

SEGUNDA PARTE

**IDENTIDADES, ETNICIDADES
Y PRÁCTICAS**

Raza y clase: marcas identitarias desde la colonia hasta el colonialismo cultural actual

Clara Victoria Meza Maya¹

Este capítulo ofrece la reflexión realizada en la investigación “Estos chiitas: prácticas coloniales en la Chía contemporánea” (Meza Maya, 2011), que gira en torno a la pregunta: ¿cómo caracterizar la persistencia de prácticas sociales que invocan y rememoran aquellas que se instauraron en el territorio colombiano desde la Colonia? El tema y la pregunta se inscriben en una preocupación descolonizadora, para lo cual se examinan tres rutas que han hecho carrera en el ámbito académico y político en América Latina: el *multiculturalismo*, presente en las definiciones institucionales, que basa su propuesta en los preceptos de la tolerancia liberal; la *interculturalidad*, que busca la interacción de las culturas mediante un diálogo respetuoso y fecundo. Y, finalmente, por la propuesta por la que me incliné, el *diálogo ch’ixi* y su proyecto mestizo, con una apuesta y una postura política que opta por un lenguaje comprometido que suscita consecuencias en la práctica social².

La tarea emprendida en la investigación se emparenta con estudios etnográficos, con estudios de memoria cultural, con estudios de narrativas, y está centrada en la perspectiva del diálogo ch’ixi y el proyecto mestizo (Rivera Cusicanqui, 2010), se abre a las posibilidades de la memoria que se construye en este diálogo, con los

1 Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central y Especialista en Comunicación – Educación de la misma institución. Comunicadora Social – Periodista de la Universidad de la Sabana. Docente investigadora de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás.

2 En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui: “Lo ch’ixi es el mestizo liberado de su vergüenza, de la vergüenza que le da su lado indio, cuando reconoce que esa es su sintaxis, desde la cual puede mirar el todo, se puede volver libre” Orgullo de ser mestiza, por Verónica Gago. Entrevista a Silvia Rivera, (<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-08-03.html>).

recursos de los relatores, en el espacio donde viven y en el tiempo que pueden disponer para este diálogo. En la investigación, se hizo una recolección de información y una interpretación en un proceso colaborativo, más que participativo, según la propuesta del indígena Nasa Abelardo Ramos (Rappaport y Ramos, 2005).

El texto que se presenta a continuación quiere aportar al debate regional sobre el racismo y el colonialismo interno que siguen vigentes. Esta herencia histórica pesa sobre la cultura en relaciones económicas y políticas que dan lugar a un abismal desequilibrio, el cual se ha naturalizado del mismo modo en que se han satanizado los discursos y las prácticas emancipatorias.

A continuación, profundizaré en la experiencia colonial en las Indias Occidentales, donde se construyen sentidos de alteridad con base en los cuales se define al otro diferente y a sus territorialidades, lo que alcanza su cenit con la Conquista y la Colonización engendradas en 1492, con las gestas viajeras del navegante Cristóbal Colón. Desde entonces, se establece lo que Aníbal Quijano denomina la *colonialidad del poder* (2000a). Asimismo, nos aproximaremos a algunos discursos según los cuales estas experiencias coloniales han sido vistas, entendidas y discutidas desde múltiples perspectivas intelectuales (tal es el caso de las teorías anticoloniales caribeñas, los estudios subalternos y las teorías poscoloniales, entre otras). Finalmente, abordaré el modelo colonial que se prolonga hasta hoy, a partir del cual se reproducen modos de relación sujetos a patrones preestablecidos del poder y de la jerarquización, y se instituye una matriz colonial. En el desarrollo de estos conceptos tomo en consideración la mirada del giro decolonial, aunque adopto la propuesta de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, con quien mantengo afinidades conceptuales.

División racial del trabajo

Immanuel Wallerstein (2004) y luego Quijano (2000b) dan una pista para caracterizar la continuidad de la colonia hasta la actualidad, en la medida en que amplían la tesis marxista de la división social del trabajo. Plantean que la jerarquía racial entre europeos y no europeos es constitutiva de lo que denominan la división *racial* del trabajo. Desde su perspectiva, los sistemas económicos de los países periféricos en el sistema capitalista fueron constituidos por su posición subordinada en una división internacional en este frente. Tal división es evidente en la figura económica de la Colonia, conocida como mita (tratada en la investigación). Esa forma de servidumbre guarda semejanza en sus formas de mita doméstica y de mita industrial u obraje. Veamos.

Culminada la primera década del siglo XXI, siguen siendo las mujeres locales, de marcada ascendencia indígena, de procedencia rural, quienes cubren los

servicios domésticos en el municipio de Chía. Recordaba ya a la mujer madura, bogotana, de estrato socioeconómico elevado y alto nivel educativo, que, durante entrevista sostenida para acopiar testimonios e informaciones para la construcción de esta investigación, resaltaba con orgullo sus muy buenas relaciones con las personas oriundas del municipio en el que vive. Tan buenas que son ellas quienes le han prestado servicios como empleadas domésticas, así como a algunas familiares como sus hermanas y su madre.

