

A propósito de lo mestizo en la historia y la Historiografía colombianas

Suárez Pinzón, Ivonne*

Resumen

La pregunta sobre la identidad latinoamericana pasa por el reconocimiento de una herencia cultural llena de matices marcados por diferencias de *lo mestizo* presente en cada región. El objetivo de este artículo es aportar algunos elementos de respuesta tomados del seguimiento del problema en la historia y la historiografía colombianas. Aquí se propone el empleo de la noción como herramienta de análisis, como término relacional inmerso en su propia historicidad. Así, se valida su uso, en el marco del reconocimiento del multi y pluriculturalismo, de la interculturalidad y de la transculturación, conducentes al reconocimiento de los derechos de todos los grupos e individuos implicados en la diversidad. Al parecer, en Colombia se acoge así la noción en el ámbito actual de las Ciencias Sociales y en la Constitución de 1991. En ellas, la variante cultural toma la importancia debida y se superan tanto las visiones racistas y racialistas de los períodos colonial y republicano, como las concepciones esencialistas derivadas del interés de dotar al país de una ideología propia al modelo unitario del Estado-Nación.

Palabras claves: Latinoamérica, Colombia, Mestizaje, Transculturación, Identidad.

A Focus on Racial Mixing in Colombian History and Historiography

Abstract

The question as to latinamerican identity includes the recognition of a cultural heritage full of different shades and blends marked by differences in the cross-breeding present in each region. The objective of this article is to offer certain elements in answer to what is found by tracing this problem through Colombian history and historiography. The use of the notion as an analytical tool of analysis is proposed, as a relational tool immersed in its own historicity. In this manner its use is validated in the framework of recognition of multi- and pluri-culturalism, of inter-culturalism, and of trans-culturalism, which lead to the recognition of the rights of all groups and individuals implicated in this diversity. It seems that, in Colombia, this notion is accepted in the present workings of the social sciences and in the 1991 Constitution. In all of these, the cultural variant acquires its true importance and overcomes both the racist and racialist visions of the colonial and republican periods, as well as the essentialist visions derived from an interest in giving the country its own unitary model ideology of a Nation-State.

Key words: Latin America, Colombia, racial mixing, transculturalism, identity.

Recibido: 04-03-29 • Aceptado: 04-12-06

* Doctora en Historia, Profesora Universidad Industrial de Santander, Colombia y Miembro del Laboratorio de Literatura e Historia de los Países de Lenguas Europeas, Universidad de Besançon, Francia. E-mail: ivonne.suarez@intercable.net.co

Introducción

Un tema que en los últimos años ha acaparado la atención de sociólogos, filósofos, antropólogos e historiadores es el de la identidad latinoamericana, la cual ha sido el centro de muchos encuentros y desencuentros en el campo de las ideas (Cf. Braudel, 1938). Desde luego, la pregunta por dicha identidad pasa siempre por el reconocimiento de una formación histórica compartida, pero con ésta, de una herencia cultural llena de matices regionales marcados, entre otras cosas, por diferencias de *lo mestizo* presente en cada una de ellas (1) Surgen de este reconocimiento cuestionamientos cruciales. Entre otras muchas: ¿Existen en Latinoamérica y cómo, literaturas, ideologías y estéticas mestizas?, ¿Cómo entender y actuar frente a los regionalismos y nacionalismos, cuando el análisis en términos de mestizaje se extiende hasta el terreno político?, ¿Cómo precisar nociones como sincronismo e hibridación que corrientemente utilizamos como sinónimos de mestizaje?. Todas estas preguntas pasan por la cuestión fundamental sobre ¿qué entender hoy por *mestizaje*? y, entonces ¿cómo los investigadores hemos utilizado dicha noción en diversos contextos históricos?

Es cierto que durante años hemos enfrentado de formas diversas y no siempre exitosas el tema y que, aún hoy, corremos el riesgo de caer en visiones cerradas y excluyentes en el sentido de apreciar incorrectamente la diversidad de los grupos sociales, de sus derechos y de los derechos de los individuos que los conforman. Son los actores sociales implicados en el mestizaje quienes, en momentos de crisis, nos han ayudado a avanzar con paso más firme y más justo. Algunas de las preguntas parecen ampliar su marco de respuesta en el reconocimiento de la superación del *mesti-*

zaje, empleado como matriz hermenéutica del modelo nacional unitario o como entidad constitutiva de lo que algunos llaman la *raza cósmica* y, en la sustitución de tales modelos por el de multi y pluriculturalismo, de interculturalidad y de transculturación. El objetivo de este artículo es seguir, en la historia y la Historiografía colombianas, estas diferentes connotaciones implicadas en el reconocimiento de las identidades y las culturas latinoamericanas y colombianas.

Lejos de proponer presuntuosamente cuál sería la adecuada conceptualización del mestizaje, considero más realista plantear modestamente qué entiendo por mestizaje y cuáles son algunos de los componentes y determinantes de dicho concepto que considero como fundamentales. Es indudable que cuando en el marco de los estudios latinoamericanistas nos preguntamos por el empleo actual de los conceptos de *mestizo* y de *mestizaje*, surgen innumerables cuestiones, a pesar de que *lo mestizo* no se concibe ya como simple herencia racial, sino como un hecho referido a los dominios de la cultura. Aquello a lo que hoy hacemos referencia es al *mestizaje cultural*. Sin embargo, esta aclaración sitúa el problema pero no lo resuelve, porque también dicha noción está lejos de ser clara.

Pretender definir la noción de mestizaje es subrayar el hecho de que los intercambios culturales han existido siempre, oponiéndose entonces a toda posición orientada a fijar lo que cada cultura conserva celosamente de original e intangible. Ante la conciencia de la interculturalidad, pierde valor la problemática de la unidad nacional unívoca y el énfasis de los estudios se desplaza hacia la variedad de las culturas, los mecanismos simbólicos de exclusión social y la emergencia de redes sociales, fenómenos que requieren para su aprehensión de una atención transdisciplinar

y de una dialéctica entre lo global y lo local, poniendo en acción lo que García Canclini ha llamado nuevas « ciencias sociales nómadas », hijas de la multidisciplinaridad y capaces de moverse en el complejo entramado cultural contemporáneo (Cf. García, 1990 y 1999). Desde esta perspectiva, enfatizamos el carácter no esencialista de *lo mestizo* y proponemos el empleo de la noción como herramienta de análisis, como término relacional con connotaciones diferentes dependiendo de la diversidad de contextos discursivos y prácticos en la cual es utilizada, como punto de vista, más que como un estado de cosas. Así, Como lo subraya Alexis Nouss, el mestizaje no sería ni un concepto, ni una cosa, sino una disposición a pensar y a poner en obra una cultura hecha de piezas y pedazos prestados a diversos registros (Cf. Nouss et al., 2001).

Por otra parte, creemos que como lo señala François Laplantine, el hecho histórico del mestizaje cultural no es una fusión, ni un sincretismo, sino una confrontación; todo lo contrario de una mezcla, un todo coherente que refleja un punto de vista. El fenómeno de interrelación entre culturas implica interculturalidad y transculturación (2). Es fruto de herencias, de tránsitos y de presencias sucesivas en el transcurso de los siglos. Esta interculturalidad no se limita al reconocimiento, respeto y eliminación de discriminaciones. Ella presume un proceso de intercambio y comunicación realizado a partir de los patrones estructuradores de cada cultura. El mestizaje cultural se produce entonces cuando diversas culturas establecen un contacto permanente en el cual se produce una aculturación consistente en intercambios, dando así lugar a modificaciones que, con el paso del tiempo, pueden originar una tercera cultura integrada por una síntesis equilibrada de las anteriores pero compuesta de amalgamas y que funciona so-

bre el registro de la ambivalencia y la trasgresión. Se trata sobretodo de una adaptación en situación de crisis y por lo tanto, de préstamos culturales de aquello que aparece como lo más apropiado para hacer frente a la crisis. Dependiendo de factores de dominación, este proceso es asimétrico y está atravesado por tensiones y, en determinados momentos, por profundas contradicciones.

