

Los ejes de relación con el otro: Una mirada a la población indígena a través del juicio de valor, la praxis y el conocimiento.

Presentado por:

Sara Ruth Quirá Mazabuel



Universidad del Cauca

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Departamento de Filosofía

Popayán, Cauca

2020

Los ejes de relación con el otro: Una mirada a la población indígena a través del juicio de valor, la praxis y el conocimiento.

Presentado por:
Sara Ruth Quirá Mazabuel

Trabajo de Grado
Modalidad Monografía de Grado

Directora:
Mag. Elena Isabel Hidalgo Masías

Universidad del Cauca
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía
Popayán, Cauca
2020

Contenido

Presentación.....	4
1. Los tres ejes de relación con el otro de acuerdo con Todorov.....	8
1.1. Aspectos generales de la relación del análisis de Todorov.....	8
1.2. La polémica sobre la naturaleza del amerindio en el período de la Colonia.....	14
1.3. Eje de relación axiológico.....	19
1.4. Eje de relación praxeológico.....	24
1.5. Eje de relación epistémico.....	31
2. El discurso de Rafael Uribe Uribe y su relación ambivalente con el indígena	39
2.1. Aspectos generales del contexto.....	40
2.2. La influencia de la ciencia en la consideración hacia el otro.....	46
2.3. La valoración reductiva y el derecho de gobernar.....	52
2.4. La propuesta de una colonia Militar	58
Conclusiones	72
Referencias.....	76

Presentación

El 19 de octubre de 2020 llegó la minga indígena a Bogotá, había partido días antes desde Caloto, Cauca, pues, tras invitar al presidente de la república a dialogar sobre la situación que los líderes sociales en las comunidades enfrentan, el dignatario se negó a establecer una reunión, su justificación fue que la marcha estaba politizada, con ello quería decir que había una motivación de desestabilizar el gobierno para que los sectores de oposición pudiesen ganar más peso y electorado. En vista de la negativa del señor presidente, la minga se acercó a la capital para poder establecer este diálogo y pedir garantías para sus líderes sociales que habían sido víctimas a lo largo del año por bandas criminales (BACRIM), disidencias de las FARC o bien de narcotraficantes que se disputan las rutas de la coca.

El recibimiento de los indígenas en la capital fue polarizado, por una parte hubo muchos jóvenes y adultos que apoyaban la marcha, pero el sector que apoya el gobierno desplegó en las redes sociales una campaña de ilegitimidad de la protesta, de la reclamación de derechos y seguridad, de la manifestación popular, especialmente, infundiendo temores alrededor del aumento de contagios por Covid 19. Al final, se conocieron imágenes acerca de que la marcha indígena no dejó infiltrar su manifestación por agentes externos, que los lugares donde acamparon fueron debidamente aseados por ellos mismos y que la manifestación en reclamo de derechos y seguridad era legítima y en paz.

Particularmente, siempre me ha llamado la atención que en las manifestaciones y protestas que llevan las comunidades indígenas, la sociedad se polarice tanto, especialmente, los sectores de derecha política, económica y sus seguidores que miran con desdén estas expresiones que significan trabajo comunitario para un beneficio de la comunidad misma y el buen vivir. En las redes sociales circulan palabras, enjuiciamientos, desvaloración de estas movilizaciones comunitarias y odio por ellas, por lo que siempre me he preguntado cuál es la lógica que se esconde tras de ello, es cierto que hay una carga de racismo, incomprensión y desprecio de estas personas a las comunidades indígenas, afrodescendientes y personas en situación de pobreza a las que tantos colombianos orgullosamente pertenecemos. Por otro lado, las lecturas realizadas en relación a filosofía política del Programa de Filosofía de la Universidad del Cauca, me mostraron que este menosprecio por las comunidades indígenas es una fracción considerable de la sociedad

colombiana manifiesta en distintos medios, es parte de un entramado histórico en el que confluyen tendencias políticas, religiosas, sociales y epistemológicos enmarcados dentro del comportamiento que se asume en cómo nos relacionamos con el otro.