La mita industrial, con su división racial del trabajo se expresa hoy en una empresa que es una de las más importantes fuentes de trabajo no calificado en el sector, especialmente para las mujeres: la floricultura. Y, a semejanza de lo ocurrido durante la Colonia, sigue siendo una de las más duras de sobrellevar³. Han sido reiteradas las denuncias de varias organizaciones no gubernamentales sobre la precariedad de los sueldos, la falta de continuidad en la vinculación laboral, los bajos niveles de salud y seguridad, así como las enfermedades adquiridas por el uso de agroquímicos.

El origen: el racismo antecede a la Colonia

Aníbal Quijano introduce la colonialidad como uno de los elementos centrales de la constitución del patrón mundial del poder capitalista, fundado en la imposición de una clasificación racial/étnica imperial. De este modo, ofrece una panorámica de un mundo instituido desde un centro (Europa) y una periferia (no-Europa), y la creencia en la primacía de unos sobre otros. Este es un mundo marcado por las diferencias legitimadas por las prácticas de poder. Con su concepto de colonialidad del poder, propone que el colonialismo es la condición de posibilidad de todos los racismos. Este concepto define un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista, originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI⁴:

3 Importantes investigaciones y denuncias se han realizado sobre este tema. Puede consultarse la información de la Corporación Cactus (<http://www.cactus.org.co>). Se registra la dureza de este trabajo en el documental cinematográfico *Amor, mujeres y flores* (1989), dirigido por Martha Rodríguez y Jorge Silva.

4 En palabras de Quijano: “La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder” (2007, pp. 93-94).

Según Quijano, con la colonización de las Américas se genera una “racialización” del poder, lo cual significa que emergen una serie de identidades raciales (blancos, negros, mestizos, mulatos, etc.) sobre las que se estructurarán las relaciones coloniales de dominación hasta el día de hoy. Es a este fenómeno al que Quijano se refiere con la categoría “colonialidad del poder” (Castro-Gómez, Michael Foucault: Colonialismo y geopolítica, 2010, p. 276). (Castro-Gómez, 2010, p. 276)

A diferencia de Quijano, yo entiendo que la racialización e incluso el racismo no nacen con la Colonia hispanolusitana de las Américas, y que estos están presentes desde mucho antes, si bien es en esa época cuando alcanzan su más elevado grado de desarrollo. Sigo aquí también a Castro-Gómez, para quien los orígenes del discurso de la pureza de sangre guardan una estrecha relación con la de un mundo entendido como una gran isla dividida en tres grandes regiones: Europa, Asia y África:

La división territorial del mundo se convirtió en una división poblacional de índole jerárquica y cualitativa. En esa jerarquía, Europa ocupó el lugar más eminente, ya que sus habitantes eran considerados más civilizados y cultos (2005, p. 52).

Voy a permitirme acudir a un recuerdo de infancia. Siendo niños, mis hermanos y yo pasamos gran parte del tiempo con nuestros abuelos maternos. En aquellos momentos, mi abuela (de arraigada descendencia paisa) nos narraba cuentos que ella había recibido por transmisión oral de sus propios padres y abuelos. Uno de estos era el de Hortelanito, un joven príncipe castellano que cayó en desgracia ante su padre, a causa de un “cambiazó”. La historia cuenta cómo, después de muchas peripecias, Hortelanito liberó del encantamiento a una hermosa princesa, al cumplir con la única condición de tener previstos para ella “agua y peine”. Para presentarla con honores ante su padre, el rey Hortelanito la instaló en la copa de un árbol que bordeaba un riachuelo de aguas cristalinas, mientras iba por carruajes y cortejos. En su ausencia, llegó hasta la ribera con su cántaro de agua una joven mora⁵, que al asomarse en el río vislumbró la imagen de la encantadora princesa y la confundió con la suya propia. “¡Yo tan hermosa, acarreado agua...!”, exclamó la mora, al tiempo que rompía sus cántaros.

Al darse cuenta de su error, la mora sacó a relucir su natural habilidad para el encantamiento y hechizó a la princesa convirtiéndola en paloma. En el resto de la historia, se cuenta de la suplantación del personaje; del regreso de Hortelanito y de su desconcierto por las transformaciones sufridas por su prometida; de las excusas suministradas por aquella transformación física: “Mi piel es oscura porque me has dejado mucho tiempo bajo el sol; mi pelo está enmarañado por el viento que he recibido mientras te esperó”; de la ira del padre, que no perdona a su hijo, quien le había prometido que se casaría con una hermosa doncella... Por

5 Se conocen como “moros” a los musulmanes que, por ocupación, habitaron en España desde el siglo VIII hasta el siglo XV.

supuesto, el relato concluye con la liberación del hechizo de la princesa, la evidencia de las malas acciones cometidas por la mora, el ejemplar castigo que recibe (es metida en un barril con clavos que echan a rodar por las calles del reino hasta que muere), el perdón del padre y, por fin, la realización del tan esperado enlace.

Versiones de este relato aparecen a lo largo de toda la América hispana, con las modificaciones propias de los relatos de tradición oral. Se conservan, sin embargo, los caracteres predominantes: el príncipe, la blanca, la mora (en algunos relatos, la negra), la suplantación, el desencantamiento y el castigo. Con él, aunque anecdótico, creo que puede observarse cómo en la apreciación española prehispánica emergía la concepción racial basada en un componente estético y otro que manifiesta, desde entonces, algunos criterios que orientan la manera como tiene lugar la distribución del trabajo: es cuando la mora se descubre “blanca y bella” cuando se subleva en contra de una labor que hasta entonces ejercía con naturalidad, a saber, la recolección de agua en su cántaro. La mora, como es apenas “natural”, de acuerdo con los rasgos propios de su estirpe árabe, es envidiosa; es perezosa; domina las prácticas de la hechicería; es mentirosa y embaucadora... Esto es así, por supuesto, según quienes narran la historia (que originalmente no son otros que los españoles), que son también los censores y castigadores de quien se arriesga a trastocar los órdenes sociales imperantes, en su intento de “blanquearse”.

