

Jean Paul Sarrazin¹

La categoría indígena definida desde la hegemonía y sus alcances en la institucionalidad colombiana*

The indigenous category defined based on hegemonic stances and its scope in Colombian society

Recibido: 9 de febrero de 2017 / Aceptado: 25 de marzo de 2017
<https://doi.org/10.17081/just.23.32.2909>

Palabras clave:

Élites, hegemonía cultural, indigenismo, políticas étnicas y representaciones sociales.

Resumen

En este artículo se analizan las representaciones sociales mediante las cuales se ha construido la categoría de lo indígena en sectores dominantes de la sociedad colombiana. Esto implica considerar los diferentes discursos e imaginarios que se fueron desarrollando a lo largo de la historia del país, desde el siglo XIX hasta nuestros días. El estudio se concentra en las representaciones que se han producido desde las élites intelectuales y políticas del país, y más específicamente, aquellas que han representado en términos positivos la categoría indígena. Estas representaciones han fundamentado un cierto indigenismo, el cual será sometido a un análisis crítico, por cuanto se evidencia que construye la categoría de lo indígena en sus propios términos y desde lugares de poder, contribuyendo a la reproducción de una hegemonía cultural, ocluyendo la voz de la diferencia y de aquellos grupos que supuestamente han sido representados.

Key words:

Elites, cultural hegemony, indigenism, ethnic policies and social representations.

Abstract

This paper analyzes social representations that have been created, in dominant sectors of Colombian society, considering the intellectual and political elites of the country, and more specifically, those who have been represented in positive terms in the indigenous category. For this research different discourses and imageries that were developed throughout the history of the country, from the nineteenth century to the present day, were considered. These representations have founded an indigenous study, subjected to a critical analysis, because it shows an indigenous category the in its own terms and from power stances, contribute to the reproduction of a cultural hegemony, limiting the voice of otherness and of those groups that supposedly have been represented.



Referencia de este artículo (APA): Sarrazin, J. (2017). La categoría indígena definida desde la hegemonía y sus alcances en la institucionalidad colombiana. En *Justicia*, 32, 139-159. <https://doi.org/10.17081/just.23.32.2909>

* Este artículo surge de una investigación doctoral realizada por el autor, la cual fue financiada mediante una beca honorífica atribuida por el Institut de Recherche pour le Développement, París, Francia.

¹ Antropólogo con Opción en Filosofía, Universidad de los Andes. Magíster en Migraciones y Relaciones Interétnicas, Université de Poitiers, Francia. Doctor en Sociología, Université de Poitiers, Francia. Actualmente trabaja como profesor-investigador de planta vinculado al Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia. ORCID ID: 0000-0002-8022-4674. jpsarra@yahoo.com

Introducción

La literatura sobre el indigenismo y sus efectos en la política estatal generalmente ha insistido en la importancia de los movimientos sociales de carácter étnico (Gros, 1991; Findji, 1992; Laurent, 2005). Sin desconocer este activismo y su papel en la construcción de las democracias latinoamericanas, la investigación doctoral de la cual surge el presente artículo, muestra que estos movimientos en Colombia tuvieron lugar de manera paralela (y no previamente) a la valoración de las “culturas indígenas” por parte de las élites intelectuales y políticas del país. La categoría de “culturas indígenas” está entre comillas precisamente porque aquí nos referiremos a lo que aquellas élites han entendido por la categoría. Efectivamente, es importante señalar el papel de las representaciones sociales en la definición de las políticas estatales relativas a ciertos sectores de la población nacional. Siguiendo a Brubaker (2004), debemos considerar la “etnicidad como cognición”, es decir, la manera en que un sector de la población no indígena concibe la categoría étnica y, en particular, las culturas indígenas.

En la medida en que nos referimos a las élites intelectuales y políticas del país, sus representaciones, sus discursos, sus decisiones han tenido efectos políticos y culturales considerables, dando forma a lo que actualmente se conoce como el multiculturalismo, o las políticas del reconocimiento (Taylor, 1993). Dichas representaciones y sus dispositivos discursivos (Foucault, 1969) forman parte de una hegemonía cultural. Si bien podemos hablar del fin de un régimen colonial que menospreciaba todo lo que fuera

vinculado a lo indígena, tampoco podemos suponer que los discursos a favor de lo indígena han surgido desde sectores subalternos de la sociedad nacional. Como señala Amselle (2013), es importante destacar que algunos sectores dominantes pueden presentarse como aquellos que tienen la potestad de hablar en nombre de los pueblos desfavorecidos. Sin embargo, muchas veces se trata de una estrategia para legitimar el punto de vista dominante.

Para este análisis hemos decidido retomar el concepto de Antonio Gramsci de hegemonía cultural. Este autor italiano de principios del siglo XX demostró que las relaciones entre los dominantes y los dominados en sociedades capitalistas no necesariamente implican la coerción o el sometimiento forzoso; en cambio, señaló, es fundamental tener en cuenta la hegemonía cultural que los dominantes imponen de manera sutil sobre los demás. De manera resumida, quien está en una posición hegemónica, ocupa un lugar de “liderazgo moral, cultural, intelectual y, por lo tanto, político, en la sociedad” (Turner, 2003, p.178).

Así, la categoría de lo indígena y los discursos e imaginarios que valoran positivamente las culturas indígenas, al ser parte de una hegemonía cultural, reproducen el liderazgo moral, cultural, intelectual y político que tienen las élites indigenistas. De otro lado, como Gramsci ya lo advirtiera, la hegemonía es el resultado de la articulación de intereses diversos, y el grupo hegemónico incorpora y adapta intereses y elementos culturales de otros grupos sociales, como, en este caso, elementos propios de las minorías

étnicas. Por eso, no nos sorprenderá que los discursos hegemónicos a los que nos referiremos incorporen y retomen algunos conceptos e imágenes de los grupos indígenas.

De otra parte, reconocemos que las élites intelectuales y las élites políticas no necesariamente están conformadas por las mismas personas. Sin embargo, la historia muestra que ha habido una relación de mutua retroalimentación, en donde las tendencias intelectuales y artísticas suelen nutrir los discursos e imaginarios que más tarde conforman parte de lo que las élites políticas institucionalizan e instrumentalizan.

Para esta reflexión, comenzaremos trayendo a la memoria algunos datos generales sobre los indígenas en Colombia, para luego demostrar, mediante el caso de las categorías étnicas en los censos poblacionales, que lo que se considera “indígena” en el país ha variado a lo largo de la historia reciente, y que esas variaciones inciden también en las cifras que arrojan los censos. La incorporación de la categoría “indígena” en este tipo de medidas institucionales, además, obedece a posiciones político-ideológicas muy particulares, y refleja una manera de concebir la realidad social y su diversidad.

Incluir o no la categoría en un censo, definir los criterios para saber quién es un indígena y quién no lo es, así como otras decisiones sobre lo que debe hacer el Estado frente a esas poblaciones, son decisiones que se toman en función de ideologías y de representaciones, en donde juegan un papel muy importante los intelectuales, los artistas, los académicos. Por eso, nos concentraremos en el proceso histórico a través

del cual fueron evolucionando las ideas sobre lo indígena en el país.