Las lecturas del multiculturalismo, el comunitarismo y la filosofía latinoamericanista finalmente me llevaron al análisis que realiza Todorov de los tres ejes de relación con el otro en su obra *La conquista de América: el problema del otro* originalmente publicado en 1982. En dicho análisis se encontró un indicio importante en lo que respecta a la ambigüedad de la sociedad actual para con los indígenas, su relación de comprensión y odio, pero con la limitante de que el período analizado por Todorov se centra en la época de la Conquista y de la Colonización del Nuevo Mundo. Sabía que la independencia de los países latinoamericanos de España significaba una revaloración de la sociedad americana, de su cultura y los pueblos que la conformaban, en esto la Comisión Corográfica de 1850 había rescatado este patrimonio cultural del olvido, aunque los intereses de la misma habían sido bastante pragmáticos respecto a analizar la posibilidad de vías de comunicación y recursos naturales necesarios para el desarrollo de lo que hasta entonces se llamó La Nueva Granada.

Finalmente, la búsqueda por tener un referente del siglo XX respecto a la relación para con los pueblos indígenas en Colombia, me llevó a Rafael Uribe Uribe. De este personaje la historia se ha encargado de resaltar sus dones como militar y diplomático que se las ha ganado a pulso, pero en un artículo sobre Uribe Uribe se mencionaba su papel como defensor de los indígenas, por lo cual, busqué cuál era su aporte y en esta labor me encontré con su memorial *Reducción de Salvajes* escrita en 1907. Esta era una propuesta nacida de una época de crisis que afrontaba la nación en relación a la Guerra de los Mil Días y la Separación de Panamá, y se trataba entonces, de un método para establecer una segunda Colonia en el territorio, la primera había sido dada por poderes externos (España) ahora tenía que ser llevada a cabo por los poderes internos (la nación). Uribe Uribe se da cuenta que la mayoría de los territorios están abandonados por el Estado y lo controlan grupos de nativos que conservaban formas económicas anticuadas y que dificultaban el acceso de las familias productivas nacionales o extranjeras para usufructuar las tierras en materia de ganadería o minería, en este sentido, se propone recuperar estos territorios mediante una colonia militar que no ejerza violencia sobre los indígenas, sino que ayude a castellanizarlos, cristianizarlos y formarlos como trabajadores disciplinados al servicio de la nación.

De este modo, la propuesta de Uribe Uribe me mostró que aun en el siglo XX la relación con el indígena estaba mediada por intereses, esto es, por el interés en las tierras en las que habitan y que el hombre blanco ve con los ojos de una pragmática codicia para hacer fortuna con ellos. Por supuesto, esto puede ser materia de análisis desde la lógica occidental en la que la relación con la naturaleza termina con la explotación de ésta última a través de la explotación de los seres humanos, pero aún bajo esta lógica dominante y de poder no se explica los sentimientos ambivalentes que la sociedad hoy en día tiene para con estos grupos. Es claro que los intereses de la clase política y económica están centrados en sus tierras, y como perteneciente a la cultura Coconuco he podido tener contacto con estos problemas en la medida en que los problemas relacionados con la propiedad de las mismas en nuestra comunidad aún persisten, nuestra reclamación se pretende ahogar bajo el supuesto de para qué necesitamos estas tierras si no las vamos a poner a producir. Quienes se amparan en la propiedad privada como fundamento de la sociedad moderna no reconocen la pertenencia de dichos territorios a quienes natural y ancestralmente los han poseído. En este sentido, la memoria de Uribe Uribe muestra de forma clara los intereses que median una relación para con los pueblos originarios, la consideración y humanismo que le adjudican a este militar y político ocultan de forma precisa estos intereses de una mentalidad colonizadora que intenta por todos los medios de hacerse con los territorios de estas comunidades.

De acuerdo a lo anterior, me propuse establecer si hay alguna relación entre el análisis de Todorov y la propuesta de Uribe Uribe, pues, a pesar que hayan pasado siglos entre la época en la que el primero realiza sus análisis y el segundo propone una colonia militar como método eficaz de castellanización y cristianización del indígena, hay por supuesto, un comportamiento hacia el otro que indica que si no asimila los valores y conceptos de la mayoría o de la clase social dominante, este es objeto de rechazo, menosprecio y desestimación de sus valores, ideas, creencias y expresiones artísticas, culturales, económicas y religiosas, el otro, como muestra Todorov, se presenta como problema, y este problema trata de solventarse mediante ejes de relación que son coexistentes aunque pueden llegar a ser contradictorios.