Encontramos en este relato una ilustración de cómo el racismo ha sido anterior a la Conquista, solo que en esta experiencia colonial tomó formas que aún están vigentes. En ese sentido, sigo la lectura foucaultiana que Castro-Gómez (2010) hace del racismo, según la cual éste no sigue una única lógica (nacida en la Colonia, como dice Quijano), sino que adquiere diversas formas según los contextos y las relaciones de poder locales.

Años después, como resultado de una recuperación de cuentos y leyendas de la tradición oral colombiana, publiqué un libro de cuentos en el que no pude contenerme de añadir la historia de Hortelanito, como un homenaje a mi abuela. En ese momento, me resultó altamente conflictiva la narración de ese asunto de la “mora”, puesto que me agredía su determinada marca de exclusión racial. Sin poder deshacerme de la historia, la resolví cambiando la figura de la mora por “una joven muy andrajosa, de apariencia sucia y despeinada”. Recientemente, recordando este suceso en la construcción del presente texto, mi entonces tutora de tesis de grado de maestría me hizo el comentario: “Entonces, cambiaste el asunto de la raza por un asunto de clase”. Es difícil percatarnos y sacudirnos de nuestras propias exclusiones.

Sin supremacía ontológica: clase, raza y otras categorías identitarias

Está ampliamente identificado y teorizado que el racismo actual no se establece exclusivamente bajo los argumentos de orden genotípico y de rasgos fenotípicos,

sino que subyace en diferenciaciones apoyadas en rasgos de clase y raza y también de otro tipo. Al interiorizarse dichas razones en dominadores y en dominados, esas “verdades diferenciales” que se sustentan en la inmanencia de los rasgos de origen natural (que pasan por la constitución física y por las características intelectuales y morales propias de cada raza), se hace un pronto tránsito el establecimiento aceptado y, además, institucionalizado de unas “verdades diferenciales” soportadas por la clase y la raza, y también por diferencias de sexo/género, de religión o del lugar de procedencia, entre otras.

La tesis de la división racial del trabajo encuentra que el capital no es el principio estructurante de toda la vida social. A diferencia de esta perspectiva, los feminismos de frontera (Anzaldúa, Braidotti y Haraway, entre otras) y los estudios culturales (Hall) reconocen la necesidad de renunciar a la idea de una fuente identitaria única que sobredetermina las demás, postulado al cual suscribo. Cabe mencionar que esta posición tiene su origen en la sobredeterminación de Althusser que, como señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987), es un concepto tomado del psicoanálisis, con el cual el autor quiso nutrir en los años sesenta las discusiones internas del marxismo, en el intento de argumentar que no hay una instancia última (la clase) que determine al agente social. Esta posición fue adoptada por el feminismo negro en los años setenta, que considera que los factores de la opresión son múltiples y simultáneos. En efecto, entre 1974 y 1980, surge en Boston el Combahee River Collective, conformado por feministas negras, con participación de intelectuales como Barbara Smith, Duches Harris y Demita Frazier, que construyeron el concepto de opresiones entrelazadas que puede sintetizarse en la frase: “la síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas” Eisenstein, 1978, párr. 1). Estas condiciones se refieren al racismo, al clasismo y al sexismo.

En esta forma, acepto la comprensión de la naturaleza heterogénea de las personas y los grupos. En el encuentro intercultural que se produce en Chía (y como en este, en otros tantos territorios de similar historia de colonización) se ponen en evidencian mecanismos de poder y saberes que reconfiguran unos modos de vida y definen violencias epistémicas –en el sentido de la filósofa india Gayatri Spivak (2010)–, exclusiones e invisibilizaciones de raza, de etnia, de clase social y de procedencia, y por eso no puedo privilegiar unos sobre otros.

En la Chía de hoy, pueden observarse discriminaciones que se superponen con base en distintas categorías identitarias, lo que también es una realidad. Bien se puede observar esta superposición de discriminaciones en prácticas lingüísticas que revelan estereotipos: “el chiita es...” o “Es típico de los chiitas” o “es que son chiitas”. Estas prácticas indican una objetivación del otro que, como lo señala Franz Fanon, se hacen evidentes cuando en “frases tales como “yo los conozco”, “ellos son así”, [se] traduce[(la) objetivación máxima alcanzada. Así también conozco los gestos, los pensamientos que definen a sus hombres” (1965, p. 42). Hay

una variedad ante la adjetivación “chiita” que es la de “indio”, una y otra siempre empleadas de manera peyorativa, en las que se hacen patentes razones que sustentan las de clase y raza y también en las “incorrectas” maneras de saber, de ser, de hacer y de entender. La manifestación verbal de esta última forma adjetiva se evidencia en la expresión “Este es mucho indio”, de donde emerge la concepción de un carácter “inequívocamente indio”.