Desde mi punto de vista, *mestizaje* no representa lo mismo que *sincretismo* o *hibridación*, términos que son igualmente imprecisos y llamados a confusiones (3). El sincretismo presupone la aprehensión global y más o menos confusa de un todo que se caracteriza por lo abigarrado de la síntesis cultural obtenida de las relaciones interculturales y sugiere más bien un tipo de mirada que el investigador fija en un *Otro*, sujeto de su investigación y extraño a él. A mi juicio, el también ambiguo concepto de híbrido, esconde lo étnico y en él se diluyen aspectos fundamentales como el de diferencias de género. Algo más. Creo que *lo mestizo* puede ser utilizado por los individuos y las sociedades como una herramienta de oposición a una supuesta *pureza* determinante, como la expresión de una identidad positiva de recuperación o concienciación cultural de lo propio, como algo *productivo* y no simplemente como algo *reproductivo*, como una técnica gradual para beneficiarse del cambio y de la *modernidad*. En un tal contexto, el mestizaje representa un factor fundamental en la comprensión de las identidades y con ello, de las regionalidades y nos recuerda que lo importante no es tanto la definición conceptual de una sociedad, sino la referencia constante a sus derechos y a los de sus componentes. Pienso, en fin, que el problema básico no radica en la utilización o no de la noción, sino en su correcta definición en el contexto en el cual pretendemos emplearla. Así pues, sin la pose-

sión de un campo semántico más apropiado, trataré *lo mestizo* en el marco de lo hasta aquí señalado.

1. Lo mestizo en la historia y la Historiografía colombianas

Antes del complejo y dramático encuentro de los mundos occidental y *amerindio* (4), el ámbito espacial que hoy llamamos Colombia está poblado por muy diferentes comunidades indígenas. Ellas son herederas de procesos históricos diversos y portadoras de realidades socioeconómicas y culturales particulares y, en algunos casos, contradictorias. Los estudios sobre los procesos de intercambio entre estas culturas son abordados desde dos puntos de vista: Hay quienes tratan separadamente Muiscas, Zenúes, Taironas, Tolimas, Arhuacos, Cunas, Catíos, Guambía, Carrapa, Pijao, Tierradentro, Urabae, Tahamés, etc., nombres dados por los cronistas españoles o por estudios realizados modernamente y, en algunos casos, herederos de cierta tradición lingüística del grupo respectivo. Otros estudian además las relaciones entre estos grupos. Ellos son fundamentalmente antropólogos, para quienes el problema de *lo mestizo* se resuelve modernamente en términos de interculturalidad.

A la llegada a las tierras *colombianas* de los occidentales (*españoles*, portugueses, alemanes, etc.), el ámbito histórico se hace más heterogéneo. Desde el momento mismo del *descubrimiento* entran en contacto los nuevos epistemas de cultura de los colonizadores, oponiendo así la llamada civilización occidental a las culturas amerindias y a diversas culturas africanas portadas por quienes son traídos como esclavos desde el momento mismo de la conquista, a saber, Angolas, Arará, Yorubas, Fones, Guineas, Congos, Cara-

balés, Minas, etc. Una de las primeras expresiones de violencia del llamado encuentro de dos mundos, que es en realidad un choque, es el hecho de que como producto del discurso conquistador de civilización y barbarie, las comunidades aborígenes americanas y las africanas esclavizadas tienden a perder sus nominaciones identitarias y pasan paulatinamente a constituir falsos conjuntos denominados como *indios* y *negros esclavos*, cosa que, ni los unos ni los otros, eran anteriormente. A partir de entonces y durante tres siglos, se consolida el mundo colonial en medio de encuentros y desencuentros pacíficos y violentos, de contradicciones, tensiones e imposiciones de aculturación y deculturación, de negaciones, pero también, de aceptaciones, lo cual hace más complejas las relaciones entre las diferentes historias, razas y culturas.

En la mirada de los occidentales, el desconocimiento y la negación de la identidad de los pueblos americanos y africanos extraños y diversos de su ethos cultural, se vuelca en caminos diferentes de percepción de ese *Otro* descubierto recientemente. Las visiones de alteridad oscilan entonces entre dos posiciones aparentemente opuestas, pero históricamente complementarias. La primera, la de quienes los descalifican asumiéndolos como salvajes e inferiores y que, consecuentemente, preconizan su destrucción total. La segunda se deriva del nacimiento a partir del siglo XVI, del mito del *Buen Salvaje*. En éste, el *Otro* es percibido como un ser feliz, gracias a su existencia salvaje, desprovisto de leyes civiles y viviendo en medio de una supuesta igualdad absoluta. Se hace así la apología de la vida salvaje e indirectamente, una crítica de la sociedad civilizada. Los textos bucólicos inspirados en esta concepción, elogian la inocencia original de este estado de la cultura que, de to-

dos modos, se percibe como netamente inferior. Por su potencial crítico intrínseco, el mito es utilizado por los europeos que aspiran a un mundo diferente y que en América claman por la defensa de *esclavos e indios*, como el padre Bartolomé de las Casas. Sin embargo, su visión no excluye la deformación de la realidad del *Otro* sobre el cual proyectan los occidentales la suya, ni tampoco niega la violencia del desconocimiento, porque mantiene la diametral oposición entre salvajes y civilizados. El resultado de las acciones derivadas de estas dos concepciones, siempre traspasadas por la violencia de la descalificación es, tanto la vertiginosa disminución de las poblaciones amerindias y africanas, como también la pervivencia en tierras americanas de grupos o individuos aislados de su comunidad de origen. Así, se crean las condiciones propias al mestizaje producido en el marco de la aceptación del carácter de seres humanos de indios y negros.

La conformación de la sociedad colonial conduce a la consolidación de la dominación española gracias al reforzamiento de las estructuras de poder derivadas del mundo occidental, a la imposición de la propiedad privada como base fundamental de las relaciones sociales, del Español como lengua oficial, del cristianismo como única religión y de la supremacía de los epistemas culturales europeos que preconizan su hegemonía cultural y su predominio económico y que niegan y excluyen los pertenecientes a americanos y africanos. Resulta entonces imperativo diferenciar lo *blanco* europeo, de lo *no-blanco* americano y africano. A medida que los españoles propietarios y sus descendientes nacidos en la Nueva Granada se convierten en amos, los pueblos indios dejan de recibir sus nombres propios. Ahora se les tilda en términos genéricos como *naturales, indios de calidad y natu-*

ral servil y pueblos de indios. Sin embargo, priman las denominaciones individualizantes y se habla de *indios insumisos* o de *indios sometidos* o, se hace alusión a la institución de la cual dependen o al tipo de trabajo que desempeñan para el amo. En el primer caso se trata de *indios de encomienda* o de *resguardo, tributarios, de repartimiento, indios de doctrina, de visita, de servicio, agregados, de minas, mitayos* o de *obrajes*. En el segundo, los indios se denominan labradores, pastores, arrieros, gañanes, vaqueros, yegüerizos, molineros, etc.

En relación con la población proveniente de la diáspora africana surgida de la trata de esclavos entre el Golfo de Guinea, América continental y las Antillas entre los siglos XVI y XIX, se continúa haciendo énfasis en el nombre de las comunidades de origen, pero no en miras a un reconocimiento positivo de su identidad, sino como un mecanismo de identificación negativa referido al interés de los amos por conocer la procedencia de los negros para asegurar la disociación de las comunidades en el momento de conformación de las cuadrillas. Una vez sometidos a la esclavitud los africanos son además llamados *negros, cargamento de ébano, carne de ébano, esclavo bozal* o *esclavo ladino* (según que el individuo esté más o menos deculturizado), *cimarón, horro* o *liberto*.