No es extraño así que en la sociedad una parte de ella pueda aceptar la diferencia cultural de estas comunidades, y a la vez las menosprecien por su visión de la tierra como territorio y no como fuente de recursos naturales disponibles para ser explotados, por sus formas de producción e

intercambio o la noción de buen vivir. El cómo valoramos, nos relacionamos o conocemos al otro siempre es un asunto difícil y problemático, o bien, asumimos estos conductos porque el otro de por sí se presenta como problema, y lo es en tanto que no entra en el marco de nuestros intereses y perspectivas. En el caso por el que me interesé, estas lecturas me ayudaron a acercarme al porqué el otro que es el indígena, es útil y valioso en la medida que habla el idioma de sus colonizadores, que crea en la religión de quien lo desdeña o que se sume a la lógica de mercado que practican quienes constantemente lo llaman a la civilización y desarrollo.

El presente escrito se divide en dos capítulos, en el primero de ellos se trata de realizar un acercamiento a lo que Todorov llama los ejes de relación con el otro, de su período histórico desde el cual el autor los postula, por lo cual, se trata de situar en contexto al lector a través de algunas nociones básicas sobre la disputa del ser del amerindio. En el segundo capítulo, se procede a retomar la contextualización que lleva a Uribe Uribe a formular su propuesta, para ello se hace una mención a la Comisión corográfica de 1850 como momento fundamental en la relación con el otro, esta vez mediada por el interés del conocimiento en lugar de la religión a de las tierras. Esta perspectiva de la comisión, por supuesto, contrasta con los planteamientos de Uribe Uribe en la medida que este se vale de los conocimientos de su época para justificar la expansión y adjudicación de las tierras para las clases sociales que dominan la política y el mundo de producción. El escrito termina con unas breves conclusiones.

1. Los tres ejes de relación con el otro de acuerdo con Todorov.

Todorov en su libro *La conquista de América. El problema del otro* analiza qué representó el amerindio para el español que arribaba por primera vez en el continente, pues, este otro se le presentaba de una naturaleza, costumbres y religión sumamente extrañas y que no eran explicables a partir de sus esquemas mentales. Si bien es cierto que Conquista y Colonia representan para los historiadores dos períodos diferentes en la historia de América, especialmente, de América Latina, queremos centrarnos en este último período puesto que en él se despliega una estructura de ideas respecto al otro por parte del español que se traducirán en las formas del trato tanto físico como moral dado al indígena. De este modo, este capítulo se divide en cuatro partes, la primera intenta establecer unas ideas generales del período de la Colonia en torno a la disputa generada por la naturaleza del indio; con la segunda parte comienza el abordaje de lo que Todorov ha llamado los tres ejes de relación con el otro, en este caso es el eje axiológico; la tercera parte continúa con el eje praxeológico y la cuarta parte termina la discusión con el eje epistémico del otro. Es de aclarar que estos ejes son una propuesta de interpretación de la relación con el otro que Todorov discute en la segunda parte del libro mencionado, la primera parte de dicho estudio está dedicada a la Conquista, cuando sea necesario en la exposición se volverá a ella, pues, los límites entre el período de la Conquista y la Colonia en el autor no son muy claros y definidos.

1.1. Aspectos generales de la relación del análisis de Todorov.

Este apartado trata de establecer un preámbulo a lo que Todorov (1939-2017) llama “los ejes de relación con el otro” expuestos en su libro *La conquista de América: El problema del otro*, publicado originalmente en 1982, con ello, estos ejes servirán para establecer un acercamiento interpretativo en el segundo capítulo de este escrito, en el cual, se exponen los elementos generales que constituyen la Memoria de 1907 intitulada *Reducción de salvajes* escrita por Rafael Uribe

Uribe (1859-1914). Esta memoria fue presentada al presidente de la República, por ese entonces Rafael Reyes cuyo período presidencial fue entre 1904 y 1909, también a los jerarcas de la Iglesia colombiana, los gobernadores de los Departamentos y a la Academia de Historia. Se trataba por ello, de una memoria con intención de ser considerada por las instituciones más prominentes de la Nación. El período histórico que aborda el análisis de Todorov en su obra va del descubrimiento del Nuevo Mundo a la Colonia, pero no lo analiza con un mero fin cronológico o histórico sino desde el punto de vista filosófico desde dos perspectivas, primero en el lenguaje, y segundo, en las expresiones que ciertos personajes históricos dejaron como testimonio acerca del trato o la relación con los pueblos indígenas.

