiones señalan que con armas como palos, machetes y azadones, sitiaron haciendas, tomaron posesión de ellas, liberaron los terrajeros, expulsaron los blancos de sus territorios y en ocasiones incendiaron las haciendas en las que hubo más explotación y maltrato;<sup>231</sup> en otras versiones se expresa que en realidad no se sabe si, en efecto, la lucha comandada por Lame tuvo un carácter violento, sino que fue más bien educativa y que las anteriores versiones eran tácticas de los terratenientes para promover la oposición y persecución de los pobladores indígenas rebeldes.<sup>232</sup> Este movimiento de lucha y resistencia conocido como “La Quintinada” (1910-1921) tenía el propósito de crear un “Gobierno Chiquito” que lograra enfrentar al “gobierno grande de los blancos”, frenara la explotación y retornara las tierras a sus poseedores originarios.<sup>233</sup> Sin embargo, a pesar de los logros y avances conseguidos ninguno de estos propósitos se logró alcanzar, aun así, esta etapa es considerada como “el despertar indígena en Colombia” que a posteridad se convertiría en las bases de la organización, lucha y resistencia indígena de finales de siglo.<sup>234</sup>

Manuel Quintín Lame fue calificado como “sedicioso”, “incendiario” e “instigador de una lucha racial” por parte de la autoridad. Fue encarcelado más de 200 veces en Popayán, Tolima, Ibagué, Bogotá, Pasto, Neiva, entre otros.<sup>235</sup> A partir de 1922 hasta su muerte, lideró el movimiento

<sup>228</sup> Castillo Cárdenas, Gonzalo, “Estudio introductorio. Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del Siglo XX”, XVIII.

<sup>229</sup> Luis Guillermo Vasco Uribe, «Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes. Historia política de los paeces: La Quintinada», Luis Guillermo Vasco Uribe, 2010, <http://www.luguiva.net/cartillas/detalle.aspx?id=69&c=10>.

<sup>230</sup> Vasco Uribe, «Quintín Lame: resistencia y liberación», 377.

<sup>231</sup> Vasco Uribe, «Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes. Historia política de los paeces: La Quintinada».

<sup>232</sup> Castillo Cárdenas, Gonzalo, “Estudio introductorio. Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del Siglo XX”, XX.

<sup>233</sup> Vasco Uribe, «Quintín Lame: resistencia y liberación», 377.

<sup>234</sup> Yolanda Ramos Ruiz, «Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia», en *Pensamiento indígena en Nuestramérica: debates y propuestas en la mesa de hoy*, Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas (Santiago: Ariadna Ediciones, 2018).

<sup>235</sup> Castillo Cárdenas, Gonzalo, “Estudio introductorio. Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del Siglo XX”, XXI.

indígena conocido como “Lamismo” en el que fundamentó su lucha en el activismo político y el uso de medios legales, y se destacó la defensa por la identidad étnico-racial indígena.<sup>236</sup> Indudablemente, el problema de las tierras tuvo un lugar central en la lucha y obra de Quintín Lame, en sus escritos, puede verse cómo a partir de esta cuestión Lame comprende un asunto de fondo que es la base del problema: la discriminación, deshumanización y el lugar de inferioridad que se le otorgó a la población indígena.

### 3.2. El pensamiento racial en la obra de Manuel Quintín Lame.

El accionar emprendido por Manuel Quintín, es entendido como un asunto muy inusual, debido a que, a principios del siglo XX era muy común que la población en general fuera analfabeta, además de que la población originaria se encontraba sometida a un fuerte proceso de aculturación dirigido por las misiones evangelizadoras y favorecido por la pérdida de sus territorios y formas de comunidad tradicionales, y porque no era algo habitual que por parte de los indígenas se cuestionara de manera directa el sistema político, económico y social que sostenía las dinámicas de inferiorización y dominación de sus poblaciones, por lo que se señala que Lame rompe con su estatus establecido de “indio dominado”.<sup>237</sup> La lucha que encarnó Lame estuvo dirigida a eliminar el terraje desde la legalidad, de manera autónoma aprendió a leer y escribir, por su cuenta estudió la historia y leyes nacionales, “no he necesitado ni he pedido una lección intelectual, es decir, una clase”,<sup>238</sup> se encargó de buscar los títulos de propiedad de los resguardos, elaboró demandas y solicitudes, sin embargo, nada de esto tuvo validez y efecto, y por el contrario, contra él se inició una persecución por ser “el promotor de una sedición encaminada a encender una guerra de razas” que ratificó su lucha no sólo por la eliminación del terraje, sino por la liberación de los indígenas.