En todo caso, en la primera de estas formas (el chiita...) se soslaya el color de la piel y se da valor a las personas con el criterio nada desconocido del origen territorial. Pero en ambas (chiita – indio) se hace una lectura esencialista de una población enmarcada en criterios de carácter racial, de clase y de otras marcas identitarias.

El hecho de que no haya una supremacía ontológica de la clase y la raza en las dinámicas de discriminación queda reforzado con la explicación de Beatriz González-Stephan (1996) sobre los tres dispositivos disciplinarios de instalación de la modernidad en América Latina que contribuyeron a forjar los ciudadanos del siglo XIX: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua.

En Chía, el remedo burlesco y peyorativo que se escucha sobre palabras y estructuras lingüísticas “incorrectas”, “pueblerinas” o “chiitas” es una constante sobre el uso del lenguaje local; se trata de un control gramatical que discrimina excediendo las categorías de raza y clase. Como dice Castro-Gómez, “desde la normatividad de la letra, las gramáticas buscan generar una cultura del ‘buen decir’ con el fin de evitar ‘las prácticas viciosas del hablar popular’ y los barbarismos groseros de la plebe” (2000, p. 50).

Pero éstas no solo son manifestaciones verbales o usos gramaticales. El dispositivo de los manuales de urbanidad que propone González-Stephan (1996) hace alusión a la discriminación basada en múltiples categorías identitarias en diversas prácticas cotidianas.

A modo de ilustración, puede observarse en la censura (más o menos velada o abiertamente manifiesta) que se da frente a las prácticas de la construcción de vivienda (modos de construcción, estéticas, distribuciones del espacio). Ser indio no solo es ser pobre sino “ordinario”. Ser indio es tener una estética ordinaria.

Esta discriminación de múltiples dimensiones también se aprecia en prácticas cotidianas relativas a los oficios que representan importantes ingresos económicos pero no “buena educación” (fácilmente aplicable a los dueños y conductores de busetas y a los maestros de obra). Ser indio, entonces, no solo es ser pobre, sino además ignorante e inculto.

Esta discriminación de múltiples dimensiones también se aprecia en prácticas cotidianas relativas al tránsito en la tenencia de la tierra, en el casco urbano y en las inmediaciones del sector rural, que poco a poco ha pasado de las familias tradicionales de la localidad a personas provenientes de otros lugares, especialmente

de Bogotá, muchas veces con la intermediación de importantes empresas urbanizadoras (se asocia fácilmente la idea de que “estos chiitas” han horadado su propio patrimonio al vender sus terrenos y gastar los recursos económicos obtenidos). *Ser indio no solo es ser pobre, sino también ser despilfarrador.*

Según Castro-Gómez (2000), en la Chía de finales del siglo XX y principios del XXI, siguen siendo, como lo fueran en el siglo XIX, la urbanidad y la educación cívica, las “taxonomías pedagógicas que separaban el frac de la ruana, la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia, la civilización de la barbarie” (p. 251).

Se pasa de unas prácticas explícitas, limitadas y censuradas en las legislaciones (las formas evidentes de racismo), a otras que igualmente legitiman el privilegio de unos sobre otros, a partir de fundamentos que institucionalizan la desigualdad según criterios de clase, de raza, de ignorancia, de incapacidad y de incompetencia. Estos son criterios estereotipados que superponen una raza, una clase y una cultura unificadas por una supuesta esencia común –lo indio–, que las sitúa en una escala jerárquica inferior.

Por supuesto, del otro lado, están quienes prolongan esa pretendida superioridad de raza/clase, que mantiene vigente la justificación de una detección del poder en distintos estratos. Fácilmente podría caerse en la ligereza de llamarlos “blancos”. Pero, de nuevo, los patrones que rigen el carácter de superioridad estriban en unas “más elevadas” y, por tanto, mejores formas culturales (o, por qué no decirlo, *civilizadas*), propias de las clases más privilegiadas. Sorprendentemente, las personas que conforman estas clases suelen corresponder a otros atributos fenotípicos. De todos modos, es pertinente recordar aquí esos imaginarios de blanquitud de la sociedad colonial cuando, como dice Castro-Gómez (2005):

Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el color de la piel como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y (esto es muy importante) formas de producir y transmitir conocimientos (2005, p. 60).

Se trata de un racismo que toma forma y fundamento en diferentes argumentaciones que exceden la clase, pero que sigue justificando relaciones de dominación de carácter colonial.

De nuevo, acudo a la remembranza de vivencias de mi niñez. Por azares familiares, inicié mi educación escolar primaria en la ciudad de Barranquilla (Atlántico). En el segundo grado, comenzó mi formación formal en urbanidad, esa que separa la civilización de la barbarie. El texto, nada menos que la *Cartilla moderna de urbanidad para niñas* (Pons, 1929), documento que resultaba ya antiguo para mi época de primeriza estudiante. De esta cartilla (en la que el sexo es el primer criterio de diferenciación), el recuerdo que quedó marcado por siempre en mí fue el de las características con que se presentaban a las niñas: aunque

elementales en su elaboración, en los dibujos con los que se ilustraban las conductas correctas y las inapropiadas resaltaban algunos rasgos físicos característicos que las diferenciaban. Y tal vez por ser yo en ese momento la única niña rubia en el aula me sentía fuertemente interpelada sobre cuáles debían ser mis modos y mi comportamiento, para guardar relación con lo que suponía que de mí se esperaba en la mencionada cartilla.

Ilustro con algunas imágenes extraídas de este materia, posible hoy gracias al maravilloso mundo de Internet.