Dicha evolución influye en la institucionalidad. Así, veremos cómo aparece en la historia colombiana reciente un cierto indigenismo institucionalizado, es decir, el momento en que ciertas ideas a propósito de lo indígena, promulgadas por académicos o artistas, terminan siendo incorporadas a los discursos y horizontes de acción de las instituciones estatales. Aunque hubo muchas corrientes contrapuestas, de manera general el indigenismo se vino reforzando con el paso del tiempo, y se hizo particularmente evidente en la Constitución Política de 1991. Sin embargo, como explicaremos finalmente, esta expansión y mayor institucionalización de las representaciones positivas de lo indígena está profundamente relacionada con las crisis del modelo clásico de Estado-Nación que se vivieron en los años 1980 y 1990, así como con las corrientes intelectuales de vanguardia que criticaban la imposición de un solo modelo cultural en el mundo.

Algunos datos generales sobre los indígenas en Colombia

Las últimas cifras oficiales sobre la población general de Colombia son las del censo realizado en 2005 (DANE, 2008), según el cual la población total en el país era de 41.468.384 habitantes. Este censo incorporó las siguientes categorías étnicas: “indígena”, “afrocolombiano” (dividida en varios subgrupos) y “rom o gitano”. El criterio para decidir la categoría étnica de las personas censadas fue el de la auto-identifica-

ción. De acuerdo a lo anterior, el número de indígenas censados fue de 1.392.623, es decir, un 3,43 % de la población del país. De otro lado, el número de afrocolombianos fue de 4.311.757, y el de roms, de 4.858. El porcentaje de colombianos que se clasifican “sin pertenencia étnica” es de 84,94 %.

Según el DANE (2007), existen 87 etnias indígenas que hablan 64 lenguas diferentes. El 67,7 % de los indígenas habitan en 710 resguardos², dispersos en diferentes regiones del país, pero principalmente en los departamentos de la Amazonia, la Orinoquia y las periferias del territorio nacional. La superficie de estas reservas es de alrededor de 34 millones de hectáreas, correspondientes al 29,8 % del territorio nacional. De acuerdo con el DANE (2007, p.19), el número de resguardos ha aumentado significativamente (127 %) desde 1993. La superficie de los resguardos también aumentó el 31 % durante el mismo período.

Por otra parte, un 21,4 % de los indígenas viven en las ciudades. Las razones que explican esto pueden agruparse en tres categorías: 1) por elecciones prácticas, como por ejemplo acceder a un empleo, al comercio, al sistema de salud, etc.; 2) porque son originarios de la zona urbana y porque son personas que en su mayoría se declararon indígenas en el curso de los últimos decenios; 3) porque fueron obligados a abandonar sus tierras ancestrales por la expansión de la

colonización, por el narcotráfico o por la violencia de grupos armados (guerrillas, paramilitares y militares).

Los indígenas son uno de los grupos sociales más afectados por la violencia en el campo. Los territorios que se disputan los grupos armados son muchas veces los más alejados y poco protegidos por el Estado, y coinciden con los territorios que están habitados por indígenas. Hay que agregar también que la producción de drogas ilícitas tiene un impacto considerable en el ecosistema del cual dependen los nativos.

Los indígenas que han migrado hacia la ciudad encontraron varios problemas como la pobreza, el desempleo, la marginalidad, enfermedades, los cuales comparten con otros sectores marginalizados de la población. Sin embargo, algunos de estos grupos han constituido sus propios *cabildos*³. La pertenencia a estos *cabildos* es formalizada por la creación de una tarjeta de identidad para cada individuo. Algunos de estos individuos cambiaron su nombre personal y lo reemplazaron por un nombre de origen indígena, lo que les permite presentarse de manera más notoria de acuerdo a su nueva identidad. Esto es contrastado con una situación anterior en la cual la identidad indígena era motivo de vergüenza y dificultaba la búsqueda de trabajo para este sector de la población.

2 Reservas o territorios de propiedad colectiva, “inalienables, imprescriptibles e inembargables”, según los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, asignados a las comunidades indígenas, las cuales pueden administrarlos según sus usos y costumbres, bajo una jurisdicción particular.

3 El término “cabildo” se refiere a una entidad pública constituida por personas pertenecientes a una comunidad indígena, la cual representa legalmente dicha comunidad, y cuya función es ejercer la autoridad y realizar actividades de acuerdo con las leyes, los usos y las costumbres indígenas (Sánchez, Pardo, Flórez & Ferreira, 2000, pp. 347-348).

Las categorías étnicas en los censos poblacionales

La inclusión de las categorías “étnicas” es un hecho relativamente reciente en la historia de los censos. Sin embargo, la presencia de indígenas en el territorio siempre ha sido motivo de interés o preocupación para los gobiernos. Y es que, desde la Conquista, la Corona española tuvo confrontaciones con los nativos, al considerarlos unas veces como sus súbditos o vasallos, otras veces como los enemigos de sus intereses e incluso como poblaciones que había que evangelizar y civilizar.

Entre 1536 y 1561, la Corona estableció los resguardos, principalmente en los territorios ocupados tradicionalmente por los indígenas (DANE, 2007, p.25). Estos territorios eran hechos para que las comunidades indígenas los habitaran, aunque legalmente seguían perteneciendo a la Corona. Los españoles aprovecharon las estructuras políticas de las comunidades indígenas existentes para controlar a estas poblaciones por medio de sus jefes nativos. Esto les permitió organizar el pago de impuestos y hacer el inventario de estas poblaciones. Ya en 1593, los censos fueron el instrumento por medio del cual el gobierno español pretendía conocer no solamente el número de indígenas, sino también los bienes que poseían y el potencial de mano de obra que podía existir allí (DANE, 2007). Por razones principalmente económicas, en 1758 el gobierno español creó la Oficina Estadística del Nuevo Reino de Granada y en 1770 tuvo lugar el primer censo general del territorio.

En 1827, la población total de la Gran Co-

lombia –incluyendo los actuales territorios independientes de Venezuela, Colombia y Ecuador– fue censada, arrojando un total de 2.379.888 de habitantes, de lo cual 203.835 correspondía a la población indígena, es decir, el 8,6 % (DANE, 2007, p.27).

A continuación, se presenta una tabla con las cifras de algunos censos realizados en Colombia desde comienzos del siglo XX.

Año	Total	Indígenas	%	Afro-colombianos	%	Rom	%
1918	5.855.077	158.428	2,7				
1938	8.701.816	100.422	1,2				
1973	20.666.920	383.629	1,9				
1993	33.109.840	532.233	1,6	502.343	1,5		
2005	41.468.384	1.392.623	3,4	4.311.757	10,6	4.858	0,01

Fuentes: DANE (2007, 2008).

Como se puede apreciar, existe una evolución de los datos a lo largo de los años. En lo concerniente a los porcentajes de la población indígena, notaremos que nunca se vio un aumento tan rápido como entre 1993 y 2005. Lo mismo sucede con la población de los afrocolombianos. Este cambio significativo surgió paralelamente al comienzo de una era multiculturalista y al fenómeno de la valoración positiva de lo indígena en el país, lo cual analizaremos con mayor detalle en otro apartado. Como explica Sarrazin (2008, p.79), las condiciones culturales y políticas estaban dadas para favorecer el hecho de que muchas personas quisieran definirse a sí mismas como indígenas ante la sociedad nacional, y en particular ante las entidades oficiales. Los responsables del censo de 2005 reconocieron este

factor y lo llamaron “el proceso por el cual los grupos étnicos se hacen visibles en el resto de la sociedad” (DANE, 2007, p.35). En realidad, este fenómeno lo podemos considerar como una manifestación de “estrategias identitarias” (Camilleri, 1999), las cuales dieron lugar a un fenómeno masivo de “reetnización” (Sarrazin, 2011, p.131) de poblaciones que, unas décadas atrás, no se consideraban como indígenas.