<sup>239</sup>

En este sentido, las ideas que se encuentran consignadas en sus diferentes escritos tienen un carácter que podría interpretarse como “descolonizador” de las tierras y el “ser” indígena. Su

<sup>236</sup> Benavides Martínez, «Edición crítico-genética de Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas Colombianas (1939) de Manuel Quintín Lame Chantre», 18.

<sup>237</sup> Yolanda Ramos Ruiz, «Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia».

<sup>238</sup> Manuel Quintín Lame Chantre, *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la «civilización»* (Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1973), 69.

<sup>239</sup> Vasco Uribe, «Quintín Lame: resistencia y liberación», 374.

obra, puede comprenderse como un proceso de afirmación y ratificación del valor indígena, de su racionalidad y humanidad, en contraposición de un largo transitar en la negación de sus capacidades intelectuales, morales, civiles y políticas. Así, Manuel Quintín Lame expone un pensamiento que se pretende como radicalmente opuesto a las formas de conocimiento hegemónico occidental, aunque es claro que tiene fuertes influencias de algunos sistemas de pensamiento dominante como lo es la religión. Como él mismo lo expresa, su pensamiento se construye “allá en el bosque y no ha recibido compendios de estudios de los más recientes y renombrados pensadores, hombres que han recibido educaciones magistrales y clásicas de todas las Ciencias; paganas como cristianas, de la humanidad entera”.<sup>240</sup> Está claro que Lame se dio a la tarea de aprender las formas de lectura y escritura occidental, cuestión que utilizó en pro de la defensa de su raza y que no le impidió exaltar y valorar la fuente de su pensamiento y sabiduría, “la Naturaleza”, en la cual encontró “la verdadera filosofía”.

*Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* (1939), obra cumbre de la indianidad colombiana del siglo XX, es un tratado que se compuso desde la oralidad de Manuel Quintín Lame, el cual la dictó a su secretario Florentino Moreno. Este escrito fue muy poco conocido hasta 1971, año en que Gonzalo Castillo Cárdenas con la autorización del Cabildo Indígena de Ortega y Chaparral publica su primera edición, desde entonces ha cobrado gran relevancia en círculos académicos. En ese sentido, las interpretaciones sobre esta obra han proliferado y disendido en buena medida, por un lado, están quienes lo han comprendido y expuesto como un escrito que ofrece un exiguo pensamiento revolucionario debido a su herencia cultural, los que ven en él una falsa conciencia debido a su afinidad religiosa, los que lo comprenden como una falsa representación del pueblo indígena por no ser “puro” y estar corrompido por ideas externas dominantes, de manera que personificaba la pérdida de los valores tradicionales propios y no expresaba un “pensamiento auténtico indio”,<sup>241</sup> y los que lo han entendido desde “la tradición de intelectuales andinos”, que se define por la apropiación de los valores y formas de la cultura opuesta con la intención de exponer sus fallas o trastocar sus cimientos.<sup>242</sup>

En conformidad, con Joanne Rappaport se propone una “doble conciencia” de lo que sería la producción de Quintín Lame, en el sentido en que desde su posición de subalternidad éste se

---

<sup>240</sup> Manuel Quintín Lame Chantre, *“En defensa de mi raza”* (Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1971), 11.

<sup>241</sup> Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 34.

<sup>242</sup> Benavides Martínez, «Edición crítico-genética de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1939) de Manuel Quintín Lame Chantre», 24.

apropia de valores, símbolos y sentidos de la sociedad dominante, y se apropia de su impuesta identidad de “indio” para fundamentar sus propósitos de lucha y resistencia, cuestión que suscita que su pensamiento se comprenda como “descolonizador”, por su constante crítica y rechazo hacia las formas de dominación y jerarquización coloniales, según las cuales el blanco es superior a los demás grupos raciales, pero que al mismo tiempo, no se trate de un pensamiento “descolonizado”.<sup>243</sup>