La niña bien educada y la niña mal educada



ES servicial siempre que puede y que lo permite el reglamento del colegio.++++



DA muestras de instintos perversos destrozando y manchando de tinta las mesas.



EN los juegos de prendas es discreta, para no molestar ni darse por ofendida.++++



EMPLA a veces la fuerza de la sinrazón chillando, pegando y escandalizando.++

Fuente: Pons (1929).

Es preciso hacer énfasis en que esta invaluable herramienta formativa se utilizaba en un colegio de Barranquilla, en la costa atlántica colombiana, donde la mayoría de la población no se caracteriza, precisamente, por sus rasgos fenotípicos marcadamente blancos.

Finalmente, si se toma el dispositivo de las constituciones que según González-Stephan (1996) instauran la ciudadanía en América Latina, a manera de ilustración, ofrezco aquí la recomendación perversa de manifiesto carácter colonial que se hace sobre las poblaciones rurales y pueblerinas del altiplano de marcada ascendencia indígena, vista por mí, hace algunos años, en algún paraje rural a modo de graffiti: “No mate un cundiboyacence; báñelo y edúquelo”. Nuevamente, la discriminación no se funda exclusivamente en la exclusión de clase y de raza.

Como dice el científico social y fundador del Grupo de Estudios Subalternos de India, Partha Chatterjee:

uno puede pensar que los habitantes de las zonas rurales también tienen una naturaleza para poder ser considerados ciudadanos de segunda clase al no ser percibidos como ciudadanos decentes. Esto ocurre no porque hayan violado la ley, sino porque no siguen los procedimientos o las prácticas que los ciudadanos decentes hacen (2008, p. 38).

Resulta pertinente resaltar que que aun en acuerdo con lo planteado en párrafos anteriores acerca de la división racial del trabajo, no se opta aquí por esta noción como superlativa para dar cuenta de la continuidad de las prácticas coloniales.

La experiencia colonial

El colonialismo se asocia con una estructura de dominación y de explotación en la cual la autoridad es ejercida por una población minoritaria sobre otra de diferente identidad, cuyas redes centrales de dominación están en otra jurisdicción territorial. Históricamente, como sistema de explotación, los pueblos colonizados han sido sometidos a un constante y creciente retraso económico.

Este colonialismo responde a imperativos expansionistas territoriales y de control del comercio, lo que se ha dado desde la antigüedad. Pero es a partir de 1492, con la Conquista y la Colonización españolas en las “Indias Occidentales” o “Nuevo Mundo”, cuando éste alcanza una dimensión nunca antes sospechada.

A partir de entonces, se establece lo que Quijano denomina la colonialidad del poder; un concepto con el que radicaliza la idea de la división racial del trabajo al plantear que se trata de un patrón de poder que fundamenta la clasificación social de la población universal en torno a la idea de la raza:

De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores “europeos el atributo de “raza blanca” y a todos los dominados/inferiores “no-europeos,” el atributo de “razas de color.” La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel, fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social “racial” (Quijano, 2000c, p. 374).

Entre los textos que narran el Nuevo Mundo, se encuentra la *Historia natural y moral de las Indias*, de 1589. En ella se observa –desde esos prolegómenos de nuestra historia y nuestra constitución que prefiguraron las maneras de ser entendidos y juzgados– cómo se concibe el origen de los seres encontrados:

nos hallamos forzados a decir que los hombres de las Indias fueron de Europa o de Asia es, por no contradecir a la sagrada Escritura, que claramente enseña, que todos los hombres descienden de Adán, y así no podemos dar otro origen a los hombres de Indias (De Acosta, 1589-2012, p. 56).

Así, se establece la producción del otro, distante, lejano, diferente, subalterno, que permite el reconocimiento del Yo supremo. El Otro es necesario, puesto que permite “la fundación negativa de la identidad europea y de la propia soberanía moderna como tal” (Hardt y Negri, 2002, p. 102). El Otro –tal como lo corroboraron, exploraron y explotaron los europeos durante cientos de años, sustentados en la figura de la Colonia– resulta de invaluable utilidad y conveniencia para el cimiento, el crecimiento y la productividad de su sistema económico, en la base de la economía capitalista y en el facilitador del orden global.

La propagación y el establecimiento de las colonias en las Indias Occidentales empezó con el hallazgo de lo impensable: seres de dudosa constitución, de origen incierto, de impensable parentesco con los recién llegados españoles. Seres a los que poco a poco, con reserva, se les reconoce la condición humana. Una condición humana disminuida, puesto que se desconocen los principios inmutables que constituyen la verdadera forma de *ser* humano.

Así, el reconocimiento del Otro diferente, imperfecto, absoluto salvaje, sin correspondencia con el mundo civilizado, de repugnantes hábitos y costumbres, y de monstruosas supersticiones, ofrece los insumos esenciales para la construcción de esos otros, portadores de saberes, gestores de conocimientos, difusores de la verdad, parametrizadores de todos los órdenes del universo: “El sujeto colonizado es construido en el imaginario metropolitano como otro, y así, en la mayor medida posible, el colonizado es arrojado fuera de las bases definidoras de los valores europeos civilizados” (Hardt y Negri, 2002, p. 110).