Con el desarrollo de las relaciones de interculturalidad, el apelativo de *mestizo* aparece y se manifiesta diferentemente en el contexto discursivo y práctico. La sociedad muestra nuevos tipos de individuos que requieren una apelación en función de la diferenciación entre *lo blanco* y el *Otro*. Aparecen entonces las preocupaciones por la limpieza de sangre de toda *mala raza* y con ellas, la expresión de *mestizo* y las de *bastardos* o *libres de todos los colores*, que agrupan a los

llamados entonces *pardos, morenos, chinos, prietos, mulatos, zambos (zambaigos o chinos), saltatrás o cholos, cuarterones* también llamados *albinos o castizos y quinterones*, entre otros eufemismos. En el desenvolvimiento de la vida colonial todas estas denominaciones se corresponden con el nacimiento paralelo del interés por *salir de la penumbra de lo negro* y así, de crear diversos procesos de búsqueda de blanqueamiento tanto socioeconómico como racial, los cuales subsisten aún hoy en la Colombia país. A ellas se suman otros términos tales como *indio ladino o negro ladino*, utilizados para diferenciar ya no el proceso de mezcla racial, sino el estado de aculturación del individuo.

Esta nominalización racial funciona en el imaginario social de la época colonial y sirve como elemento de clasificación y de diferenciación-discriminación en el lenguaje cotidiano y en el de la administración colonial y por tanto, se refleja en la documentación de la época. No obstante, su uso no se restringe a su contexto histórico inmediato, sino que se extiende a los estudios históricos realizados en el país durante el siglo XIX y primera parte del siglo XX, preñados de las mismas visiones racialistas propias tanto a los historiadores constructores de la llamada *leyenda negra*, como también a quienes como respuesta defensiva escriben la llamada *leyenda rosa*.

Por otra parte, a partir de la puesta en evidencia de las contradicciones por el poder surgidas entre españoles nacidos en la península y sus descendientes neogranadinos, las cuales se hacen evidentes desde la primera revuelta de los encomenderos como resultado de la legislación derivada de la Cédula Real de 1540, aparecen en el contexto nuevas contradicciones y se hace evidente la diferenciación social existente entre los llamados *blancos*.

De esta diferenciación surgirá el empleo del término *criollo* (5) para diferenciar lo *blanco español*, de lo *blanco americano*.

La preocupación de los neogranadinos por la problemática del mestizaje y de las mezclas se extiende a lo largo de los tres siglos de dominación colonial, pero durante el siglo XVIII se nutre del cambio filosófico europeo en donde el reconocimiento de las nuevas realidades coloniales deriva en la declinación del mito del Buen Salvaje, ante la evidencia de las contradicciones presentes en los territorios coloniales. En el último cuarto del siglo, estas contradicciones son claramente percibidas por los *blancos* como un enfrentamiento con el mundo de los *mestizos* y explican, por ejemplo, la represión de la Revolución de los Comuneros de 1781, ejercida por igual por el poder español y por los *blancos criollos*. Ello, independientemente de que a partir del nacimiento de los procesos de conformación nacional, la Historiografía presente el evento como revuelta ubicada al origen del proceso de ruptura frente a la Madre patria. Al momento de formar las milicias, los *pardos* que ingresan a ellas y obtienen el rango de capitán se enfrentan al desconocimiento de su autoridad (Cf. Garrido, 2002). Este hecho evidencia, por otra vía, la descalificación racial del *no blanco mestizo* en el seno de un mundo marcado por las desigualdades y alejado del mito de la sociedad paradisíaca, tal como ahora lo percibían los pensadores europeos.

2. Persistencia del imaginario socio-racial: Independencia y surgimiento del Estado-Nación

En el siglo XIX, Europa piensa en términos de progreso, de técnica, de ciencia, de futuro luminoso. Las concepciones oponen

esquemáticamente el progreso de la civilización occidental a la inercia de las otras culturas. En tales condiciones, y en medio del desarrollo de un pensamiento dominado por el evolucionismo y la linealidad de inspiración darwiniana, se mantiene la diferenciación entre culturas superiores e inferiores, pero se abre el camino para una mirada desarrollista de las sociedades. El momento es entonces propicio para las visiones colonialistas, pero también para los movimientos de independencia frente a una España que se percibe como contraria al desarrollo de sus colonias. Las contradicciones entre *blancos* por el control del poder, inducen entre ellos nuevos términos de diferenciación. En medio de los primeros conflictos del proceso de liberación, de la formación de los Cabildos Abiertos o Juntas y del *grito de independencia* del 20 de julio de 1810, la oposición aparece presentada en términos de *realistas* o *chapetones* vs. *criollos*. La guerra de Independencia opone a estos dos sectores de la *sociedad blanca* que controlan el poder en el Virreinato. Ella enfrenta de una parte, a realistas e indios en la defensa del poder de la Corona y de la otra, a los *blancos criollos* que someten la población indígena, y en su bando, a los mestizos en búsqueda de blanqueamiento y de ascenso social y a los esclavos en búsqueda de libertad.

Bien que en la Historiografía *post-revolucionaria* se denomine revolución de Independencia al proceso de ruptura frente a la metrópoli, después de ella los diversos estamentos sociales conservan las apelaciones y roles de diferenciación socio-racial utilizados desde el período colonial por los sectores de poder, fueran estos *blancos españoles* o *blancos criollos*. Ello, a pesar del ofrecimiento de libertad que Bolívar hace a los esclavos y del ascenso logrado por los mestizos gracias a su

incorporación en cargos de poder al interior de la milicia. En los estudios históricos sobre este período, el imaginario socio-racial continúa presente. Por ejemplo, en un texto de Javier Ocampo López leemos que « Uno de los intereses actuales de los estudios históricos sobre la revolución de Independencia, es el análisis de la participación de los estamentos inferiores (indígenas, negros y mestizos), o sea, *la presencia del pueblo en la revolución de Independencia* » (Ocampo, 1978: 47 y 50). Es decir que tanto la historia como la Historiografía siguen dominadas por visiones racialistas de diferenciación, sin que se pretenda aún una mirada del mestizaje como elemento global de sociedad y cultura.

A pasar del proyecto bolivariano de mantener la unidad alrededor de las afinidades identitarias sustentadas en un imaginario colectivo compuesto por de una historia, una lengua, una religión y una cultura que los sectores de poder perciben como comunes, una vez conquistada la independencia se dejan los intereses compartidos. Las fuerzas centrífugas se imponen y la Gran Colombia se rompe en varios Estados que comienzan entonces su proceso de formación nacional. A lo largo de los siglos XIX y XX, Colombia país atraviesa entonces incesantes crisis y guerras civiles en su proceso de búsqueda de una construcción política estable dominada por el modelo Estado-Nación. Las acciones por dotar de una *identidad nacional* al naciente Estado, dominan los períodos de historia neocolonial de dependencia inglesa y norteamericana. Se procede entonces a la construcción de un imaginario de unidad, que identifique a todos los independientes agrupados bajo la supuesta igualdad que dicta la Constitución. Ello, en un país en el cual se ahondan en realidad las diferencias entre ricos y pobres, entre elite y pueblo, entre lo rural y lo urbano, entre minorías y

la presupuesta unidad mayoritaria. En concordancia con lo anterior, en la Historiografía, los *criollos* pasan de patriotas a nacionales y la guerra civil se concibe como guerra nacional que opone lo tradicional a lo revolucionario.