En términos generales, en la obra de Lame Chantre puede discernirse el carácter fundamental que tiene el pensamiento racial en la constitución de sus argumentos. Lame se apropia del “indio” y del “indígena” como parte de su lucha, lucha que a su vez comprende y se compone de la reflexión de lo que es el indígena, de su historia y su devenir, cuestión que conlleva una resignificación y una concienciación del ser indígena a partir del indígena. Como expresa Mónica Espinosa, Lame y el movimiento que encabezó logra reincorporar “el Indio en el indio,<sup>244</sup> y a partir de esto surge una conciencia histórica como “indígenas”.<sup>245</sup> Esto genera que se forje la denuncia y defensa de “mi raza indígena proscrita, perseguida, despreciada, robada, asesinada por los hombres no indígenas” a partir del recuerdo de la violencia histórica y la reivindicación moral de lo que esto significó para las comunidades, en ese sentido, este escrito se proyecta como un tratado que pretende “la defensa de las generaciones venideras de la raza Indígena Colombiana”.<sup>246</sup>

Así, desde su alteridad impuesta y su lugar de Otro, Quintín Lame realiza una crítica al estado de desigualdad y deshumanización del indígena. En su tiempo, fue el ideario y representante de la lucha indígena gestada en departamentos como el Cauca, Huila y Tolima. Lame, fue la voz subalterna, el pensamiento discordante y contrahegemónico, que enfrentó y se opuso a la humillación y dominación “blanca”. En este contexto, Lame cuestiona las impuestas categorías de bárbaro, salvaje, bruto, bajo las que se constituyó la identidad indígena, su condición de ser irracional, su posición de inferioridad y la supuesta superioridad blanca. Por el contrario, Lame se reconoce a sí mismo y a su raza, como humanos en igualdad natural de condiciones con el blanco, “el hombre indígena quien tiene derecho a manejar todos los destinos de la humanidad, porque donde tiene la cabeza el blanco la tiene el indio, y así sucesivamente toda la armadura”.<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> Mónica Espinosa Arango, «El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna», *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 144.

<sup>244</sup> Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 54.

<sup>245</sup> Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 63.

<sup>246</sup> Lame Chantre, *En defensa de mi raza*, 7.

<sup>247</sup> Lame Chantre, *En defensa de mi raza*, 94.

En conformidad, Mónica Espinosa expresa que en medio de la lucha por la recuperación de la tierra, los “lamistas” llevaron a cabo un proceso de recuperación de la identidad “indígena”, la cual les fue negada en el proceso de desplazamiento de sus tierras; en consecuencia, lo “indígena” comenzó a ser concebido desde el derecho ancestral por las demandas del territorio.<sup>248</sup> En tal sentido, puede comprenderse un proceso complejo en el que se establece una relación de reciprocidad en el que la recuperación de la tierra supone la recuperación y construcción de la identidad “indígena” y esa identidad permite legitimar su proceso de recuperación del territorio y derechos ancestrales. En relación con esto, el reconocimiento de la violencia sistemática hacia el indígena, iniciado en la conquista misma y continuado en el periodo republicano fue muy importante en el entramado discursivo de Quintín Lame, pues se comprendió un proceso de persecución y exterminio físico, material y moral del pueblo indígena por parte de la “civilización”.

Lo anterior resulta muy significativo, pues es la expresión de la apropiación de la identidad “indígena” como factor fundamental en la lucha de los pueblos nativos en su proceso de reivindicación. En este trabajo, esto resulta importante debido a que como se ha visto a lo largo de los capítulos, la identificación de “indio” e “indígena” ha sido una construcción e imposición desde el sector hegemónico, es una identidad colonial-racial, mediante la cual se ha desprovisto de espacio y valor a la población, sin embargo, en este proceso de validación y reivindicación, esta identidad se configura como un frente de lucha colectivo contra la violencia ejercida contra la población denominada como “indios”. En este sentido ¿cómo comprenden el ser indígena, los pobladores “indígenas”?

Si bien con Lame no encontramos su visión sobre este asunto, pues no se cuestiona su calidad de “indio”, ni el “ser indígena”, lo que sí se puede rastrear es el cuestionamiento sobre la persecución hacia esta “raza”. “¿Por qué en Colombia es tan marcado ese desprecio por los indígenas, mientras que eso no pasa en otros países del sur?”,<sup>249</sup> ¿por qué continúa establecido ese “odio satánico” blanco-mestizo hacia el indio?, ¿por qué continúa el desprecio y el sometimiento, ahora sostenido por la oligarquía nacional? A partir de sus escritos, puede decirse que para Lame, es claro que esto no se debe a una verdadera superioridad del blanco, por el contrario, es la envidia

---

<sup>248</sup> Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 45.