Por otro lado, y comenzando el siglo XX, Rafael Uribe Uribe se pronuncia acerca de los indígenas con fines políticos y pragmáticos, piensa que estos pueblos representan un problema a ciertos intereses civilizatorios de la clase política gobernante. Por tanto, consideramos, se puede establecer alguna relación entre el análisis de los ejes de relación con el otro en Todorov y las propuestas en el memorial de Uribe Uribe, a pesar de que hayan pasado siglos entre las expresiones de los cronistas de las indias y que se interpongan distancias en el continente, en el discurso del estratega y político colombiano veremos que subsiste en sus intenciones y consideración hacia el otro la misma tipología de relación que Todorov rastrea en las causas a favor y en contra del indígena durante la Conquista y la Colonia. En este sentido, las formas de relación paradójicas con el otro que Todorov estudia, personajes como Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1576) o Bernardino de Sahagún (1499-1590) sin mencionar la postura radical de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), persisten a través de los siglos y las distancias que separan a estos con Uribe Uribe y su proyecto civilizatorio de las comunidades indígenas.

El lapso que hay entre el período analizado por Todorov y la época en la que Uribe Uribe pone en consideración de las primeras autoridades de la República su propuesta, está marcado por un acontecimiento histórico sumamente importante que transforma las estructuras sociales y políticas tradicionales, se habla de la época de la Independencia en la que conforman nuevos valores centrados en principios modernos, democráticos y sociales que tratan de abolir las formas de conformación social y del poder anteriores. Los indígenas y esclavos que durante la colonia fueron supeditados a trabajos forzados en haciendas y minas, aunque los primeros también se mantuvieron en colonias con cierta ilusión de libertad bajo la autoridad de los sacerdotes,

encomenderos y españoles o criollos bajo las estipulaciones de la Corona Española, gracias a la nueva conformación del Estado serían considerados ciudadanos libres y con igualdad de derechos frente a las clases dominantes. Antes del período de la República la ilusión de libertad de la que habían gozado los indígenas se expresaba bajo la paradójica formulación de que los pueblos indígenas son “vasallos libres”, a diferencia de los esclavos traídos de África quienes no disfrutaban de ningún tipo de libertad, los indígenas vivieron bajo esa forma paradójica de vasallaje y libertad que les ponía en la estructura social por encima de los esclavos. En tanto libres, podían disfrutar de organizaciones y conservación de algunas costumbres, pero a la vez, en tanto vasallos debían estar al servicio de los intereses de la Corona y paulatinamente convertirse a sus valores.

De esta manera, es comprensible que el papel de los indígenas en las Guerras de Independencia haya sido, en su mayor parte, supeditado a la fuerza de las circunstancias. Si debían tomar partido por la causa de la Independencia o por la causa de la Corona, muchas veces estaban determinados por obligación de servir a los cabildos a los que pertenecían sin mencionar que no tenían ningún tipo de garantías por parte de los criollos una vez liberada y constituida la República. Este papel de indecisión de los indígenas durante la época de las guerras de Independencia puede verse como una expresión de que en una u otra causa, en la Independencia como en la Corona (la causa Realista), se necesitaba de estos pueblos como instrumento de sus conquistas bélicas. Pero también, la toma de partido a favor de la monarquía por parte de muchos de ellos tenía que ver con el sistema proteccionista que ésta les brindaba y que no estaba claro con la Independencia en la que ellos debían, en principio, abandonar la idea del resguardo, las leyes de Indias que les protegían o funcionarios destinados a su defensa como el Protector de indios cuya función era garantizar los derechos y fueros de las comunidades indígenas. Así, los indígenas que toman partido por la Corona se llegan a conocer como los “indios realistas” y los que toman partido por la causa de la independencia se denominan “indios patriotas” (Gutiérrez, 2007).