La mirada de relaciones entre las diferentes historias, razas y culturas asentadas en el territorio nacional se hace más compleja en el marco de la cultura occidental de la modernidad, fundada en el racionalismo, con una ideología civilizadora evolucionista que acompaña las políticas de colonización interior asumidas a partir de los epistemas del pensamiento europeo en el cual, el terreno es propicio para el mantenimiento de la dualidad entre salvajes y civilizados, pero aparece el dilema sobre los mecanismos para civilizar al *Otro* y entonces, la pregunta sobre si hay que tolerarlo o destruirlo. Tomando como postulado de base el progreso, las políticas se orientan a acciones de abatimiento o desintegración de los grupos indígenas y negros. Así se explican varios de los resultados reales de la Independencia y la posición de quienes, como Rafael Uribe en 1907, proponen la colonización de las tierras de indígenas para garantizar su incorporación y así, la integridad nacional (Uribe, 1907: 49).

La liberación no cambia el statu quo colonial. El imaginario de los liberadores está cargado por la herencia descalificadora del *Otro* y entonces, el interés por la construcción del Estado-Nación, en lugar de cambiar el panorama, pone en evidencia el carácter de menosprecio racista que ellos portan. Así por ejemplo, bien que Bolívar haya ofrecido la libertad a los esclavos que se unieran a las huestes libertadoras, es necesario esperar el año de 1851 para que comiencen a implementarse políticas de abolición de la esclavitud. Esta posición es explicable porque sabemos que a los *criollos blancos* les preocupaba de manera

especial el desequilibrio numérico racial y que en el marco de esta inquietud, el Libertador expresa sus temores sobre el «triumfo de África en América Latina» (Kalmanovitz, 1971: 225). Según Bushnell, entre las elites «existía un acuerdo bastante general sobre el mantenimiento de la raza de color en una posición de inferioridad numérica, ya fuera por medio del reclutamiento de esclavos para el envío a los campos de batalla o por el estímulo de la inmigración blanca de Europa» (Bushnell, 1967: 194). En realidad, la política de la nueva República pasa por el mantenimiento e incluso el reforzamiento de la sociedad jerarquizada, con textos constitucionales en los cuales la igualdad y la libertad en nombre de las cuales se hace la guerra de Independencia se dejan de lado. En las sucesivas Cartas Constitucionales son notables las restricciones a la nacionalidad, la ciudadanía y el sufragio universal. Soberanía popular sí, pero, ¿para quiénes? El estatuto legal de los indígenas es discriminatorio: los indios son considerados como menores de edad. Para ser ciudadano se requiere ser propietario; las mujeres no tienen voz ni voto; en 1839 se disuelven los resguardos; el sistema de haciendas continúa la explotación de mestizos e indígenas; se mantienen los monopolios del tabaco y del aguardiente; se valida la apropiación de tierras comunales y baldías; los censos de población como el de 1843 no cuentan ciudadanos sino blancos, mestizos, esclavos e indios; la Constitución de Rionegro de 1863 debilita el poder central; se abre un siglo de acumulación capitalista y aumentan los mecanismos de sujeción y explotación en las haciendas. No es entonces extraño que durante el siglo XIX se redacten seis Constituciones, ni que el país cambie varias veces de nombre, ni tampoco que se produzcan decenas de rebeliones locales y se sucedan ocho grandes guerras civiles.

La disgregación regional de la Gran Colombia en 1830 da como resultado un endeble Estado colombiano, pero en el cual, desde el punto de vista social termina por primar la ideología de lo global unívoco.

Por su parte, durante todo el siglo XIX y en algunos casos, la primera mitad del XX, los historiadores situados intelectualmente bajo la impronta de la cultura occidental asumen esta idea de Nación. En sus estudios, la historia regional se diluye en la mirada de los procesos nacionales y *lo mestizo* engloba a indígenas y negros. La preocupación por el mestizaje como producto de la heterogeneidad cultural está pues ausente. Según ellos, los héroes nacionales *blancos*, son los artífices de la historia y la visión de la dominación colonial se desdibuja en el reconocimiento a la Madre Patria en razón del legado cultural aportado a sus descendientes. Jerarquizando las culturas se justifica la política colonial y se induce el desprecio por los llamados inferiores. Y es que, el reconocimiento de la matriz ideológica occidental como fundamento de la nación relaciona el imaginario social de los historiadores colombianos con las teorías desarrolladas en Europa. Allí, desde fines del siglo XVIII, el estudio de la *naturaleza exótica* del *Otro*, deja de lado el mito del *Buen Salvaje* para preocuparse por la nueva sociedad *criolla* y *mestiza* (Duviols, 1978: 19). No obstante, el interés científico por la descripción racialista que es predominante, mantiene la dicotomía entre salvajes y civilizados, está marcado por el determinismo geográfico y puede tornar en expresiones de racismo (6). Ominados por esas visiones racialistas, algunos escritores introducen el concepto de *criollización* (7).

Consecuente con esta concepción racialista de unidad nacional, surgen visiones costumbristas identificables en la producción literaria en obras como *María*, de Jorge Isaacs

(1867), considerada como la novela fundacional de la nacionalidad colombiana. Las características prejuiciadas y estereotipadas del indio y del negro que se configuran en la Colonia, allí retomadas, estructuran el imaginario de formación de la Nación y de la nacionalidad. Estos prejuicios inscritos en la noción liberal e *iluminada* de *salvaje* y *primitivo*, son interiorizados por la elite republicana heredera de la moda positivista del siglo XIX. Los historiadores, miembros todos ellos de esta elite, mantienen la idea de un país formado por *blancos* y *mestizos*, ya que en su concepción, lo fundamental hace desaparecer lo minoritario. Indios y negros se niegan o minimizan así en las *Historias de Colombia* (8).

3. Papel hegemónico de la memoria oficial: primera mitad del siglo XX

Es sabido que la Nación es en realidad una construcción histórica que, para legitimarse, se vale de la manipulación de los hechos históricos, fabricando, a partir de versiones específicas de la Independencia, una memoria histórica y un mito fundador. Pero la memoria histórica de la nación que las elites *nacionales* construyen, está sujeta a un proceso de actualización y de redefinición profunda en función de las circunstancias y de las necesidades del presente histórico. Es así como intervienen en la conformación de la *memoria nacional* algunos de los historiadores de la primera mitad del siglo XX, quienes actualizan y reacomodan los hechos en sus estudios sobre el carácter *latinoamericano*, en donde asumen tanto el racionalismo europeo, como el materialismo norteamericano, en búsqueda de un consenso ideológico. Influenciados por pensadores como José Martí, Rubén Darío, José Vasconcelos, Rufino Blanco Fombona, Manuel Ugarte, Mi-

guel Ángel Asturias, Miguel León-Portilla, José María Arguedas, Eduardo Galeano y Aníbal Quijano, reconstruyen el mito de unidad, reacomodando las divisiones sociales existentes, enfatizando *lo blanco y lo mestizo* y marginando *lo negro y lo indio* o, proponiendo visiones de *neoindigenismo*. Olvidan que, junto a la memoria que buscan generar, subsisten otras memorias alternativas que no cumplen el papel hegemónico de la *oficial o nacional*, pero que se mantienen vivas y en oposición de la supuesta cohesionante del país. La identidad nacional define entonces el *nosotros* componentes de la sociedad y opuestos a *los Otros*, considerados como ajenos a ella. Esta identificación surge de la necesidad de conciliar en la nación, lo individual con lo social, gracias al encubrimiento o, la no relevancia de las diferencias y matices.