<sup>249</sup> Lame Chantre, *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la «civilización»*, 79.

y el egoísmo lo que motiva su odio hacia el indígena. En su reflexión, el blanco no sólo es envidioso y egoísta, es falso,<sup>250</sup> codicioso, mentiroso e incluso degenerado.<sup>251</sup> En sus palabras:

La abeja centinela está en la puerta de la colmena, atisbando los zánganos ociosos que, sin trabajar, desean comer; zánganos que se asemejan a los que llegaron el 12 de octubre de 1492 y se apoderaron de nuestras riquezas, de nuestras leyes y costumbres y también de nuestra religión; y que, en calidad de católicos, como lo eran los viejos veteranos de la Madre España, con nosotros no fueron amigos, sino serpientes, para matarnos con el veneno de la envidia. Y esa envidia existe hasta hoy, después de 447 años. No se ha esfumado o desvanecido, porque siempre el indígena está debajo de la bota del blanco, como esclavo; y el indio que defiende sus derechos es perseguido como un ladrón facineroso, por el no indígena. Este enemigo busca de mil maneras cómo aplastar material, moral y civilmente al indígena que se acerca a conocer el jardín de la ciencia.<sup>252</sup>

Por el contrario, la justicia, el valor y la verdad se establecen como las posturas éticas, morales y políticas del indígena en el transitar de su vida. Su sabiduría proviene de la naturaleza y ratifica la “superioridad de la inteligencia indígena” en oposición a la crueldad de la civilización blanca. En “el hombre indígena que recibe sus lecciones de la naturaleza” se cimienta y defiende la existencia de una educación y un conocimiento que está más allá del creado por el blanco. La Naturaleza es el mejor escenario para obtenerlo, pero no para poseerlo con egoísmo, envidia y orgullo.

En su obra, la “civilización” blanco-mestiza es comprendida como una imposición que trajo consigo la violencia, el saqueo, el abuso y la injusticia a la población. En oposición, Quintín Lame expone una “civilización montés”, producto de la naturaleza, forjada en las selvas y montañas, que confronta la idea socialmente aceptada del “monte” como un espacio para lo salvaje, lo inculto e irracional.<sup>253</sup> De esa manera, a través de Lame se determina la naturaleza como espacio de conocimiento como contrapropuesta de lo que hegemónicamente está establecido y es válido. En este sentido, Lame buscó “subvertir una cartografía racista y elitista de saber y poder, reivindicando

<sup>250</sup> Lame Chantre, *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la «civilización»*, 72.

<sup>251</sup> “La pobreza del indio no se conoce, pues el indio viste mal, come mal, trabaja a la esticota todo el día, mantenido con el vicio de la coca o el tabaco; si cosecha está contento, si no cosecha también está contento, si tiene sal come con sal si no la tiene come sin ella, y lo que el blanco no, cuando no tiene todo esto reniega, maldice su misma suerte y queda a la manera de un tronco viejo carcomido por la polilla en huerto de cultivos; pero el indígena aun cuando viejo sentado arranca yerba en su jardín; el indígena vive hasta cien años, etc., y el blanco no alcanza sino a cuarenta años, y de cuarenta a sesenta años en cuando más; de sesenta en adelante esta encorvado, porque la sangre la tiene degenerada, etc.” Lame Chantre, *En defensa de mi raza*, 83.

<sup>252</sup> Lame Chantre, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, 27.

<sup>253</sup> Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 68.



el valor del conocimiento propio del indio”,<sup>254</sup> y cimienta una perspectiva que se opone al discurso dominante según el cual el “indio” ocupa naturalmente un lugar de inferioridad racial y social.<sup>255</sup>

A pesar de que el pensamiento de Manuel Quintín ha sido señalado como “impuro” debido al proceso de aculturación, por su condición de terrazguero y por una fuerte presencia de creencias cristianas en él,<sup>256</sup> su mensaje ha sido considerado como “doctrina” para los pueblos indígenas. A Lame se le atribuye un logro profundo en el sentido en que este proceso también logra una experiencia espiritual que permite un reencuentro y autodescubrimiento con el ser indígena y su identidad histórica, ésta es la expresión de la pervivencia física y simbólica del indígena, es una oposición a su destrucción. Y por la “Ley de la compensación”:

Señores. Una columna formará un puñado de indígenas el día de mañana para reivindicar sus derechos, como reivindicó Dios la humanidad, es decir, la rescató de la tiranía del demonio; así rescatará la raza indígena sus derechos en Colombia y quedará el blanco de arrendatario del indígena, de esos indígenas que duermen todavía allá en el pensamiento de Dios, motivo al odio y la mala administración de justicia y envidia del blanco contra el indígena; dirá el blanco al conocer mi Obra, "son bestialidades del indio Quintín Lame" porque el blanco me ha odiado y me odia de muerte; me ha calumniado, me ha jurado la calumnia contra mí ante Dios y los hombres; se ha reído y burlado de mí haciéndome gestos como el demonio cuando no puede arrastrarse el alma del hombre”. ¡Señores allá está el pensamiento del caballero de la triste figura!<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> Espinosa Arango, «El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna», 160.