Bajo estos parámetros se produce un sentido de alteridad; se crea y se define al otro diferente y a sus territorialidades: Oriente y los orientales, las Indias Occidentales y su población. Paralelamente, y en el uso pleno de facultades inherentes, Occidente: Europa. La existencia de los Otros justifica la expansión

europea, su dominación, la instauración entre salvajes y protohombres de los valores y las culturas que los encaucen hacia el desarrollo y la civilidad.

Por hacer solo una mención, cercana como historia y como territorio, se destacan los aspectos esenciales en el discurso libertario de Fray Bartolomé de las Casas, quien así hablaba de los indígenas americanos frente al regente español:

...Son esso mesmo de limpios e desocupados e bivios entendimientos: muy capaces e dóciles para toda buena doctrina: aptissimos para recibir nuestra sancta fee católica, e ser dotados de virtuosas costumbres: e las que menos impedimentos tienen para esto que dios crio en el mundo. [...] estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios (De las Casas, 1989, p 34).

De las Casas defiende así la humanidad de los habitantes de América, en contraste con la postura de Juan Ginés de Sepúlveda, que consideraba que los indios americanos no tenían alma humana. De las Casas hablaba de “un señor muy principal”, para referirse a un jefe indígena, mientras los encomenderos y el propio Ginés de Sepúlveda se referían a los indígenas como “bestias” (Lasségue, 1974).

Con posterioridad, en el esplendor de la Colonia, se creará el concepto de criollo: el blanco, descendiente puro y directo de españoles, nacido en América, para quien se verán reducidas sus posibilidades frente a los altos cargos de la administración colonial, como resultado de estar “manchado por la tierra”.

Colonialismo y colonialidad

La experiencia colonial ha sido vista, estudiada, promulgada y discutida por múltiples propuestas intelectuales. En primer lugar, pueden mencionarse las teorías anticoloniales caribeñas (Fanon, 1965; Césaire, 2006) para las cuales la colonización no solo tiene efectos en los colonizados sino que transforma, en su detrimento, al propio colonizador y orienta las luchas a una sublevación independentista y, en especial, a la reconfiguración de las subjetividades gestadas y reproducidas en las colonias. En segundo lugar, están los estudios subalternos, para los cuales son vitales los trabajos de Ranajit Guha (1983), Gayatri Spivak (2010), Partha Chatterjee (2008) y Dipesh Chakrabarty (2008). En la India o en África procuran exaltar las formas de acción política de las clases subalternas y populares, trascendiendo las perspectivas de carácter económico y estructural, hasta entonces predominantes en los discursos de las ciencias sociales. En tercer lugar, se encuentran las teorías poscoloniales, con la crítica al orientalismo y la creación de Oriente desde las prácticas discursivas de Occidente y su misión civilizadora, elaborada por Edward Said (2004); así como la concepción de que la asimilación cultural promueve hibridaciones que conducen al amansamiento y la disolución de los colonizados, como señala Homi Bhaba (2002).

En la variedad de la literatura que aborda los procesos poscoloniales (entendido acá este poscolonialismo como posterior históricamente a las *independencias*) se han planteado teorías y abordajes en los que, de manera genérica, se observa que ese horizonte colonial se ha prolongado aun cuando los colonizadores se han retirado de los territorios colonizados. Desde estas perspectivas, se ha argumentado que no se debe hablar de la experiencia colonial sino de las experiencias coloniales, en plural, pues ha habido tantas experiencias coloniales como procesos de colonización.

En América Latina, han tomado fuerza los postulados que surgen del Grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad⁶. Para este grupo, el colonialismo, originado históricamente y vivido hace ya más de 500 años, crea la colonialidad, una noción que habla de relaciones de poder a partir del criterio de raza. Como señala Aníbal Quijano, históricamente, el colonialismo es más antiguo, la colonialidad, más profunda y duradera (2000a).

Esta colonialidad ha sido expuesta por Walter D. Mignolo como la cara oculta de la modernidad, en su tesis básica: “la ‘modernidad’ es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (2001, p. 21). Su origen está en la Conquista y la posterior colonización española de América, cuando estas relaciones de poder implicaron, sustancialmente, relaciones racistas de poder.

Una idea central del citado grupo es la diferencia que establecen entre las nociones de colonialidad y colonialismo:

Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a, Colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/exploatación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en cuanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de este y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado (Quijano, 2000a, p. 381).

En esta misma línea diferencial entre ambos conceptos, para el teólogo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres:

6 Grupo de intelectuales y académicos latinoamericanos. En una presentación, establecen que “es necesario decir que el grupo modernidad/colonialidad no se especializa solo en publicar libros dirigidos a expertos, sino que participa también en varios proyectos académico-políticos” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 12).

Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto a esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en cuantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado, 2007, p. 131).

Aunque es valiosa esta diferencia conceptual, me inclino por la interpretación de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, cuya urgencia es el abordaje al colonialismo contemporáneo no solo desde una perspectiva intelectual sino con un compromiso vital. Un colonialismo que, como lo enfatiza la boliviana, en países como el nuestro está normalizado y se invisibiliza: no se siente, no se ve, ni se expresa. Un colonialismo que tiene como su rasgo más característico la adopción de formas verbales que recogen agendas plurinacionales, pero solo de palabra: “El colonialismo tiene a las palabras como papel encubridor; vivimos un colonialismo republicano” (Fuentes, 2010a, párrafo 6). El suyo es un compromiso vital e intelectual que la conduce a la denuncia y al reclamo continuo ante las maneras de presión que no se limitan meramente a lo racial y, como se expresa en sus permanentes cuestionamientos y reflexiones, a otras formas de exclusión que se entrecruzan con el colonialismo, como es la situación de la mujer, de valor disminuido en los modelos indígenas.