Para el Estado actual, y al menos desde la Constitución Política de 1991, la diversidad étnica y cultural es valorada positivamente, es considerada como una “riqueza”, y debe ser visibilizada y protegida (Sarrazin, 2015a). Todo esto se manifiesta, entre otras cosas, a través de múltiples referencias hechas a estos grupos en las diversas presentaciones públicas del último censo nacional, como por ejemplo en el documento titulado “Colombia y sus grupos étnicos”, disponible en la página de internet del DANE.⁴

Las diferentes cifras sobre el número de indígenas dependen no solamente de las realidades demográficas objetivas de la población, sino también indudablemente de los tipos de censos y los métodos utilizados para el recuento, así como las políticas de Estado al momento de realizar el censo. Un proyecto de Estado fundado sobre nociones de integración e igualdad, como el Estado francés, puede no incluir categorías étnicas en sus censos. Un Estado fundado sobre la idea de una comunidad nacional homogénea puede “reinterpretar” las cifras reales para dar una imagen más homogénea de la población que

no corresponde con la realidad. Los resultados de un censo constituyen entonces una herramienta política importante, ya que así el gobierno puede manipular las imágenes que tiene la población de ella misma.

De otro lado, las cifras también varían considerablemente dependiendo de las precepciones y creencias de la población. Ya vimos cómo la valoración de la categoría hace que actualmente más y más individuos quieran presentarse como indígenas y acceder a los beneficios que esto representa. Por el contrario, tenemos el ejemplo de 1789, cuando los funcionarios españoles notaron la imprecisión en los datos debido a que las personas no daban cifras reales, ya que creían que así evitarían el aumento en los impuestos.

Para el censo de 1918, la decisión sobre quién era o no indígena dependía del criterio personal de los encuestadores. Por esto, la percepción de los empleados del gobierno fue lo que determinó el número de indígenas del país y su ubicación geográfica, principalmente en zonas selváticas, tal como lo quería el estereotipo sobre el “indio salvaje”. Quién era o no era indígena dependía de las apariencias de las personas, según la visión y los prejuicios de los funcionarios. Para el censo de 1973, el criterio de definición del indígena ya se había cambiado por el de una “persona perteneciente a un grupo caracterizado por rasgos culturales de origen prehispánico y con una economía de autoconsumo, en áreas previamente establecidas” (DANE, 2007, p.30). Esto significó la incorporación de criterios socioculturales y categorías definidas principalmente desde las ciencias sociales, lo cual denota una alianza entre academia e instituciones estatales.

4 <http://www.dane.gov.co/censo/>

Como vemos, los datos de los censos, siendo aparentemente cifras objetivas y datos puramente matemáticos, en realidad dependen absolutamente de criterios culturalmente definidos. Por eso, las representaciones sobre lo indígena y las políticas que se definen a este propósito devienen absolutamente pertinentes. A ello nos referiremos a continuación.

Historia de las Ideas sobre lo Indígena: Intelectuales y Políticos

Como lo señala Hernández de Alba (1944), uno de los intelectuales más importantes de la primera mitad del siglo XX en Colombia, desde la Conquista y durante el periodo colonial, al aborígen americano se le consideraba como proveniente de una “casta” aparte. El criterio confesional o religioso era fundamental para diferenciarlo de los “cristianos”, y la empresa de las cruzadas, muy presente en España en la víspera del descubrimiento de las Américas por Colón, se emprendió contra estos indígenas.

El proyecto moderno de construcción del Estado-Nación en América Latina es tan antiguo como en Europa: recordemos que los países latinoamericanos estuvieron entre los primeros del mundo en llegar a ser Estados unificados y modernos, incluso antes de países como Alemania o Italia. Como se sabe, este proyecto se fundó en una idea de homogeneidad de la sociedad civil: un pueblo, una lengua, una cultura (Smith, 2000). Una de las primeras medidas tomadas en la fundación de la República de Colombia fue la declaración de la igualdad de todos los hombres, incluidos los indígenas (Constitución de 1821.

Citada por Pineda, 2002). Contrariamente a la situación de México donde los descendientes de españoles nacidos en América reivindicaban sus derechos con un discurso sobre un pasado glorioso del imperio Azteca, en Colombia el discurso sobre la nueva nacionalidad no tenía fundamento étnico. Simón Bolívar afirmaba que los latinoamericanos no eran ni españoles ni indios (Pineda, 1997). Y es que, efectivamente, desde el siglo XIX, Colombia es un país donde se observa un proceso de mestizaje racial y cultural particularmente intenso.

Hacia finales de la década de 1820, las élites colombianas, influenciadas por las ideas republicanas francesas, estaban persuadidas de que el Estado solo podía formarse con base en la noción de “ciudadano” (Pineda, 1997). En este contexto, las comunidades y los territorios indígenas fueron divididos; se comenzó a desmontar la figura del resguardo, al considerarla como un vestigio indeseable de la era colonial, que impedía la integración de los nativos. Además, se partía del principio según el cual cada individuo, fuese indígena o no, debía tener su propiedad privada (Pineda, 2002). Igualmente, los cabildos fueron reducidos al máximo, al pensar que iban en contra de la unidad política nacional.

En el siglo XIX, los dos principales grupos políticos en Colombia eran los liberales y los conservadores. Para los primeros, los indígenas debían civilizarse, ya que vivían en una forma de organización colectiva contraria a los principios del derecho individual y del progreso. Para los conservadores, en cambio, había que mantener a los “indios” en sus resguardos esperando

que la Iglesia acabara de domar a esa “raza inferior” y que el mestizaje con los europeos hiciera desaparecer esta “mancha” racial (Gros, 1997, pp.39-40).

El romanticismo del siglo XIX es una corriente de pensamiento que tuvo gran influencia en el indigenismo. A semejanza de Europa, el romanticismo en Colombia consistió en una “recuperación” de las tradiciones, así como una exaltación del carácter nacional (o *local* en ciertos casos) de las culturas. Estas ideas se desarrollaron al mismo tiempo que se gestaban algunas teorías críticas en contra del progreso moderno y su capitalismo. Durante este periodo se observa también en Europa una fuerte atracción por el pasado lejano o por las sociedades distantes de Oriente o de América. El indigenismo de las élites colombianas, de hecho, comenzó a nacer en este contexto intelectual marcado por tendencias europeas (Langebaek, 2003, pp.78-79).