<sup>255</sup> Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 71.

<sup>256</sup> Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 35.

<sup>257</sup> Lame Chantre, *En defensa de mi raza*, 133.

---

### Consideraciones finales

Pensar el “ser” indígena, supone adentrarse en un complejo entramado que comprende el examen de las narrativas de la colonialidad y la modernidad, como fundamento y sustento de las formas de clasificación y dominación socio-racial. En el encuentro cultural que suscitó el “descubrimiento” de lo que sería América, el poblador nativo fue nombrado y categorizado bajo la denominación de “indio”, la cual va a significar la homogeneización de los pueblos bajo esta identidad socio-racial impuesta y, por ende, la negación de la diversidad que compone la multiplicidad de poblaciones existentes en este “Nuevo Mundo”. En ese sentido, bajo la idea de raza se justificó, legitimó y naturalizó la existencia de una superioridad/inferioridad que determinó la supremacía racial blanca, con respecto a las demás “razas”. De esa manera, como bárbaros y salvajes, esencialmente inferiores, el “indio” fue constituido como ser irracional, primitivo, en estado de “inmadurez”, incapaz de gobernar, de gobernarse y de dirigir su propio destino, es decir, como la expresión de los antivalores de la modernidad. En consecuencia, el “indio” fue establecido como alteridad radical, como oposición primaria de los valores occidentales, desde su posición biológica, intelectual y moral, y sobre este se ejercieron diferentes formas de apropiación, dominación, sometimiento e invisibilización física, mental y epistémica, mediante las que se justificó, además, la posesión del territorio. De este modo, el “indio” se fue configurando como un obstáculo para el desarrollo y el progreso, cuestión que suscitó que sobre estos recayera la violencia civilizadora.

En Colombia, durante el periodo analizado, entre 1886-1930, puede verse una ratificación de la figura del indígena como salvaje, bárbaro y biológicamente inferior, mecanismo que promovió y justificó la diferenciación y jerarquización social en medio de un proceso de configuración del proyecto nacional. A finales del siglo XIX, bajo la máxima de “regeneración o catástrofe”, la homogeneización y unificación nacional en términos de lengua, religión y “raza” fueron comprendidos como el horizonte que garantizaría el desarrollo moral, el orden y el anhelado progreso, cuestión que favoreció el establecimiento de imágenes negativas con respecto al poblador nativo. En ese sentido, en el modelo de interpretación social de civilización/barbarie, se fundamentó el establecimiento de unas relaciones sociales de tipo racial, al interior de la nación, que definieron el lugar de cada actor social en esta. De esa manera, el “indio” fue ratificado como “indio” y sobre este recayeron diferentes representaciones que fueron determinadas como

---

inmanentes a este sujeto social y que marcaron su lugar “natural” de inferioridad, y más que eso, se indujo y justificó la necesidad de eliminación del indígena, encubierta por una supuesta integración e inclusión, bien fuera por vía biológica, por medio del mestizaje blanqueador que paulatinamente corrigiera las falencias físicas y morales de la población, y eliminara la herencia indígena, o por medio de la asimilación cultural. En el periodo estudiado, la figura del “indio” tuvo un lugar central en el despliegue discursivo de la élite en su tarea de pensar la nación, sin embargo, hay que acotar que la imagen del indígena como primitivo, salvaje, bárbaro, degenerado, inmoral, perezoso, belicoso, irracional e incapaz, entre otros, no tuvo mayor discusión, el asunto era qué hacer con él.