Asimismo, me resultan interesantes las observaciones y las críticas de Rivera Cusicanqui sobre las fusiones, que recaen en culturas híbridas que asocia con estériles; su vocación por la yuxtaposición más que por la fusión; su mirada sobre lo que declara como paranoia mestiza, resultante de la falta de identidad del mestizo que no acepta su ancestro indio, y que lo validaría como interlocutor aun en sus contradicciones; el reconocimiento de que es en el mundo de contrarios donde se halla mayor riqueza, el mundo donde los contrarios coexisten sin fundirse: “esta yuxtaposición de contrarios crea una vibración estética muy particular del arte en países como los nuestros. No es incómoda esa contradicción. No nos ha matado, sino que nos ha dado mucha riqueza” (citada en Fuentes, 2010a, p. 8); igualmente, su ratificación de la necesidad de reconocer elementos de la cultura occidental, como las nociones de persona, de igualdad y de libertad.

Sobre el uso del lenguaje y sus implicaciones en el colonialismo –en este caso, el lenguaje de las élites académicas e intelectuales– Rivera Cusicanqui cuenta la siguiente anécdota:

Escribí hace un tiempo la crítica política de la izquierda boliviana para un seminario que organizó una fundación académica en México. El artículo, titulado “Acerca de los problemas de las llamadas izquierdas” intentaba criticar el modo en que las élites de la izquierda marxista en Bolivia, por su visión ilustrada y positivista, habían obviado la arena de la identidad india y los problemas de la descolonización, aplicando un análisis reduccionista y formulístico que le permitía reproducir, cómodamente la dominación cultural que ejercían por su origen de clase y por su dominio en la lengua legítima el pensamiento occidental. Era obvio que, para hacerlo, usaban discursos encubridores, y se autoproclamaban voceros e intérpretes de las demandas de los pueblos indígenas. Mi artículo usaba profusamente la noción de “colonialismo interno” para analizar este complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas y todas las derivaciones políticas de este hecho. Lo cierto es que los editores de la revista en inglés me sugirieron que corrigiera mis fuentes. Señalaron que debía citar la idea de la “colonialidad del saber” de Aníbal Quijano, para hacer publicable mi texto ante una audiencia que desconocía por completo los aportes de Gonzales Casanovas y del Taller de Historia Oral Andina. Les respondí que yo no tenía la culpa si en 1983 Quijano no nos había leído –nosotros lo leímos a él– y que mis ideas sobre colonialismo interno en el plano del conocimiento-poder habían surgido de una trayectoria enteramente propia, iluminada por otras lecturas. (citada en Fuentes, 2010a, p. 9).

Este relato es un ejemplo de una discusión que ha conducido a disertaciones de carácter epistémico, semántico y, aun –siguiendo a la misma Silvia Rivera Cusicanqui– de carácter colonial.

Reflexiones finales

Las disertaciones y reflexiones hasta acá presentadas me han aportado claves para abordar la manera en que, ya avanzada la segunda década del siglo XXI, nuestros territorios todavía se configuran y se perpetúan dentro de una matriz colonial. Esta matriz que Rivera Cusicanqui (1993) expone como la supervivencia de modelos heredados desde la Colonia: las marcas aún vigentes de un pasado colonial a través de las cuales se dinamizan desplazamientos y marginalidades, que derivan en la reproducción de modos de relación bajo patrones establecidos de poder y de jerarquización, y que se establecen como un horizonte colonial de larga duración, caracterizado por fenómenos estructurales muy profundos y ubicuos, que

van desde los comportamientos cotidianos y esferas de micropoder, hasta la organización del poder estatal y político de la sociedad global.

Entendemos, entonces, que en esta matriz se gestan los esquemas de dominación que durante siglos han continuado perpetuándose en prácticas ocultas, enmarcadas en las lógicas y los discursos del poder hegemónico. Prácticas que, soterrada o manifiestamente, prevalecen y se instauran como certeras. Su descubrimiento implica exteriorizar las negaciones, los silenciamientos, las trabas y las exclusiones que, como ya expusimos con el racismo y en otras prácticas coloniales, continúan estableciéndose como una herencia histórica que las ha naturalizado y que, simultáneamente, sataniza los discursos y las prácticas emancipatorias.

Como siempre, se trata de un abordaje en el que resulta imposible abarcar todos los aspectos, de los que resalto como ausentes otros que me resultan cruciales para pensar esta configuración: el lenguaje, el tiempo y el espacio. El lenguaje, inherente a cualquier diálogo intercultural que abre la hermenéutica (Ángel, 2011), y que determina a la vez la lengua en que se nombra al mundo (Meza Maya, 2013); el tiempo insurgente, que puede culminar en catástrofe o en renovación (Rivera Cusicanqui, 2010) o los tiempos heterogéneos que diferencian a los ciudadanos (gente de bien) de las poblaciones (ciertamente incivilizadas) a los que remite Chatterjee (2008); el espacio provisto de sentidos que, aun intangibles y difusos, están cargados de definiciones, sensibilidades y especificidades donde se producen los encuentros y desencuentros que surgen de las relaciones que en ella se gestan (Meza Maya, 2011).