Tenemos así que durante la época que va de la Conquista a la Colonia la concepción del otro por parte de los españoles va desde la perplejidad de ver a este ser que comparte ciertas características humanas pero que no tiene la cultura ni la religión del español, a la condicionalidad en la asimilación del español al indígena, es decir, durante la Colonia, la Corona estaba dispuesta a poder convivir con el otro si éste era capaz de ir abandonando paulatinamente sus valores, creencias y expresiones culturales. En la Independencia, como se mencionó, este otro indígena

podía ser útil a los intereses de uno u otro sector, por ello, debía tomar partido por la causa de la Independencia o por la causa de la Monarquía.

Sin importar la toma de partido por los indígenas, es claro que, con la Independencia de la República de la Nueva Granada, estos quedan sin la protección que la Monarquía les brindaba, pues, veían en ella y España un Estado paternalista que cuidaba de ellos. Con la independencia, las comunidades indígenas se suman al resguardo por sí mismos y en su mayoría se repliegan de terrenos alejados de la urbe, pues, como menciona Juan Pablo Conto (2016):

Con la aparición de la República, el concepto de libertad individual se extendió a los indígenas, que por eso quedaron obligados a jugar bajo los parámetros del criollo. Esto atentaba contra la idea colectivista de los resguardos que preferían los españoles, pues para ellos era más conveniente restringir la libertad individual respecto de la industria, el comercio y la agricultura. Por esta razón la Corona defendía los resguardos ‘contra las ambiciones de conquistadores y colonizadores’. En cambio, la República buscó continuamente la destrucción de estos para integrarlos al nuevo sistema económico e incluso ordenó repartir las tierras de propiedad colectiva.

Así, la expropiación de tierras que el nuevo gobierno liberal aplicó a la Iglesia, se extendió también a los resguardos indígenas en los que ellos mantenían los vínculos comunitarios y relativamente su identidad frente a los valores y costumbres sociales que venían con los españoles y los criollos. La intención, claramente, se puede ver en que los costes de las guerras de independencia que fueron sumamente altos dejando a la nueva República comenzando su vida en una situación de crisis económica que debía solucionarse por medio del extractivismo de tierras fértiles y ricas en minerales en el siglo XX, “estos costos directos [incluida la deuda externa], generados por la destrucción de los factores de producción —tierra, trabajo y capital— se produjeron principalmente en el periodo comprendido entre 1815 y 1821, si bien algunos costos se extendieron en el tiempo” (Meisel, 2010, pág. 8). Para 1907, fecha en la que Uribe Uribe publica su Memorial *Reducción de salvajes*, la situación de la República no era menos problemática y subsistía aún la crisis económica de la Independencia que sumían al país en la pobreza y poca competitividad frente

a las potencias mundiales que comenzaban a desplegarse por África y Asia, con lo cual debían encontrarse los medios de subvertir esa condición.

Rafael Uribe Uribe representa una figura importante en el aspecto militar como en el político, se interesó por los problemas que afectaban a la sociedad en general, por la falta de industria y se caracterizó por ser un inigualable diplomático. En la preocupación por el destino económico y social del país y gracias a su notable influencia política, propone una posible solución para salir del atraso industrial y económico y poder ingresar al mercado mundial. Su propuesta, como se verá más adelante, mantiene una concepción pragmática del otro, del indígena, velada por un interés nacional cuando en realidad es un interés de clase. Uribe Uribe fue un personaje polifacético y una figura de gran importancia en la política nacional, por ello, esperaba aprovechar su influencia en las distintas esferas del poder para proponer qué hacer con el otro que representa un problema de interés nacional (o de clase), su injerencia en el mundo político fue vasto, hasta el punto que, como manifiesta uno de los estudiosos de su vida, Gonzalo Gaviria Correa (2009):

Lo podemos considerar como el precursor del derecho laboral colombiano. Se apersonó de la defensa del derecho de los obreros a una vida más justa; buscó el incremento salarial y una mejora sustancial en la educación de las masas proletarias. Habló de la limitación de las horas de trabajo, del descanso semanal, de la reglamentación de labores para menores y de mujeres; de la seguridad industrial, de la atención médica, de los accidentes de trabajo; abogó por las pensiones de vejez y de muerte; impulsó el establecimiento de cajas de ahorro y, en fin, se preocupó por la seguridad social del pueblo colombiano. Solicitó la promulgación de un código de trabajo que viniera a evitar las injusticias.