Como consecuencia, el “indio” fue desprovisto de la identidad cultural de la diversidad de sus pueblos, le fue negada su subjetividad y se invalidaron sus formas de conocimiento y pensamiento originarios. En ese sentido, de manera simultánea al desarrollo de estos pensamientos, discursos y estrategias, que cada vez tenían más difusión y validez “científica”, que pretendían la “des-indianización” de la nación, a principios del siglo XX, se gesta un proceso transgresor de la mirada hegemónica por parte de algunos sectores de las denominadas comunidades indígenas. En oposición a la idea de eliminación, por lo menos con Manuel Quintín Lame y sus seguidores del sur del país, puede observarse un proceso de validación, identificación y reafirmación del ser indígena. Así, en las primeras décadas del siglo, se inicia un proceso de visibilización de las violencias y barbarie que trajo consigo la fuerza civilizadora, por parte del mismo sujeto indígena. De esa manera, en contraste de la visión dominante, Quintín Lame expone un proyecto de reivindicación del indígena con respecto a las vejaciones de occidente, que necesariamente supone la reivindicación de la imagen misma del “indio” como parte fundamental en sus argumentos. Por tanto, Lame es comprendido como el exponente de un “pensamiento de liberación indígena” que, en oposición a las representaciones hegemónicas, exalta el valor del indio, su humanidad, su racionalidad, sus capacidades para el ejercicio de la vida civil y política, para el gobierno, el autogobierno y para la dirección de su propio destino. La recuperación de las tierras ancestrales, su autonomía y autodeterminación era el centro de toda la obra.

Como pudo verse anteriormente, la civilización del indio fue un propósito central y determinante en el devenir histórico. Civilizar era despojarlos de su identidad ancestral e “integrarlos” en la vida civil de la nación, aunque la ciudadanía también les era negada, es decir, la asimilación no quería decir que ellos perdieran automáticamente esas falencias propias de la

---

raza, por el contrario, el indio civilizado seguía siendo irracional e incapaz de gobernar y gobernarse. Entonces ¿en qué condición quedaban estas poblaciones, qué derechos podían tener en una nación que por todos los medios y en todos los sentidos les negaba sus derechos, bien sea ancestrales o ciudadanos? Lame en su condición de terrajero, era un indio de los llamados “civilizados”, es decir, de los que habían perdido su identidad ancestral a través de la asimilación cultural. Si bien estos “indígenas civilizados” eran comprendidos como “impuros”, es a través de ese vacío, de ese limbo, que Lame fundamenta y desarrolla una conciencia racial como indígena y propende por la defensa de esta raza. Esta apropiación y reconocimiento de los pobladores como indígenas, se hace por medio de una resignificación del concepto, a partir del cual se comienza a configurar una historia colectiva desde el indígena, una historia de injusticia, que va a conducir la lucha y resistencia de estas poblaciones. En ese sentido, la autoidentificación como “indios” promueve que se forje una memoria colectiva, moral, política e histórica, que busca y pretende una reivindicación material y moral del poblador nativo, que desde Lame, supone la humanización del indio y el enaltecimiento de su “ser” por sobre el blanco.

Este es un contraste muy significativo pues es una lucha que logra una concienciación del ser indígena, desde el indígena, es una valoración positiva de esta población, de sus formas de conocimiento y de su espacio, es la exposición de un “salvaje” y de lo “salvaje” como un campo de sabiduría, es un contrasentido de lo establecido, es la expresión de una civilización propia, que no tiene que ser como la blanca para ser válida. La voz de Quintín Lame como Otro, expone una dinámica compleja en la que este se apropia de una experiencia histórica y expresa unas imágenes de autoidentificación como ser indígena, que no escapan de una dinámica dual de dominación y resistencia, en la que se gesta esta resignificación. Sin embargo, es destacable que la pertenencia racial a la “raza india” no es cuestionada de ninguna manera, lo que se cuestiona es el carácter que ha compuesto esta categoría, que es precisamente, la que ha sostenido a lo largo del tiempo las dinámicas de dominación y discriminación sobre estas poblaciones.

En síntesis, las representaciones del indígena son el resultado de un proceso de dominación multidimensional que fue llevado a cabo desde la hegemonía eurocéntrica y adoptado por élites nacionales latinoamericanas, el “indio” fue dotado de una identidad que marcó y justificó su propio estado de dominación, inferioridad y servidumbre. En la actualidad ¿por qué seguir usando estas categorías raciales de tipo colonial de indio e indígena para hablar de estas poblaciones, si precisamente son las que sustentan su estado de inferioridad? Más que concluir este tema, lo que

se abre aquí es un asunto sustancial que sería bueno y muy complejo de explorar en un sentido amplio, y es la pregunta por la autodefinición y autoidentificación del que comprendemos como “indio” en su calidad de indígena o no indígena, pues Lane es sólo una pequeña mirada a lo que es una diversidad de pensamientos y sentires. Queda resaltar que socialmente las representaciones construidas en torno al “indio” son “verdades” que siguen teniendo validez, actualmente, el indio sigue siendo comprendido como primitivo, salvaje, sucio, malicioso, perezoso y definitivamente inferior.