Estas tendencias intelectuales tuvieron efectos también en corrientes artísticas y culturales en Colombia. A manera de ejemplos, podemos mencionar la pieza de teatro *Sulma* de José Joaquín Borda, la cual representaba los rituales del Templo del Sol de los *Muisca* en Sogamoso. Del mismo modo, podemos citar novelas como *Aquimen Zaque* (“zaque” es un término para designar una autoridad *Muisca*) o *La conquista de Tunja* (antiguo territorio *Muisca*), cuyo autor, Próspero Pereira, era a la vez el presidente de la Sociedad Protectora de los Aborígenes de Colombia. Como se puede observar, los ideales de “protección” y de “preservación” de los indígenas se manifestaban desde entonces en las

élites intelectuales. La creación de esta sociedad estuvo sin duda motivada en parte por la fundación, algunos años atrás (1837), en América del Norte, de la Aboriginal Protection Society. Hay que señalar, sin embargo, como lo hace Langebaek (2003, p.80), que el indigenismo de la época preconiza la preservación de los indígenas *bajo condición* de que cambien algunas de sus costumbres.

Durante la década de 1850, surgen nuevos intentos de fundar la identidad nacional en la imagen del indio⁵ del pasado. De hecho, bajo la influencia del romanticismo, diversos autores escribieron dramas de la Conquista, contando la suerte de los reyes *Muisca* e imaginando un gran reino indígena. Existía lo que se denomina actualmente una “arqueologización” de los imaginarios con respecto al indígena en América Latina (Báez-Jorge, 2001). Estas ideas románticas que glorificaban al indio de un pasado más bien imaginario, circulaban al mismo tiempo que los indígenas de carne y hueso eran menospreciados, considerados como los representantes de una civilización en decadencia (Pineda, 1997, p.113).

Luego de la Constitución de 1886, redactada bajo un régimen conservador, los indígenas, vistos como “salvajes” o “medio civilizados”, estaban bajo la tutela de las misiones católicas y, desde el punto de vista legal, eran considerados “menores” (Pineda, 2002). Estas misiones cató-

5 La palabra “indio” era la que se usaba hasta hace solo unas tres décadas en Colombia, para luego ser reemplazada por la de “indígena”. Aunque la primera tiene actualmente connotaciones negativas, la utilizaremos en la medida en que esta era la costumbre en los tiempos a los que hacemos referencia.

licas, en su mayoría españolas, fueron la punta de lanza del proyecto “civilizador” de las comunidades indígenas, al menos hasta la década de 1950. En principio, se trataba principalmente de enseñar a los “salvajes” la moral cristiana y occidentalizar su cultura.

A comienzos del siglo XX era innegable la importancia que se le daba, en toda América Latina, al proyecto de alcanzar la unidad “racial”. Así, la existencia de indígenas fue un tema bastante debatido entre los intelectuales y los políticos nacionales (Wade, 2000). En Colombia, algunos se preguntaban cómo integrar a los indígenas a la Nación modernizada, pero otros, de manera más vanguardista pero muy minoritaria, hacia la década de 1920, alababan las cualidades de las sociedades indígenas. En efecto, las tendencias nacionalistas y folcloristas de la época veían en el indio el emblema de una identidad propia, ya que el autóctono representaba la independencia con respecto a Europa. Incluso otros vieron la forma del *resguardo* como el germen de una organización social comunista (Pineda, 2002).

Luego de varios gobiernos conservadores entre 1886 y 1930, el partido liberal ganó las elecciones en 1930, marcando el comienzo del “Régimen Liberal” que se extendió hasta 1946. Este “Régimen” promovió la consolidación de varias instituciones, principalmente la “Escuela Normal Superior”, relacionadas con la formación y la investigación en Ciencias Sociales, desarrollando así el interés científico por las comunidades indígenas. Es así que, en 1938, tuvo lugar la Exposición Arqueológica y Etnológica

en Bogotá. Esta exposición permitió a los bogotanos de la época –una población mayoritariamente “blanca”, lo que no era el caso de todas las regiones del país– conocer a los indígenas y sus obras culturales, tales como danzas, músicas y objetos (Perry, 2009). A semejanza de las exposiciones “universales” realizadas en Europa en la misma época, indígenas vivos eran llevados y observados por los “blancos” como si fuesen curiosidades o animales de zoológico. Para Hernández de Alba, quien era uno de los organizadores de este evento, se lograría mostrar a los urbanitas que los indígenas todavía existían y que eran “inofensivos”, y de otro lado, se daría a conocer la diversidad del país y las “raíces de los autóctonos” (Perry, 2009, p.83).

Aunque podamos reconocer las “buenas intenciones” y el verdadero esfuerzo de los intelectuales y de los etnólogos como Hernández de Alba para valorizar las culturas indígenas y promover el respeto de la diversidad étnica del país⁶, es evidente que, desde entonces, se trata de un fenómeno que encierra al Otro en ciertas categorías “exóticas” determinadas por las élites. Durante la Exposición, en algunos casos, los indígenas habían sido vestidos de una manera que no correspondía a sus costumbres, solo para que los visitantes saciaran su interés por observar indios que correspondían a los estereotipos de los europeos y sus descendientes⁷.

6 En el pensamiento de Hernández de Alba, la etnología y el indigenismo eran prácticamente indistinguibles (Trojan, 2007).

7 En la actualidad encontramos un fenómeno similar, ya que se impone en las representaciones sociales, una cierta indianidad genérica determinada por estereotipos de lo “auténtico”, “espiritual”, “tradicional”, “cercano a la naturaleza”, etc., lo cual influye en las percepciones y en los comportamientos de los mismos indígenas (Sarrazin, 2015b).

El Indigenismo Institucionalizado

En 1942 nació el Instituto Indigenista Colombiano, una entidad privada fundada con el auspicio del Instituto Indigenista Interamericano, creado luego del primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en México en 1940 (Rueda, 2009, p.241). El objetivo del Instituto Indigenista Colombiano era el de restablecer la dignidad del indio colombiano, poner fin a la ignorancia generalizada que existía en la época con relación a esa categoría poblacional, impedir la urbanización de sus tierras ancestrales, así como evitar la destrucción cultural que sufrían ya desde la Conquista (Rueda, 2009, p.244). Sin embargo, el Instituto no llegó a prosperar, principalmente porque sus miembros no se ponían de acuerdo en las acciones políticas que debían emprender con relación a las comunidades indígenas.

La década de 1940 constituye un momento importante de auge de las tendencias folcloristas e indigenistas en los países latinoamericanos. Se buscaban entonces símbolos de la nacionalidad y los orígenes de la nación, al reconocer a los indígenas como una de las “razas originales”. En efecto, como lo muestra el libro de Hernández de Alba (1947), lo que se hacía era intentar encontrar los orígenes de la “cultura colombiana”. Se reconoce el componente “indígena” en esta cultura nacional, aunque se confiesa una gran ignorancia en lo concerniente a las culturas autóctonas.

Es así que se insta al desarrollo de ciencias sociales capaces de llenar aquel vacío, lo cual fortaleció la naciente disciplina antropológica

en el país. Este desarrollo, evidentemente, está relacionado con las tendencias antropológicas europeas y norteamericanas, las cuales se pudieron instalar gracias a la voluntad política de las élites liberales colombianas. Por ejemplo, el etnólogo francés Paul Rivet, huyendo de la guerra en Francia, fue acogido en exilio en Bogotá entre 1941 y 1943 por el presidente liberal Eduardo Santos, quien quería promover los estudios etnológicos y arqueológicos en el país. Durante el gobierno de Eduardo Santos (1938-1942), se fundó el primer parque arqueológico del país, el de San Agustín, y el Museo del Oro. El interés era “recuperar el pasado prehispánico con el objetivo de construir la *historia de la patria*” (Langebaek, 2003, p.151). Rivet y su alumno, Hernández de Alba, por su parte, jugaron un papel importante en la institucionalización de la antropología en Colombia (Langebaek, 2003; Troyan, 2007).