El nuevo imaginario nacional presenta un país formado por blancos y mestizos. Pero éste, determinado por la idea de superioridad racial, condiciona la mezcla proponiendo magnas formas de autorreconocimiento ideológico de unidad racial y un modelo ideal de desarrollo que valida todas las formas de blanqueamiento. Concomitante con el proceso de modernización de la nación, en los años 40 se empieza a poner en práctica una ideología de mestizaje asimilacionista, que intenta introducir nociones intuitivas de heterogeneidad. Siguiendo el modelo de Vasconcelos, en su obra *La raza cósmica*, se exaltan los valores del mestizaje y de la raza latina, engrandecida gracias a su capacidad de asimilar otras culturas. Así nace la idea de una raza mestiza superior en escritores como Fernando González o Germán Arciniegas, sin desconocer – al citarlos conjuntamente – que cada uno de ellos lo hace de manera diferente e inspirado en intereses diversos e incluso divergentes.

Fernando González llama a la crítica del modelo de construcción nacional imperante. Su postulado es «Conocer y aceptarse», dejando «esa gran angustia» de «querer ser otro, el complejo colonial» o «mentira social de Suramérica» (González, 1995). En su obra de ficción, él crea el personaje del antihéroe Lucas Ochoa, atormentado visionario de la cultura suramericana confundido por la mezcla de razas, principio original de nuestra identidad perdida en el pasado. Introspectando la conciencia de Ochoa, el escritor destaca la frágil indefinición de la personalidad suramericana. Con la expresión «el gran mulato», surge la propuesta para comprender nuestra identidad en la cual, de esa comunidad de negros, mulatos, mestizos y zambos, ha de llegarse por una azarosa mezcla al gran mulato, el tipo perfecto de la evolución fisiológica. En *Don Mirócleles*, con la ironía que siempre utiliza el escritor para invitar a la reflexión, propone entonces controlar el «acaso» y fabricar conscientemente el «mulato»: «Suramérica es el campo experimental de la raza. Entiendo por gran mulato al producto definido que se obtendrá de la mezcla científica de las razas, hasta unificar el tipo de hombre [...] Por ahora no tenemos sino los ingredientes para fabricar el gran mulato, consistentes en las varias razas, subrazas y variedades». En *Los Negroides* escribe que «Nadie entenderá a Suramérica si no entiende todo lo que encierra; lo he llamado 'complejo hijo de puta', a saber: todo ser híbrido es promesa y pésima realidad». Así, al asumir lo individual como realizable, entra en la vía de la retrospectiva del ser e invita a ver la Historia negada, sin la vergüenza de la hibridez, para llegar así al autorreconocimiento del carácter mulato: «La sangre que nos dio a Simón Bolívar hay que llevarla de nuevo. En cien años ha tomado la preponde-

rancia el mulato [...] Yo me quedaré por aquí, al lado del hermafrodita, para amar a Suramérica hasta el dolor».

La idea de raza cósmica, mestiza, es retomada por Arciniegas. En su *Biografía del Caribe* (1945) él asume la idea de un azaroso «Destino manifiesto» de América Latina. Igualmente preocupado por la existencialidad latinoamericana, pero retenido en la visión racialista del ser y en una visión determinista, concibe *lo mestizo* como supeditado a lo occidental que a sus ojos es el componente principal de nuestra mezcla racial. Por ello, al preguntarse ¿Qué es América? responde afirmando, entre otras perlas que «[...] otra cosa es el hombre americano. Los universitarios [...] lo buscan en las cavernas o excavando tumbas o capas geológicas. Se equivocan. Somos un producto nuevo, que descende, ante todo, de europeos emigrados a partir de 1500» (Arciniegas, 1990). El destino manifiesto de su América mestiza, es pues, el reconocimiento de una mezcla cultural que deja de lado las minorías negras e indígenas y que deriva en búsqueda del blanqueamiento volcado hacia el universal occidental. En su posición, el mestizo es el grupo social más apto para el progreso y la transformación social, es el factor dinámico de la nacionalidad. Su americanismo intenta pues resolver los dilemas culturales apelando al concepto de mestizaje. En su obra, el mito de la visión monolítica de la identidad criolla blanca se opone al mito del mestizaje nacional, igualmente esencialista y unitario.

Otto Morales Benítez es continuador de esta concepción del mestizo como identidad latinoamericana construida en oposición a lo excluyente *blanco*. Seguidor de la corriente, escribe *El maestro Arciniegas: emancipador cultural del Continente* (Morales, 1990). Su obra en general y de manera particu-

lar el libro titulado *Propuestas para escribir la historia con criterios indoamericanos*, concretiza el ideal *barroco*, convirtiendo su pensamiento en expresión del mestizaje y de la identidad amerindia. No sin razón, Fernando Ayala Poveda le dedica una obra titulada *Otto Morales Benítez: la palabra indoamericana* (Ayala, 1984). Sin embargo, es necesario precisar que en el pensamiento de Morales Benítez, lo negro y lo indio no se diluyen como en el caso de Arciniegas. Por el contrario, éstos toman una presencia cultural visible por ejemplo en la recuperación que él hace del Carnaval del Diablo en Río sucio, Antioquia. Y es que su posición retoma elementos de la ideología anterior, pero se anuda con los desarrollos de la Historiografía que presentan concepciones opuestas a las asumidas por las políticas estatales asimilacionistas impulsadas a través de proyectos nacionales inclusionistas, como los implementados a partir del Instituto de Asuntos Indígenas.

4. Ruptura de la visión social homógena de la Nación: renovación historiográfica

En 1946, en medio del furor nacional de las teorías de la raza cósmica, Jaime Jaramillo Uribe deja el país para formarse en La Sorbona y en la Escuela de Ciencias Políticas de París de donde regresa al país en un momento de profundos cambios políticos, un mes antes del asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán que desencadenará la guerra civil llamada por su real carácter *La Violencia*. Él continua el proyecto renovador de la Historiografía colombiana iniciado por Luís Ospina Vásquez (1955) y continuado por Luís Eduardo Nieto Arteta (1962), Guillermo Hernández Rodríguez (1962) e Indalecio Liévano Aguirre (1966), quienes habían hecho un

esfuerzo innovador introduciendo en el quehacer del historiador el estudio del desarrollo económico y social. Fuertemente comprometido con las ideas de la Historiografía francesa de la escuela de los *Annales* y particularmente de Lucien Febvre, Marc Bloch y Henri Pirenne, se propone promover en el país la profesionalización de la Historia. Su producción historiográfica presenta una nueva visión. La Historia que él construye relata los hechos desde un punto de vista integral, abandonando los héroes constructores del mito nacional, para ocuparse de los indígenas, los mestizos y las comunidades negras. *La personalidad histórica de Colombia, El pensamiento colombiano en el siglo XIX* - que inaugura el territorio de la Historia de las ideas, *Ensayos de historia social e Historia de la pedagogía como historia de la cultura*, son algunos de los títulos de sus obras. Su interés investigativo se desplaza a la época colonial, ocupándose de demografía indígena, del mestizaje visto como elemento sustantivo de la dinámica social de la Colonia y, de la esclavitud, tratada en dos trabajos que por su novedoso enfoque socio-cultural son pioneros de los estudios afro-colombianos. Con sus obras se renueva el campo de la Historia social y cultural y se inicia el de Historia de las ideas.