Queda abierta la invitación para el estudio y la profundización en torno a las inquietudes, entre las que me interpelan: ¿cómo expresar la matriz colonial en un lenguaje que no sea colonial?, ¿cómo se viven las temporalidades de esa matriz? y ¿cuál es la dimensión espacial en la matriz colonial?

Referencias

- Ángel, D. (2011). La hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método. *Estudios de Filosofía*, 43(34), 9- 29.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Caracas: Manantial.
- Capriotti, P. (octubre-noviembre, 2006). Concepción e importancia actual de la ciudadanía corporativa. *Razón y Palabra* (53). Recuperado de <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n53/pcapriotti.html>
- Carroll School of Management. (2012). The State of Corporate Citizenship in 2012 is Strong. *The Corporate Citizen - Boston College Center for Corporate Citizenship*, 7, (3).
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber:*

- eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pág. 246). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. [en línea]. Recuperado de <http://www.oei.es/salactsi/castro1.htm>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca – Universidad Javeriana (Instituto Pensar).
- Castro-Gómez, S. (2010). Michael Foucault: Colonialismo y geopolítica. En En: I. Rodríguez y J. Martínez (editoras), (editoras.), *Estudios trasatlánticos posColoniales. 1. Narrativas comando / sistema-mundo/ modernidad-Colonialidad* (pp. 271-292). Barcelona: Anthropos.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, D. (2008). La postcolonialidad y el artificio de la historia. En *Al Margen de Europa, pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, (pp. 57-81). Barcelona: Tusquets.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso Ediciones.
- Costa, J. (2004). *DirCom on Line*. La Paz: Grupo Editorial Design.
- De Acosta, J. (1589-2012). *Historia natural y moral de las indias*. Madrid: Red Ediciones S. L.
- Eisenstein, Z. (1978). *The Combahee River Collective Statement* [en línea]. Recuperado de <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>
- Fanon, F. (1965). Racismo y cultura. En *Por la revolución africana* (pp. 38-52). México: Fondo de Cultura Económica.
- González Stephan, B. (1996). Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano. En *Cultura y Tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías* (pp. 17-47). Caracas: Nueva Sociedad.
- Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio. Traducción de Eduardo Sadier*. Cambridge: Harvard University Press.
- Huergo, J. (2005). *Hacia una genealogía de Comunicación/Educación* La Plata, Universidad Nacional de la Plata,

- Kinnicutt, S. (2009). From back room to boardroom management - structures reflect corporate citizen evolution. *The Corporate Citizen - Boston College Center for Corporate Citizenship*, 3, (36).
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lasségue, J. (1974). *La larga marcha de Las Casas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comp.), *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Meza Maya, C. V. (2011). *¡Estos chiitas! Prácticas coloniales en la Chía contemporánea (tesis de maestría, sin editar)*. Bogotá: Universidad Central.
- Meza Maya, C. V. (2013). Relacionándonos en un mundo diverso: un problema social contemporáneo. *Hallazgos. Revista de Investigaciones* (19), 47-66.
- Mignolo, W.D. (2001). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*, (pp. 39-49). Barcelona: Península.
- Montoya, J. C. (12 de abril de 2011). La Tendencia de la ciudadanía corporativa es implicar a un grado superior a las compañías. *Portafolio*.
- Otálora, E. (2011). Módulo IV. *Énfasis en Comunicación Organizacional*. Bogotá, Colombia: Facultad de Comunicación Social para la Paz, Universidad Santo Tomás.
- Otálora, E., Caro, A., Granada, N. y Torres, J. (2012). *Cultura Ciudadana para la Convivencia en Ambientes Pedagógicos*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Pérez, R. A. (2004). *¿Una Nueva teoría estratégica? Razones y Sinrazones*. Madrid: Iniciativa de la Comunicación.
- Pérez, R. A. (2006). Estrategias de Comunicación para el Cambio Social. *Revista FISEC Estrategias*, 3, Año II, 3-18.
- Pizzolante Negrón, I. (2004). *El Poder de la Comunicación Estratégica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pizzolante Negrón, I. (2013). Lo que la sociedad espera y que a la empresa le cuesta comprender. Una organización socialmente responsable. *Revista Imágen y Comunicación - Revista Oficial del Dircom - Edición 43*, 17.

- Pons, J. S. (1929). *Cartilla moderna de urbanidad para niñas*. Barcelona: Editorial F. T. D. [en línea] Recuperada de <http://es.slideshare.net/maherran/cartilla-de-urbanidad-para-nias-1929>
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Quijano, A. (2000b). *La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana* [en línea]. Recuperado de <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijano.pdf>
- Quijano, A. (2000c). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World System Research*, XI, (2), 342-386.
- Rappaport, J. y Ramos, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*, (29), 39-62.
- Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En X. Albó y R. Barrios, (coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia* (pp. 10-86). La Paz: Cultura y política, Cipca-Aruwiyiri, N°1.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (26 de noviembre de 2010a). Entrevista con Esteban Fuentes. *Ukhamawa Noticias*. <http://caio.uy.over-blog.com/article-sylvia-rivera-cusicanqui-vivimos-un-colonialismo-republicano-61818350.html>.
- Said, E. W. (2004). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Schwab, K. (abril-junio, 2008). La ciudadanía corporativa global. *Foreign Affairs*.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.