### Fuentes primarias

Castro, Alfonso. *Degeneración colombiana*. Medellín: Litografía e Imprenta J. L. Arango, 1920.

Gómez Castro, Laureano. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Minerva, 1928.

Jiménez López, Miguel. *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*. Bogotá: Imprenta y Litografía de Juan Casis, 1920.

Lame Chantre, Manuel Quintín. *En defensa de mi raza*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1971.

Lame Chantre, Manuel Quintín. *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la «civilizacion»*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1973.

Lame Chantre, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas (Prólogo de Juan Friede)*. Ediciones Funcol, Sin Fecha.

López de Mesa, Luis. *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Librería Colombiana, 1934.

López de Mesa, Luis. *El factor étnico*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1927.

López de Mesa, Luis. *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: El Espectador, 1920.

Samper, José María. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas) con un apéndice sobre la orografía y la población de la confederación granadina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1969.

### Bibliografía

- Adorno, Rolena. «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, n.º 28 (1988): 55-68.
- Adorno, Rolena. «Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos». *Revista de Estudios Hispánicos*, n.º 19 (1992): 47-66.
- Amodio, Emanuel. *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1993.
- Arias Vanegas, Julio. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.
- Ariza, Libardo José. *Identidad indígena y derecho estatal en Colombia*. Bilbao: Cuaderno Deusto de Derechos Humanos, 2004.
- Benavides Martínez, Christian. «Edición crítico-genética de Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas Colombianas (1939) de Manuel Quintín Lame Chantre». Tesis de Maestría, Universidad de Antioquia, 2022.
- Bonfil Batalla, Guillermo. «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial». *Plural. Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)* 2, n.º 3 (2019): 15-37.
- Canales Tapia, Pedro. «Introducción». En *Pensamiento Indígena en Nuestra América: debates y propuestas en la mesa de hoy*, Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas., 17-25. Santiago: Ariadna Ediciones, 2018.
- Castañeda, Felipe. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Alfaomega Grupo Editor, 2002.

Castillejo Cuéllar, Alejandro. «Raza, alteridad y exclusión en Alemania durante la década de 1920», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 26 (2007): 126-137.

Castro-Gómez, Santiago. «¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)». *Nómadas*, n.º 26 (2007): 44-55.

Castro-Gómez, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». *Tabula Rasa*, n.º 6 (2007): 153-72.

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Castro-Gómez, Santiago. *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Charry J., Carlos Andrés. «Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930)». *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n.º 90 (2011): 55-70.

Dussel, Enrique. «Europa, modernidad y eurocentrismo». En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 24-33. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1992.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación - Obras Selectas XI*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2013.

Escobar Villegas, Juan Camilo. *Progresar y Civilizar: imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica, 1830-1920*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2009.

Espinosa Arango, Mónica. «El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna». *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 139-72.



Espinosa Arango, Mónica. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Historia, 2009.

Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores, 2004.

Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.

Gómez L., Augusto J. «Cuiviadas y Guajibiadas. “La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los Llanos Orientales (siglos XIX y XX)”». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 25 (1998): 351-76.

Gómez Müller, Alfredo. «Imaginarios de la “raza” y la “nación” en Rafael Núñez.» En *La regeneración revisitada: pluriverso y hegemonía en la construcción del estado-nación en Colombia*, Leopoldo Múnera Ruiz y Edwin Cruz Rodríguez., 125-54. Medellín: La Carreta Editores, 2011.

González, William, y Juan Carlos Alegría. «Foucault y la pedagogía nosopolítica de los discursos biomédicos en Colombia entre finales del siglo XIX y principios del XX». *Praxis Filosófica*, n.º 36 (2013): 163-201.

Hering Torres, Max. «“Raza”: variables históricas». *Revista de Estudios Sociales*, n.º 26 (2007): 16-27.

Hering Torres, Max. «Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración». En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Claudia Mosquera, Agustín Laó-Montes y César Garavito., 113-160. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

Jaramillo Uribe, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis, 1982.

Jiménez González, Aitor. «Esclavitud negra y procesos de racialización en el Atlántico Colonial Ibérico: perspectivas confrontadas». *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, n.º 16 (2019): 109-28.

Malagón Pinzón, Miguel. «La regeneración, la constitución de 1886 y el papel de la Iglesia Católica». *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, n.º 11 (2006): 1-14.