En 1962 crea en la Universidad Nacional el Departamento de Historia y su órgano de difusión, el *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Sus enseñanzas y la dirección que imparte a dicho Departamento contribuyen a la formación de un grupo de historiadores que renuevan la Historiografía nacional. A su iniciativa se debe que la Historia haya dejado de ser una espontánea actividad de aficionados para ganar un espacio académico y profesional universitario y convertirse así en un oficio practicado con rigor teórico y metodológico. Sus alumnos son el núcleo

principal de la tendencia que el poeta Darío Jaramillo Agudelo designó, años más tarde, la *Nueva Historia de Colombia*, que utiliza conceptos tomados de autores franceses, pero también de Durkheim, Marx y Weber. Con el paso de los años, a esta corriente se unen los historiadores provenientes de otras facultades regionales. Jaramillo Uribe continúa su labor con la divulgación de las nuevas investigaciones en el *Manual de Historia de Colombia* (1979) que él coordina. Su aporte es fundamental desde muchos puntos de vista, pero en lo que nos concierne, interesa destacar que, sin caer en posiciones disgregacionistas de la Nación o de simple comunitarismo, se preocupa por una Historia objetiva en la cual todos los sectores sociales son actores. Así se expresaba el maestro: “[...] comencé la práctica de mi oficio [...] por historia objetiva no entendía una historia que omitiera la admiración y gratitud hacia quienes habían hecho este país, incluidos españoles, criollos, indígenas, mestizos y africanos. No ciertamente una historia aséptica y apologética, que excluyera las sombras, las inequidades sociales y las penurias, pero sí que mostrara los esfuerzos que las generaciones pasadas habían hecho por construir las bases de una nación. Por crear una economía, una cultura, unas instituciones políticas, en una palabra, una nación y un Estado” (Jaramillo, 2002).

Para los historiadores de la *Nueva Historia*, artífices de una Historia socioeconómica, los conceptos de *mestizo* y de *mestizaje* se derivan objetivamente de los documentos coloniales, pero deben redefinirse en los estudios históricos en función de los cambios y condiciones socioeconómicas, políticas y de mentalidad de cada momento histórico. En sus estudios, lo cultural constituye aún un simple trasfondo de lo social y es evidente la preponderancia del concepto de clases y, por

tanto, la mirada de los *mestizos* como sector de clase. Utilizando categorías teóricas rigurosas e incorporando métodos cuantitativos y cualitativos construidos por otras Ciencias Sociales, ellos producen análisis orientados a romper con la visión de una nación conformada socialmente de manera homogénea, enfatizando en su formación y en el conflicto de clases. Uno de los componentes más destacados de esta nueva generación de científicos sociales colombianos es, sin duda, Germán Colmenares. Sus trabajos sobre la sociedad colonial establecen líneas de análisis que dan el tono de los estudios posteriores. Seguir sus planteamientos in-extenso resulta muy indicativo de la posición que, frente a *lo mestizo*, domina la Historiografía colombiana durante las últimas décadas. Hablando de «los conceptos históricos sobre la diferenciación social», dice él que: “A pesar de los matices que se puedan introducir con una exploración más adecuada de los datos que sirven a una historia social, el esquema dual implantado inicialmente persiste a lo largo de todo el período. O por lo menos se percibe claramente el linde que separa las llamadas castas de una elite de origen europeo. En todo caso, sería un error considerar estos dos sectores como algo homogéneo. Tampoco la simple diferenciación entre los componentes // de las castas sirve de criterio infalible para determinar la posición de unos con respecto a los otros. El expediente rudimentario de suponer que blancos, mestizos, indios y negros se ordenaban jerárquicamente según las tonalidades de la piel, como en un espectro, significa ignorar deliberadamente todas las complejidades que podía introducir el juego político y económico o la manera como la mentalidad colectiva incubaba sus propios prejuicios en diferentes épocas y lugares” (Colmenares, 1978: 283-284).

Los trabajos de la *Nueva Historia* presentan los nuevos planteamientos temáticos que requieren el estudio de la economía, del conflicto social y de sectores sociales antes ignorados como los indígenas, los campesinos o los obreros. Así mismo, una reinterpretación política y una ruptura metodológica lograda gracias a los instrumentos de análisis del marxismo y de aspectos de las teorías económica y sociológica. Sin embargo, la convulsión intelectual de los años sesenta es el terreno propicio para la ampliación de los estudios históricos y antropológicos, *comprometidos* socialmente y de mayor trascendencia política. El desarrollo historiográfico nacional recibe además el impulso del nuevo contexto político e ideológico internacional que estimula el predominio de perspectivas teóricas globales ligadas a proyectos revolucionarios. Esta dinámica de discusión tiene materialización en el país en la obra de Mario Arrubla titulada *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano* (1962) que, junto al *Manual* de Marta Hannecker, constituyen la *Biblia* de los revolucionarios. En el mismo sentido aparecen otros estudios histórico-económicos asociados a los conceptos de origen marxista, como los de Salomón Kalmanovitz, Estanislao Zuleta, Gerardo Molina, Alvaro Tirado Mejía, Oscar Rodríguez, Nicolás Buenaventura, Francisco Posada, Jesús Antonio Bejarano, Mariano Arango, Absalón Machado, Diego Montaña Cuellar, Luis Eduardo Nieto Arteta, Marco Palacios, Santiago Perry y Antonio García, entre otros, quienes - a través de su análisis del atraso y del desarrollo histórico de los países de América Latina - van perfilando una particular interpretación de la teoría de la dependencia. Como conjunto, los trabajos de profesionales y de profesionales-políticos superan la tradicional explicación de los problemas

sociales en función de factores de carácter humano racial o, de tipo constitucional, y cambian la simple orientación monográfica de los estudios regionales para impregnarlos de las nuevas metodologías y teorías, incluidas desde luego las diferentes corrientes del marxismo. Se reconocen entonces las diferencias regionales y las particularidades de desarrollo que son el resultado del proceso histórico de mestizaje.

Independientemente de los logros de una posterior generación de historiadores que ha dado una gran diversidad de tendencias e investigaciones en los más diversos tópicos, podemos decir que en las décadas del 60 al 80 no se problematiza el concepto de mestizaje, desde el punto de vista de la cultura, como se hace actualmente gracias a estudios interdisciplinarios apoyados en los logros de disciplinas como la Antropología. Pero, los estudios y las prácticas políticas regionales y locales producen un avance significativo en la visión y en la relación que establecen los analistas con las comunidades negras e indígenas sujeto de su acción y de sus investigaciones. Sin embargo, el planteamiento general es aún simplificador: una *Historia de masas*, hecha utópicamente para las masas. El problema social se centra en la oposición entre clases de poder y clase obrera, pero subsiste algún interés por las minorías étnicas que toman activa participación en el movimiento político revolucionario. El escenario general de éste es el campo, en donde se avanzan las acciones guerrilleras orientadas en la *teoría del foco* del Ché Guevara. Pero, poco a poco, la realidad pone en evidencia el absurdo de considerar que las comunidades indígenas y negras carecen de potencial revolucionario porque poseen sólo una conciencia étnica y no pueden desarrollar una conciencia de clase, *para-sí*, objetiva y científica.

5. Identidad, pluriétnicidad, pluriculturalidad e inter-culturalidad: luchas indígenas y Constitución de 1991

Los avances historiográficos corren aparejados en la historia del país con los rotundos fracasos en el terreno político revolucionario. Los estudios de las *minorías* abren nuevas expectativas a los caminos azarosos derivados de las propuestas políticas orientadas en una concepción clasista unívoca. Ante la evidencia de una marcada ladinización de formas culturales indígenas, surge la pregunta sobre la identidad de *lo indígena*. A pesar de ello y del gran avance que en otros países logran los estudios multi y transdisciplinarios que en el ámbito de las Ciencias Sociales problematizan los conceptos de «mestizaje» y otros afines como los de cultura e identidad, el impacto de éstos en los trabajos de investigación es más lento que la fuerza de cambio ideológico que imprime la realidad socio-política. Las nuevas visiones provienen directamente de la presión que ejercen las comunidades minoritarias. Éstas, además de los problemas de la propiedad de la tierra y de las formas de trabajo, incorporan a sus reivindicaciones como problema central la defensa de sus particularidades identitarias, llamando la atención sobre la importancia crucial que para ellas tienen sus formas de organización y su cultura. De allí surge para los intelectuales la urgencia de repensar los problemas teóricos y metodológicos. Investigadores de todas las disciplinas, teóricos culturales y agentes políticos de izquierda se concentran entonces en la búsqueda de nuevos caminos para la práctica política y la investigación, se acercan al reconocimiento de las propuestas teóricas de pluriculturalidad, pluriétnicidad, transculturación e identidad cultural y se preocupan por las afi-

nidades y contradicciones étnico-culturales. La variante cultural toma así la importancia debida en los estudios y prácticas sociales.