Estas ciencias sociales se desarrollaron paralelamente a las corrientes artísticas indigenistas. Todo ello no es ajeno al hecho de que en Europa también había corrientes vanguardistas como la de Picasso y los cubistas, en la cual se mostraba un marcado interés por las artes exóticas de pueblos “primitivos”. Un ejemplo del arte indigenista local es la obra del célebre escultor colombiano Rómulo Rozo, quien, luego de haber hecho estudios en Madrid, se mudó a París, donde ejerció su profesión de artista a partir de 1925. La obra de Rozo, valorada en Europa y luego exaltada por las élites intelectuales y políticas colombianas, marcó el comienzo de un movimiento intelectual, artístico y literario de

indigenistas llamado el “Movimiento Bachué”, que contribuyó por mucho tiempo al desarrollo de la antropología en Colombia (Perry, 2009, p.79).

Las ciencias sociales han desempeñado un papel importante en la definición de las políticas relacionadas con los indígenas. Sin embargo, los intelectuales indigenistas estaban divididos entre aquellos que se interesaban en encontrar los medios para una integración exitosa de los indígenas en la Nación, y los que no veían con buenos ojos esta integración, considerándola como una fuente de desgracia para ellos mismos. Estos dos enfoques recuerdan el debate de gran actualidad sobre el grado y la manera en que los indígenas deben integrarse a la modernidad. Aquí hay interrogantes sobre la educación que deben seguir, la presencia de los servicios de salud *al estilo occidental* en sus comunidades, los procesos de interculturalidad, etc. Estos debates suelen referirse, en el fondo e implícitamente, a nociones de pureza y autenticidad (Sarrazin, 2015a), ya que algunas personas asumen que la integración de los indígenas en la sociedad moderna puede “destruir” estas culturas.

Mientras que desde los años 1950 algunos intelectuales ya denunciaban los problemas que suponía la penetración de Occidente en las culturas indígenas, ciertas corrientes tendían a pensar que era necesario luchar para que los grupos indígenas obtuvieran los servicios de educación y de salud del Estado Moderno. Desde corrientes de izquierda, por ejemplo, se tendía a categorizar a los indios como campesinos o miembros del proletariado oprimidos por el sistema, razón

por la cual debían organizarse para rebelarse según modelos revolucionarios modernos (Wade, 2000). De hecho, Gros (2000, p.356) señala que los partidos políticos de izquierda participaban en el proyecto de “desindianizar” al nativo para integrarlo en la modernidad y hacerlo participar en el movimiento de emancipación social.

De manera muy dominante en aquella época, se creía que la modernización era el modelo ideal (o único) para construir una Nación próspera. Así mismo, pese al reconocimiento de una “raza mestiza”, el ideal (a menudo no admitido), era el “blanqueamiento” del país, y, aunque se idealizara un indio del pasado, las características culturales reales de los indígenas y los afrodescendientes eran consideradas como los “estigmas de inferioridad racial” (Pineda, 2002). En el mismo orden de ideas, el indígena era un ser “inferior” que debía ser asimilado en el sistema del Estado Moderno por medio del mestizaje biológico y cultural. Todavía en la década de los sesenta, el indígena que vivía en su comunidad con sus propias normas, su lengua, sus creencias, etc. (como se quiere actualmente), era percibido como incompatible con la construcción de una Nación (Gros, 2000). La asimilación del indio se debía realizar, ya no quizás por medio de la evangelización, sino principalmente por medio de su inserción en el sistema de educación generalizado.

Sin embargo, es también en la década de los sesenta que surge en Colombia una nueva política agraria y se comienzan a crear nuevos *resguardos* o a ampliar los ya existentes. Además, en 1967, Colombia se adhiere a la Convención

107 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) sobre los “derechos de las minorías tribales”, lo que proporciona un fundamento jurídico para la protección de algunos *resguardos* y para la defensa de un cierto grado de autonomía de los mismos (Pineda, 2002). Igualmente, en esta década, la identidad indígena comienza a ser revalorizada en los Estados Unidos de Norteamérica y el número de personas que se declaran “nativos” comienza a aumentar vertiginosamente (Castile, 1996). De modo similar, en Colombia y en otros países latinoamericanos, durante la década de los sesenta, pero sobre todo en la década de los setenta, surgen numerosos movimientos sociales contestatarios, algunos de los cuales reivindicaban la identidad indígena (Laurent, 2005; Pineda, 1997).

Por otro lado, influenciados por las tendencias de los intelectuales marxistas, algunos intelectuales militantes evocan las teorías de la dependencia económica y denuncian las relaciones comerciales desiguales entre América Latina y los países del Norte. Desde este marco teórico, el indígena era considerado como la parte más baja de la cadena de dependencia (Wade, 2000), y se le trataba más mediante la noción de clase, que mediante las nociones de raza o de etnicidad.

En Europa y en Norteamérica “la teoría de la dependencia atrajo a numerosos investigadores y estudiantes occidentales decepcionados por el aburguesamiento de su sociedad y que veían en el ‘Tercer Mundo’ la posibilidad de la llegada de un romanticismo revolucionario que anhelaban” (Deliège, 2008, p.427). Alrededor de los años

setenta, las élites intelectuales colombianas reanudaron estos discursos a su manera. El indio representaba uno de los bastiones de la cultura local y uno de los grupos sociales que había que proteger del imperialismo o del capitalismo.

En este punto no podemos dejar de mencionar la “teología de la liberación”, cuyos principales líderes eran (como su nombre lo indica) los “sacerdotes revolucionarios”⁸. En Colombia, por ejemplo, un líder importante que reivindica dicha autonomía es el sacerdote Camilo Torres, un profesor de sociología de la Universidad Nacional, conocido también como el “cura guerrillero”. Como muchos otros intelectuales actualmente, Escobar (2005) considera la “teología de la liberación” como una corriente de pensamiento importante para fundar la reivindicación de lo autóctono entre las décadas de los sesenta y los setenta.

Estas teorías se combinaron un poco más tarde con las del colonialismo y las del poscolonialismo. Así, los indígenas vienen a ser considerados como las víctimas más vulnerables de una forma de colonialismo en el interior del país, del cual los descendientes de los europeos y las élites del país también son responsables. Hacia finales de la década de los setenta se comenzaba igualmente a constatar que el proyecto de integración de los indígenas a la sociedad civil estaba lejos de llevarse a cabo, a pesar de más de cien años de esfuerzos en ese sentido.

8 Sería un error creer que esta “teología” fue promovida por la Iglesia como institución. De hecho, los “sacerdotes revolucionarios” eran sacerdotes disidentes y la Iglesia de la época se oponía a sus acciones.

Algunos comenzaron a poner en tela de juicio dicho proyecto.