---

Maldonado-Torres, Nelson. «La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad». En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses., 331-72. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

Melgarejo Acosta, María del Pilar. «Trazando las huellas del lenguaje político de La Regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional». En *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo, 278-307. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

Melo, Jorge Orlando. «Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate)». En *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1992.

Mignolo, Walter D. «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad». En *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.*, 39-49. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Muelas Hurtado, Lorenzo. *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2005.

Múnera Ruiz, Leopoldo. «El Estado en La Regeneración (¿La modernidad política paradójica o las paradojas de la modernidad política?)». En *La regeneración revisitada: pluriverso y hegemonía en la construcción del estado-nación en Colombia*, Leopoldo Múnera Ruiz y Edwin Cruz Rodríguez., 13-71. Medellín: La Carreta Editores, 2011.

Muñoz Gaviria, Diego Alejandro. «El evolucionismo social y la sociobiología especulativa en los autores de la degeneración de la raza en Colombia (1900 y 1949)». En *Educación, eugenesia y progreso: biopoder y gubernamentalidad en Colombia*, Andrés Klaus Runge Peña y Bibiana Escobar García., 13-37. Medellín: Ediciones Unaula, 2012.

O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Pérez Benavides, Amanda Carolina. «Los conceptos de raza, civilización e historia en la obra de Miguel Antonio Caro». En *Algunas facetas del pensamiento de Miguel Antonio Caro*, Antolín Sánchez y Carlos Arturo López., 1-32. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

Prieto Fontecha, Fabián Camilo, y Rigoberto Solano Salinas. «Manuel Quintín Lame entre 1910 y 1939: reflexiones desde la re-existencia». *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos XX*, n.º 1 (2022): 1-19.

Quijano, Aníbal. «¡Que tal raza!» *Ecuador Debate*, n.º 48 (1999): 141-52.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777-832. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

Ramos Ruiz, Yolanda. «Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia». En *Pensamiento indígena en Nuestramérica: debates y propuestas en la mesa de hoy*, Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas., 47-70. Santiago: Ariadna Ediciones, 2018.

Runge Peña, Andrés Klaus, y Diego Alejandro Muñoz Gaviria. «El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: El cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda». *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 39 (2005): 127-68.

Sánchez Arteaga, Juan Manuel. «La racionalidad delirante: el racismo científico en la segunda mitad del siglo XIX». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 27 n.º 2 (2007): 111-126.

Sánchez-Parga, José. *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2013.

Sanders, James. «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890». *Revista de Estudios Sociales*, n.º 26 (2007): 28-45.

Sarrazín, Jean Paul. «La categoría indígena definida desde la hegemonía y sus alcances en la institucionalidad colombiana». *Justicia*, n.º 32 (2017): 139-59.

Solodkow, David M. *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014.

Solodkow, David M. *Mestizaje inconcluso, raza y gobierno de la población: Luis López de Mesa y el ensayo biopolítico en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2022.

Spencer, Herbert. *El hombre contra el estado*. Buenos Aires: Aguilar, 1969.

Toynbee, Arnold. *Estudio de la historia*. Barcelona: Altaya, 1994.

Triana Antorveza, Adolfo. *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*. Bogotá: Editorial América Latina, 1980.

Urueña, Jaime. «La idea de heterogeneidad racial en el pensamiento político colombiano: una mirada histórica»

Vasco Uribe, Luis Guillermo. «Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes. Historia política de los paeces: La Quintinada». Luis Guillermo Vasco Uribe, 2010. <http://www.luguiva.net/cartillas/detalle.aspx?id=69&c=10>.

Vasco Uribe, Luis Guillermo. «Quintín Lame: resistencia y liberación». *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008): 371-83.

Vega Bendezú, Mauro. «Etnicidad, subalternidad y representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional: Colombia, 1880-1930». Tesis de Doctorado, Universidad de Zaragoza, 2012.

Vega Cantor, Renán. *Gente muy rebelde: protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929). Tomo II. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002.

Villegas Vélez, Álvaro. «Civilización, alteridad y antigüedades: el territorio, el pasado y lo indígena en Colombia, 1887-1920». En *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia, 1849-1960*, Diana Luz Ceballos Gómez., 33-51. Medellín: Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Universidad Nacional, 2009.

Viveros Vigoya, Mara. «Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina». En *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*, 17-39. El Salvador: EDUFBA, 2016.

Zavala, Silvio A. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Cuarta edición. México: Editorial Porrúa, 2006.