En los años 90, al lado de las teorizaciones académicas un tanto esencialistas sobre la cuestión étnica, los debates políticos y académicos conducen a un reconocimiento del problema en términos de respeto de derechos y valores de la pluralidad. Esta conceptualización se expresa en 1991 en el texto de la nueva Constitución Política de Colombia y en 1997 en la nueva Ley de Cultura. En estos textos se habla de una identidad nacional en construcción y de un Estado que reconoce la pluralidad étnica y cultural, superando así el planteamiento de una nación unívoca. Como puede por ejemplo deducirse del reconocimiento de las particularidades de la región Caribe allí citadas, los textos recogen la idea de culturas vinculadas a regiones históricas, superando la concepción de un país conformado simplemente por la sumatoria de zonas administrativas. Al hablar de los componentes de la nación se da un lugar particular a negros, indios y «raizales», concepto nuevo en los análisis sobre la identidad y que desde luego abre un debate entre lo que consideraremos *nacionales raizales* o *no-raizales* y la manera como este término se conjugaría con *lo indígena*, *lo criollo* y *lo negro*. Veamos sucesivamente, algunos apartes de la Constitución y de la Ley:

Dice la Constitución política que: «Colombia es un Estado pluralista [...] El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación [...] La política exterior [...] se orientará hacia la integración latinoamericana y del Caribe [...] Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. [...] Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportu-

nidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica [...] Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural [...] La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país».

La Ley determina que: «El Estado impulsará y estimulará los procesos, proyectos y actividades culturales en un marco de reconocimiento y respeto por la diversidad y variedad cultural de la Nación [...] El Estado garantiza a los grupos étnicos y lingüísticos, a las comunidades negras y raizales y a los pueblos indígenas el derecho a conservar, enriquecer y difundir su identidad y patrimonio cultural, a generar el conocimiento de las mismas según sus propias tradiciones y a beneficiarse de una educación que asegure estos derechos [...] El Estado colombiano reconoce la especificidad de la cultura caribe y brindará especial protección a sus diversas expresiones [...] El Estado protegerá el castellano como idioma oficial de Colombia y las lenguas de los pueblos indígenas y comunidades negras y raizales en sus territorios. Así mismo, impulsará el fortalecimiento de las lenguas amerindias y criollas habladas en el territorio nacional y se comprometerá en el respeto y reconocimiento de éstas en el resto de la sociedad [...] El respeto de los derechos humanos, la convivencia, la solidaridad, la inter-culturalidad, el pluralismo y la tolerancia son valores culturales fundamentales y base esencial de una cultura de paz».

Los textos citados son el producto de un amplio debate y fueron redactados conjuntamente por miembros del sector político y del sector científico-cultural, con amplia participación de profesionales formados en las Ciencias

Sociales. Por tanto, podemos considerar que ellos reflejan el estado de tales disciplinas en el país, por lo menos hasta el año de 1997. Es un hecho que los textos representan un gran avance en el reconocimiento de los derechos relacionados con la identidad cultural propia de las minorías negras e indígenas y en la conceptualización de *lo mestizo* como un hecho producto de relaciones interculturales. Allí se superan las concepciones racistas y racialistas al precisar que la Nación es una realidad plural, tanto étnica, como cultural. A la manera de categorías analíticas, como los define actualmente la literatura antropológica, los conceptos de *amerindio* y de *criollo*, se precisan en la legislación como conceptos enmarcados en un contexto de interculturalidad y transculturación.

A nuestro modo de ver, un elemento bastante nuevo es el llamado que se hace en la Constitución a la búsqueda de integración latinoamericana. Si bien, en todas las universidades del país, los programas de formación de historiadores recogen las cátedras de Historia Latinoamericana, pensamos que entre los intelectuales está aún en un grado mínimo de formación la identidad latinoamericana y que, entre el resto de sectores de la sociedad, priman las identidades regionales antes que las nacionales y, más aún, que la latinoamericana. No sin razón se dice en el país que un colombiano sólo se reconoce como tal, cuando viaja al exterior. En el país, la conceptualización de *lo latinoamericano*, muy presente en los estudios civilizacionistas, especialmente franceses, se ha dejado un tanto al margen de los estudios sociales, fundamentalmente preocupados por los análisis regionales y ello, a pesar de los intentos que en este sentido producen en los años 60 algunos historiadores y economistas imbuidos del compromiso político marxista. Precisemos: El llamado a *lo latinoamericano* se incluye en la Constitución en el título re-

ferido a Relaciones Exteriores y es explicable fundamentalmente porque en su redacción participan de manera decisiva los miembros del M19, partido político que se proclama heredero de la concepción bolivariana (9).

A manera de conclusión

La referencia a los estudios de los civilizacionistas franceses, nos sirve para concluir con una pregunta final. ¿Qué entender en el marco de estos estudios de la «civilización» (10) latinoamericana por ese «mestizo» propuesto como clave de la identificación pluricultural de la Nación colombiana? Ya hemos visto que en la Historiografía se reconoce, de manera diversa según los diferentes contextos históricos, la existencia del mestizaje y la preponderancia cuantitativa de una población mestiza y que, actualmente, *lo mestizo* se define en términos de interculturalidad y transculturación. Es innegable que en todos los estudios *civilizacionistas* - que en Colombia preferimos llamar *latinoamericanistas* -, es evidente el proceso de mestizaje tanto racial como cultural producido en la historia de los hoy países del Nuevo Continente. La percepción de esta interculturalidad y de la evidencia de la mezcla racial es fácilmente demostrable en la mayoría de las realidades económicas, sociales, políticas y culturales. Pienso que es entonces posible y válido hablar de artes barrocas, de diccionarios de americanismos o de colombianismos, etc., de artes afro-americanas, de *religiones sincréticas* o, de manera más general, de procesos de síntesis realizados a partir de contactos que funcionan sobre el registro de la ambivalencia, la trasgresión y la chapucería. Pero ello, siempre y cuando que no perdamos de vista el reconocimiento de las culturas minoritarias negras e indígenas evitando el empleo fácil del término *mestizo* como excluyente esencialista y, siempre que

no eludamos los debates intrínsecos en el concepto de *lo mestizo*, referidos a la permanencia y traspaso de valores propios de comunidades en proceso físico de desintegración, preguntándonos sobre la particularidad de la formación de sus identidades. Bien que validemos el empleo del concepto de *mestizaje* así definido, es necesario puntualizar que en cuanto se refiere a lo que pudiéramos llamar *literatura mestiza* hay nuevos aspectos a considerar. Si a partir de Gérard Genette podemos afirmar que toda escritura es una reescritura (Genette, 1982), entonces vale la pena precisar qué elementos son propios a ese mestizaje literario, ya que no podemos olvidar que las culturas africanas y amerindias son culturas orales y que, por tanto, el reconocimiento de su presencia en la escritura mestiza actual, debe pasar por la pregunta sobre las formas de oralidad transpuestas en el texto escrito, sobre un *discurso mestizo* que englobe la oralidad y la escritura y no, solamente, sobre las formas criollas que caracterizan dicho mestizaje.