Durante esta época, las políticas del Estado relacionadas con las comunidades indígenas cambiaron considerablemente. En 1978, el Estado prescribió la enseñanza bilingüe en estas comunidades de forma paralela a las políticas de restitución de tierras para las comunidades indígenas (Pineda, 1997, p.114). También es en esta época que el gobierno concibió la “etnoeducación” como política oficial en los territorios indígenas y creó un “Plan de Desarrollo indígena” o “etnodesarrollo”, el cual debía ser adaptado a las características culturales de estas comunidades. La etnoeducación consiste en un conjunto de programas especiales de educación primaria y secundaria en las comunidades indígenas, programas adaptados a sus tradiciones y a sus creencias. Desde entonces, en efecto, cada comunidad puede decidir el contenido de los cursos administrados a los niños en las escuelas, y la enseñanza se puede realizar en la lengua autóctona de los ancestros. Se anuncia igualmente el concepto de “interculturalidad” y de “intercambio de saberes”. En 1989, un funcionario afirmó que en el programa de etnoeducación se “fomenta el relativismo cultural [...] está basado en el principio de que ninguna cultura es superior a otra” (palabras citadas por Jackson, 1995, p.308).

La Crisis de un Modelo Socio-Político y el Lugar de lo Indígena

Como se pudo ver, para la década de 1970, las élites ya no estaban tan seguras de que la mo-

dernización fuera la única vía para el desarrollo social. Las críticas contra la cultura moderna y el proyecto civilizatorio colonial o postcolonial se dan a conocer desde las academias del Norte global (Amselle, 2008). Por demás, el racionalismo que caracteriza a la modernidad entra en un período de crisis en la década de los ochenta (Wade, 2000). Así, no es ya tan claro que la cultura moderna sea lo mejor que le pueda advenir a la humanidad. Cabe citar aquí una de las figuras fundamentales para ese tipo de críticas, Michel Foucault, quien hizo hincapié en el hecho de que los discursos construyen la realidad de la que hablan, y que las definiciones de lo que es bueno o verdadero son el resultado de las relaciones de poder en las sociedades que las producen (Foucault, 1969).

Paralelamente y desde el Norte global, se da cada vez más importancia al concepto de políticas de la identidad (Hall, 2003) y, sobre todo, a la idea de que el mundo está compuesto por una serie de culturas diferentes, cada una de las cuales tiene su valor y su derecho a existir (Amselle, 2001). Dentro de estas nuevas tendencias, se considera que los grupos sociales minoritarios pueden y deben intervenir para plantear sus propuestas culturales según sus tradiciones y su identidad.

A partir de la década de los ochenta, el proyecto de construcción de una Nación culturalmente homogénea, de casi 200 años, entra definitivamente en crisis. Los países latinoamericanos comienzan a reconocer su diversidad (Gros, 2000) y se multiplican los movimientos identitarios étnicos y los movimientos en torno

a temas como el género y la sexualidad (Wade, 2000). Las comunidades étnicas se hacen “visibles” y reclaman sus derechos, aunque lo hacen de la mano de intelectuales no indígenas formados en academias occidentales (Sarrazin, 2011).

Es entonces evidente que todo este proceso que se vive en Colombia en aquella época no es endógeno. En América Latina los movimientos indígenas se multiplican, guiados por las élites que les incitan a preservar o recuperar sus tradiciones. Los movimientos indigenistas vienen a ser asociados a una forma de resistencia contra una modernidad desprestigiada por intelectuales europeos (Amselle, 2013). Sin embargo, también hay que tener en cuenta que, como señala Gros (1997), para los grupos étnicos, recurrir a estas imágenes de la identidad india ha sido un medio para alcanzar objetivos políticos y económicos. En las décadas de los ochenta y noventa, los movimientos políticos (aunque no siempre se reconozcan como tales) fundados sobre las nociones como la “identidad” y la “cultura”, comienzan a reemplazar a las organizaciones políticas fundadas sobre la noción de “clase”, como los sindicatos de trabajadores (Wade, 2000). Esto es lo que Segato (2007) también llama la “etnización de la diferencia”, manifiesta en muchos países occidentales.

Estos movimientos identitarios se desarrollan paralelamente al neoliberalismo en la región y en el mundo. Las políticas de apertura de fronteras permiten el aumento de la llegada de objetos, personas y producciones culturales de lugares muy alejados y distintos y las sociedades se deben adaptar a ellos: se instauran las políti-

cas de tolerancia y apertura frente a la diversidad, las cuales son promovidas incluso desde la Organización de Naciones Unidas (ONU).

Con la mejora de las tecnologías de transporte y de las comunicaciones, los grupos locales son influenciados cada vez más por aquellas tendencias de protección de la diversidad cultural que plantea la ONU y los países del Norte. Además, las comunidades pueden, por su acceso a los medios de comunicación, dar a conocer su situación más allá de las fronteras nacionales. Por lo tanto, sus peticiones tienen más eco en medio de organizaciones internacionales, como aquellas que trabajan por los Derechos Humanos. El campo de batalla para la construcción identitaria es cada vez más globalizado, y pasa en buena parte a través de los medios de comunicación transnacionales (Sarrazin, 2015b). Estos factores permiten ejercer presión sobre el gobierno nacional, para promover las políticas a favor de estos grupos étnicos. Es también hacia principios de la década de los noventa que las élites indígenas comienzan a presentar sus comunidades frente a la sociedad nacional e internacional como culturas que preservan el medio ambiente y que pueden proponer modelos de desarrollo sostenible opuestos a los del capitalismo depredador (Ulloa, 2004).

De otra parte, se instauran políticas de descentralización, lo cual implica que el Estado concede más autonomía política a las comunidades locales o Entidades Territoriales, incluyendo a las comunidades indígenas. La democratización de las sociedades juega también un papel importante, especialmente con el paso de los ideales

de una democracia representativa a aquellos de una democracia participativa. En este modelo, incluso las minorías numéricas deberían tener una posibilidad de hacer oír su voz y participar en la toma de las decisiones que los afectan. Este sistema permite, de forma muy evidente, el aumento de poder de los movimientos políticos de las minorías. Los grupos étnicos son politizados y aprovechan las ventajas de estas tendencias (Sarrazin, 2008).

En este contexto cultural y político, surge una nueva Constitución Política en 1991, tras largos procesos de negociación entre los diferentes movimientos políticos e ideológicos, iniciados en la década de los ochenta. Se puede afirmar, con Pineda (1997), que el carácter multiculturalista de la Constitución de 1991 es el reflejo de los ideólogos presentes en las sesiones de la Asamblea Constituyente. Este autor señala que dicha Asamblea, a pesar de ser heterogénea y estar constituida en un marco democrático, estaba fuertemente influenciada por la ideología liberal a la cual hemos hecho referencia anteriormente.

Colombia se declara “pluriétnica y multicultural”, como se puede leer en la primera página de la Constitución actual. Esta nueva Carta afirma, de la misma manera, que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (Art. 7) y “El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas [las formas culturales] que conviven en el país” (Art. 70). Por tanto, una nueva identidad nacional se está construyendo: “La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad” (Art. 70). La participación de representantes

indígenas en la Asamblea Constituyente que reformó la Constitución en 1991 es el resultado de procesos que han sido respaldados por la representación positiva del indígena en los discursos del Estado y de la sociedad civil. Como lo señala Báez-Jorge (2001), quien habla de un proceso generalizado en varios países en América Latina, concebir las políticas *con* los indios, en lugar de políticas *para* los indios, es un cambio fundamental a nivel de la cultura política de las élites nacionales. Por tanto, no debemos imaginar que la estructura política del país cambió por una forma de “etnonacionalismo”, como sucedió en países como Bolivia, Perú o Ecuador. En Colombia, nunca ha sido cuestión de otorgar el poder a los indígenas, ni de imaginar que la política nacional dominante podría tomar una identidad indígena⁹. Si bien es cierto que la nueva norma quiere que los indígenas tengan un lugar en el sistema político, este lugar, como se sabe, es muy minoritario y marginal.

En la actualidad, la presencia de indígenas en el Congreso y en la Cámara de Representantes está asegurada. En un sistema de democracia representativa clásica, los indígenas tenían escasas posibilidades de ser elegidos en cargos políticos a nivel nacional, teniendo en cuenta su condición de minoría numérica. La Constitución Política de 1991, particularmente en el artículo 176, pone fin a esta situación. Además, la nueva legislación ahora concede cierta autonomía política a las comunidades indígenas en el interior

9 Recordemos que la población indígena en Colombia, al contrario de los países que se acaban de citar, es muy minoritaria.

de sus territorios para gestionar sus asuntos internos. De la misma forma, incluso si el castellano es la lengua oficial del país, las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son oficiales en sus propios territorios (Art. 10 de la Constitución).

Una de las ventajas fundamentales (y polémicas por el reto económico que representa) de declararse indígena, es el hecho de que los territorios son concedidos a las comunidades indígenas bajo la forma de propiedad colectiva. Aparte de las ventajas materiales evidentes que esto implica, existe la autonomía parcial de los líderes indígenas sobre estos territorios (como lo vimos en el caso de los *cabildos*). “La Constitución de 1991 ofrece a los pueblos indígenas la posibilidad de ejercer las funciones jurisdiccionales (facultad de administrar la justicia) en sus dominios territoriales, según sus propias normas y procesos, en la medida en que estos no vayan en contra de los principios constitucionales. Dichas funciones serán ejercidas por las autoridades locales o *cabildos*” (Sánchez *et al.*, 2000, p.373). Así, las comunidades pueden, por ejemplo, oponerse a la realización de proyectos económicos susceptibles a ir en contra de sus intereses o de “dañar su integridad cultural” (Sánchez *et al.*, 2000, pp.368-9).

Los indígenas se benefician de otros privilegios como la exoneración de algunos impuestos o de la obligación de prestar el servicio militar. Al mismo tiempo, tienen acceso gratuito (al menos en principio) a la educación hasta el bachillerato. Desde luego, la existencia de políticas a favor de las comunidades indígenas no es garantía de que estas políticas sean una realidad en la

práctica. Por tomar solo un caso, Jackson (1995) muestra precisamente las enormes dificultades que surgen cuando se quiere incorporar una forma de medicina indígena en un programa de salud público típicamente occidental. Asimismo, en lo que concierne a la etnoeducación, Jackson también señala que la cosmología y la historia indígenas no siempre pueden ser “enseñadas” en los formatos de educación que se aplican en las escuelas (que consisten, por ejemplo, en la transmisión de instrucciones por un profesor que habla a un grupo de estudiantes en un aula, etc.).

Además, como Sarrazin (2016) señala en su crítica al pluralismo contemporáneo, todavía existen interrogantes y problemas relacionados con temas como: a) la organización de los territorios indígenas, particularmente en las comunidades de la Amazonía, que no necesariamente están instaladas en un territorio predeterminado; b) la autonomía política, particularmente porque no todas las comunidades indígenas tienen formas de organización política comparables con las occidentales; c) los límites reales del pluralismo jurídico, ya que las normatividades de estos pueblos pueden contradecir las normas occidentales; d) las políticas multiculturalistas imaginan los grupos indígenas como entidades bien delimitadas, con fronteras culturales y sociales definidas, lo cual no es siempre el caso. Además, las comunidades continúan siendo expropiadas y agredidas físicamente por aquellos que pueden tener intereses económicos en sus territorios, tales como colonos, productores de drogas, mineros o grupos armados.

La diversidad cultural, al ser un concepto

generalmente valorizado, contribuye a la valorización de los grupos étnicos. Sin embargo, la diversidad es una categoría ambigua, polisémica, cuyos significados y usos dependen de la sociedad que los defina. Se elige de manera particular aquello que legítimamente constituye la diversidad. Al respecto, cabe notar que el reconocimiento de la diversidad valoriza algunas alteridades más que otras (Sarrazin, 2016). Por ejemplo, como lo señala Cunin (2000), si bien es cierto que el multiculturalismo está de moda, la alteridad cultural solía ser representada mediante el estereotipo de la cultura indígena tradicional. Por el contrario, los “afrodescendientes” son mucho menos “visibles” que las comunidades indígenas. Para Cunin (2000), el multiculturalismo se reduce finalmente al reconocimiento de la población más visible y la mejor organizada. Esto, sin embargo, no es del todo preciso y debe ser complementado: una de las razones que pueden explicar la mayor visibilidad de los indígenas en relación a las negritudes, es que los primeros corresponden mejor a una categoría “étnica” concebida por las élites intelectuales y políticas.

Conclusiones

En el pasado, los indígenas eran considerados como seres inferiores cuya cultura iba a desaparecer, mal que bien, a causa de la civilización moderna. Hoy en día, cada vez más, sectores crecientes de la población reivindican una identidad indígena, la cual es valorada por una cierta hegemonía cultural y ya no es considerada como una amenaza para la identidad nacional.

Sin embargo, hemos podido constatar que este indigenismo de parte de las élites intelectuales no es tan reciente como se suele pensar. De hecho, algunos intelectuales y artistas de vanguardia han manifestado su apreciación por los “indios” desde los albores de la República. Hasta la década de 1950, el común denominador de estos discursos fue la utilización de la categoría indígena para construir una identidad nacional propia, así como la denuncia de las injusticias cometidas por los colonizadores contra los aborígenes.

Si la postura contra la destrucción de las culturas indígenas y contra el etnocidio parece una verdad más o menos extendida y difícilmente cuestionable, los diferentes discursos *a favor* de los indígenas han tomado formas muy diversas y debatidas. La pregunta “¿qué hacer con los indígenas?” suscitó siempre fuertes controversias: se pasó de proponer la destrucción, la integración o la disolución de sus culturas, a promover su preservación y la promoción de sus identidades esencializadas.

La valorización actual de las culturas indígenas recuerda los discursos de los románticos del siglo XIX, en los cuales la categoría del indio era también valorizada, pero se trataba más bien de la valoración de un pasado mítico, mientras que el desprecio y la exclusión continuaban existiendo en las relaciones sociales con los indígenas reales. Es inevitable notar que ocurre algo similar en la actualidad, pero este tema va más allá de los límites de este artículo.

La visibilidad de los grupos indígenas se puede explicar por la acción de las organiza-

ciones indígenas que se han posicionado en la escena política y que han reclamado sus derechos frente a la sociedad nacional. Sin embargo, esta explicación corre el riesgo de ser demasiado simplista, ya que no considera que el aumento de poder de estas organizaciones surge en el marco de cambios en el pensamiento de las élites no indígenas, y no solo en Colombia, sino en muchos otros países de Occidente. Podemos hablar entonces de una hegemonía transnacional que ha propiciado la valoración de la categoría indígena y su inclusión en las políticas estatales.