Al terminar este texto, reconozco que los aportes son simples y que queda aún abierto el debate. ¿Una o varias culturas mestizas, una o varias identidades mestizas en Latinoamérica?; ¿Cuál la importancia del reconocimiento de *lo mestizo latinoamericano* frente a la existencia rudimentaria o la carencia de una identidad latinoamericana en los miembros de éste conglomerado cultural?; en fin, ¿Si la identidad es una representación histórica, como lograr que ella se esfuere por existir como estrategia identitaria de defensa de los grupos sociales dominados o excluidos y, a la vez, cómo superar el conflicto entre tradición y modernidad propiciando la creación de los vínculos de intermundialización exigidos en el contexto histórico actual, evitando el diferencialismo, los nacionalismos, la xenofobia y el etnocentrismo?

Notas

1. Sobre los efectos culturales de esta naturaleza mestiza latinoamericana, Cf. Echeverría, Bolívar (1998). También, el libro de Tzvetan Todorov (1989) donde analiza, entre otras cosas, las reacciones conscientes e inconscientes provocadas en los actores del contacto cultural por las diferencias y los rechazos del *Otro* como factor fundamental de los conflictos característicos de los encuentros entre culturas.
2. Por *transculturación* entendemos las diferentes fases del proceso de transición de una(s) cultura(s) a otra(s), cuando en períodos de colonización o de dominio se trata de imponer una cultura a pueblos sometidos o a minorías. Estas fases van desde la *deculturación* o pérdida de una cultura o rasgos culturales antecedentes, hasta la *neoculturación* o creación de nuevos fenómenos culturales, proceso en el que se transforma tanto el sometido como el que pretende imponer su cultura, debido a que se establece un inevitable proceso de intercambio biunívoco de bienes culturales. Del encuentro y consiguiente duelo de culturas de africanos, españoles y americanos en el Nuevo Mundo, salieron todos transformados. Véase: Ortiz, 1983 y Ceballos, 1994: 15-25.
3. Cf. con el punto de vista de García Canclini, para quien, la hibridación de América Latina sería “una articulación compleja de tradiciones y modernidad, semejante al mestizaje y al sincretismo, no obstante lo diferencia del primero por cuanto no quiere significar sólo procesos raciales, y del segundo, porque no quiere tratar sólo de fenómenos tradicionales”. Siguiendo a María Angélica Illanes en *La batalla de la memoria. Ensayos históricos de nuestro siglo*, la hibridación en la posición de Canclini nos aparece como “una mirada amplia y contemporánea de la combinación y la mezcla cultural entre tra-

- dición y modernidad” (García C., 1995: 14). A propósito de las diferencias entre mestizaje e hibridación ver además el texto: de Gruzinski, 1999.
4. Las comunidades implicadas niegan *lo indio* y reivindican *lo indígena*. Así, respetando su identidad, deberíamos hablar de *lo amerindígena*.
 5. En la época, el término representa tan sólo una categoría nativa y no una categoría analítica de la literatura antropológica reciente inspirada en las modernas realidades globales e interconectadas. Para ésta, los procesos de “criollización” están usualmente referidos a la mezcla de ideas, imágenes, símbolos y objetos generados en espacios y tiempos diferentes. En esta dirección trabajan, por ejemplo, Ulf Hannertz o Thomas Hylland Eriksen.
 6. Así por ejemplo: “El indio de la costa del Océano Pacífico es de estatura mediana, [...] / *Mulatos* y *zambos*. La casta de los mulatos, salida de blancos y negros, y la de los zambos, que resulta de la unión de negros e indios, constituyen cerca de la sexta parte de la población colombiana. Los negros no pasan de una treintava parte de la población. / *Mestizos*. La raza más numerosa es la de los mestizos, salida de blancos e indios; ella forma más de la mitad de la población. / *Raza blanca*. En cuanto a la raza blanca propiamente dicha, ella no está representada que por ciertas viejas familias criollas que habitan las ciudades principales. Es en la región fría en donde ella está mejor aclimatada y es más abundante, mientras que en las regiones calientes la población se compone generalmente de mestizos, negros, mulatos y zambos. De la población en estado salvaje sólo quedan algunas tribus [...] El resto de tribus salvajes está distribuido en la parte llamada Llanos”. (Bianconi et al., 1892: 8).
 7. “[...] el trabajo que quisiera emprender [...] es el estudio de eso que [...] podría llamar la *creolización*, [...] sin cuyo estudio todos los estudios sobre el mestizaje de razas humanas me parecen marcados de esterilidad, puesto que casi todos los mestizos se producen entre razas criollas sobretodo y más frecuentemente, que entre razas puras. Yo llegué a // reconocer a primera vista un blanco nacido en las Antillas, lo mismo que un negro nacido en América de padres africanos. Pero las modificaciones son mucho más profundas en el continente y varían siguiendo las circunstancias climáticas, topográficas, etc. [...] La creolización imprime a las razas una tal marca de adaptación a las circunstancias que las rodean y de acercamiento de las razas indígenas que, el estudio de los mestizos, no puede dejar de notarlo ” (Quatrefages, 1888: 580-581).
 8. Cf., por ejemplo, *Historia de la literatura en la Nueva Granada* de José María Vergara y Vergara (1867), *Historia contemporánea de Colombia* de Gustavo Arboleda (1919), *Aspectos de la cultura en Colombia* de Guillermo Hernández de Alba (1947), *Historia civil y eclesiástica de la Nueva Granada* de José Manuel Groot (1953) o, *Historia extensa de Colombia* de la Academia Colombiana de Historia (1965-75).
 9. Actualmente, en razón de la problemática política que cruza el país, los análisis vuelven a plantear el problema de *lo colombiano* visto en el marco latinoamericano y mundial.
 10. En Colombia jamás hablamos de “civilización”, término que claramente hemos reemplazado por el de cultura, para evitar las cargas de etnocentrismo que el primero puede conllevar, generalmente aparejadas con remanentes de las visiones que oponían salvajes y civilizados.

Bibliografía citada

- Arciniegas, Germán (1990). Palabras al recibir el premio de las Américas 1989. Bogotá, Secretaría Ejecutiva de la Comisión Colombiana para la Conmemoración

- del V Centenario del Descubrimiento de América.
- Ayala Poveda, Fernando (1984). *Otto Morales Benítez: la palabra indoamericana*. Medellín. Lealon.
- Bianconi, F. et Broc, E. (1892). *Cartes commerciales*. Paris. Imp. De Chaix. pp.8.
- Braudel, Fernand (1938). "Y a-t-il une Amérique Latine?". Paris. *Annales*. E.S.C. n 4. *Congresos Americanos de Lima*. Prólogo por Alberto Ulloa. *Archivo Diplomático del Perú*. Lima, Imprenta Torres Aguirre (2 vols).
- Bushnell (1967). *El régimen de Santander en la Nueva Granada*. Bogotá. Tercer Mundo. pp. 194.
- Ceballos Gómez, D. (1994). "Aculturar para dominar: transculturación". *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá – Medellín. pp. 15-25.
- Colmenares, Germán (1978/9). "La economía y la sociedad coloniales 1550-1800". *Manual de Historia de Colombia*. tomo I. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura. pp. 279-284.
- Duviols, Jean-Paul (1978). *Voyageurs français en Amérique*. Paris. Bordas. pp. 19.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México. Ed. Era.
- García Canclini, Néstor (1995). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. pp. 14.
- García Canclini, Néstor (1999). "La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos". *Revista Maguaré*. No 14. Bogotá. Departamento de Antropología. Universidad Nacional del Colombia.
- Garrido, Margarita (2002). *Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano*. Cali. Universidad del Valle.
- Genette Gérard (1982). *Palimpsestes, la littérature au second degré*. Paris. Seuil.
- González, Fernando (1995). *Fernando González visto por sí mismo*. Medellín. Ed. Univ. Pontificia Bolivariana.
- Gruzinski, Serge (1999). *La pensée métisse*. Paris, Fayard.
- Hernández Rodríguez, Guillermo (1962). *La alternación ante el pueblo como constituyente primario*. Bogotá. Editorial América Libre.