Por otra parte, los cambios que tienen lugar en los años 1980 y 1990, momento en el cual el indigenismo se institucionaliza definitivamente bajo la forma de un multiculturalismo liberal, implican además el reconocimiento de la diversidad cultural y de las identidades locales en todo el mundo. Estos cambios están ligados a otras tendencias como las críticas de la cultura moderna y, por consiguiente, la valoración de la diferencia cultural. En consecuencia, también se difunden discursos en contra de la “modernización” de los indígenas y se valoran positivamente sus “culturas”, ahora vistas como riquezas y sabidurías que constituyen un patrimonio inmaterial invaluable. Todo ello contribuye a legitimar los programas institucionales en favor de la categoría indígena y se deslegitiman aquellas iniciativas pasadas que tenían como lema la homogenización de la cultura nacional.

Sin embargo, lo que no se suele tener en cuenta es que no necesariamente se valora y se respeta lo que los indígenas mismos piensan o practican, sino lo que se considera como “indí-

gena” desde las mismas élites del país. Esto es aún más paradójico si notamos que este régimen multicultural se instala precisamente en el contexto de expansión del neoliberalismo y de globalización, contexto en el cual se propende por la apertura de las fronteras, que hace cada vez más insostenible concebir la categoría indígena como una serie de culturas “arqueologizadas” y claramente separadas del sistema-mundo. Las élites que defienden el derrumbamiento de los muros y las fronteras, de manera que nada impida su movilidad y su libre acceso a cualquier espacio cultural, al mismo tiempo defienden lo indígena como una categoría cerrada. Esta es una muestra más de la imagen artificial y contradictoria sobre la cual se basan las políticas indigenistas.

Referencias

- Amselle, J.-L. (2001). *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Amselle, J.-L. (2008). *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock.
- Amselle, J.-L. (2013). En nombre de los pueblos: primitivismos y poscolonialismos. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(2), 207-221.
- Báez-Jorge, F. (2001). Antropología et Indigenismo en América Latina: Señales de Identidad. En M. León-Portilla (Ed.), *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la Diferencia* (pp. 424-444). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Castile, G. P. (1996). The Commodification of Indian Identity. *American Anthropologist*, 98(4), 743-749.
- Camilleri, C. (1999). Stratégies Identitaires: Les Voies de la Complexification. En M.-AHily & M.-L. Lefebvre (Eds.), *Identité Collective et Altérité* (pp. 199-241). Paris: L'Harmattan.
- Cunin, E. (2000). Relations interethniques et processus d'identification à Carthagène (Colombie). *Cahiers des Amériques Latines*, 33, 127-153.
- DANE. [Departamento Administrativo Nacional de Estadística] (2007). *Colombia: Una Nación Multicultural. Su Diversidad Étnica*. Bogotá: República de Colombia. Disponible en: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf [Recuperado el 4 de noviembre de 2008].
- DANE [Departamento Administrativo Nacional de Estadística] (2008). *Censo General 2005. Nivel Nacional*. Bogotá: República de Colombia. Disponible en: <http://www.dane.gov.co/censo/files/libroCenso2005nacional.pdf> [Recuperado el 4 de noviembre de 2008].
- Deliège, R. (2008). Des catégories coloniales à l'indigénisme. Heurs et malheurs d'un parcours ethnologique. *L'Homme*, 188, 423-432.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca.
- Findji, M. T. (1992). From resistance to social movement: the indigenous authorities movement in Colombia. En A. Escobar & S. Álvarez (Eds.), *The making of social movements in Latin America: identity, strategy, and democracy* (pp. 112-133). Boulder: Westview.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard.
- Gros, C. (1991). *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.
- Gros, C. (1997). Indigenismo y Etnicidad: El Desafío Neoliberal. En M. V. Uribe & E. Restrepo (Eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia* (pp. 15-59). Bogotá: ICANH.
- Gros, C. (2000). De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización. En G. Sánchez & M. E. Wills (Eds.), *Museo, Memoria y Nación* (pp. 351-363). Bogotá: Mincultura.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita la identidad? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hernández de Alba, G. (1944). Lo indígena como expresión americana. *América Indígena*, 4(3), 223-235.

- Hernández de Alba, G. (1947). *Aspectos de la cultura colombiana*.
- Jackson, J. (1995). Preserving Indian Culture. Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia. *Cultural Anthropology*, 10(3), 302-329.
- Langebaek, C. (2003). *Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH; IFÉA.
- Pineda, R. (1997). *La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. Alteridades*, 71(4), 107-129.
- Pineda, R. (2002). Estado y Pueblos Indígenas en el Siglo XX. La Política Indigenista entre 1886 y 1991. *Revista Credencial Historia*, 146 (En línea). Disponible en <http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm>. [Recuperado el 6 de septiembre de 2008].
- Perry, J. (2009). La exposición arqueológica y etnográfica de 1938 en Colombia: Un primer intercambio cultural. En C. H. Langebaek & C. I. Botero (Eds.), *Arqueología y Etnología en Colombia. La creación de una tradición científica* (pp.79-94). Bogotá: Centro de Estudios Socioculturales. Universidad de los Andes.
- Rueda, J. E. (2009). Juan Friede, el Desarrollo de la Antropología Histórica y el Indigenismo. En C. H. Langebaek & C. I. Botero (Eds.), *Arqueología y Etnología en Colombia. La creación de una tradición científica* (pp. 241-268). Bogotá: Centro de Estudios Socioculturales, Universidad de Los Andes.
- Sánchez, E., Pardo, M., Flórez, M. & Ferreira, P. (2000). *Protección del conocimiento tradicional, elementos conceptuales para una propuesta de reglamentación: el caso de Colombia*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt; Ministerio del Medio Ambiente.
- Sarrazin, J. P. (2008). La espiritualización de los discursos neindigenistas en Colombia. *Trace*, 54, 77-91.
- Sarrazin, J. P. (2011). *Du Marxisme au chamanisme. Naissance d'un indigénisme local à l'heure globale*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.
- Sarrazin, J. P. (2015a). The Protection of Cultural Diversity: Reflections on its Origins and Implications. *Revista Justicia*, 27, 99-117.
- Sarrazin, J. P. (2015b). Representaciones sobre lo Indígena y su Vínculo con Tendencias Culturales Globalizadas. *Revista Anagramas*, 14(27), 163-184.
- Sarrazin, J. P. (2016). Avatares del Pluralismo. Usos y Abusos del Concepto de Diversidad Cultural en Medios Institucionales. *Principia Iuris*, 13(26), 55-73.
- Segato, R. (2007). Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En R. Segato (Ed.),

- La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad* (pp.37-70). Buenos Aires: Prometeo.
- Smith, A. (2000). *The nation in history: historiographical debates about ethnicity and nationalism*. Hanover (NH): University Press of New England.
- Taylor, C. (1993). *Multiculturalismo y Política del Reconocimiento*. México D.C.: Fondo de Cultura Económica.
- Troyan, B. (2007). Gregorio Hernández de Alba (1904-1973): The Legitimization of Indigenous Ethnic Politics in Colombia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 82, 89-106.
- Turner, G. (2003). *British cultural studies. An introduction*. London: Routledge.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.