Líneas después Gaviria resalta el pensamiento de Uribe Uribe para con los pueblos indígenas de la siguiente manera:

No le fueron ajenos los problemas indígenas y se afanó por su integración a la sociedad sin sacarlos de su hábitat afirmaba que no eran tan pequeños en número ni habitantes de pequeñas tribus. ‘No digo yo que la población indígena sea densa en parte alguna, pero sí que es menos rarefacta de lo que comúnmente se imagina’. Sus intervenciones en el Congreso sobre reducción de salvajes y civilización indígena,

dan cuenta de sus múltiples ideas al respecto y de su permanente interés por los indígenas como parte fundamental de la diversidad étnica en Colombia.

Esta interpretación del pensamiento de Uribe Uribe es bien compartida por muchos artículos y biografía de esta figura en la historia nacional. Sin embargo, su consideración, trato o forma de relación que tiene y propone para con los indígenas dista mucho de la idealización que Gonzalo Gaviria hace de su figura, es decir, como un papaldin de los derechos de las comunidades indígenas. Bajo la lupa de los tres ejes de relación de Todorov podemos analizar esta propuesta para resaltar que la consideración que Uribe Uribe tiene sobre estos pueblos ancestrales, a pesar de la Independencia de la Corona Española, de la introducción del pensamiento ilustrado y de un acercamiento epistemológico a estas comunidades a través de la expedición corográfica, del establecimiento de un Estado de derecho, etc., el trato con el otro, tal como los ejes de relación, son ambivalentes, su propuesta entonces para incorporar los indígenas a la sociedad y al gobierno es contradictoria, refleja intereses de clase, admiración y desprecio a la vez por el otro.

De este modo, las intenciones e interés sobre los problemas indígenas que Gonzalo prodiga a Uribe Uribe, no es otro que el de un problema socio-económico para la clase política a la que representa, aun cuando su meticulosa propuesta es presentada bajo un estudio detallado de costumbres, carácter e historia de dichos pueblos en el contexto nacional, y en lugar de implementar la fuerza para la conquista de los territorios que ocupan, su pensamiento es más pragmático y considera, que hay que retomar ciertos principios que habían sido establecidos en tiempos Coloniales, esto es, que la evangelización, la colonia militar y enseñanza de una lengua diferente a la suya es el camino para domesticar y reducir al salvaje.

El tiempo y la distancia entre el análisis de las fuentes de las que se vale Todorov y la propuesta de Uribe Uribe, muestra que la ambivalencia en el trato y consideración del otro o del indígena es bastante compleja, persiste en la cultura y el sistema de valores del criollo, y del ciudadano en el siglo XX, en la Conquista y Colonia se daba porque era sumamente difícil la comprensión del otro en la medida que no se ajustaba a los parámetros, valores y creencias del europeo. En el Siglo XX el discurso de Uribe Uribe denota aún el problema ya no de comprensión de este ser, sino de qué representa este ser para la clase social dominante política y económicamente. Por ello, es necesario volver a aspectos generales de la representación del otro

en la época de la Colonia para lograr comprender mejor la subsistencia de la percepción negativa que tiene la clase social dominante hacia el otro-indígena.

1.2. La polémica sobre la naturaleza del amerindio en el período de la Colonia.

Tras la idea de expandir las ideas cristianas a la India y de paso establecer una ruta de comercio alternativa, Cristóbal Colón arriba a un Nuevo Continente desconocido para los españoles que posteriormente se denominaría América en honor a otro navegante de origen italiano, Américo Vesputio. Los motivos de por qué se haya optado que el Nuevo Mundo no lleve un nombre relacionado con su descubridor es motivo aún de polémica y que no es tema de nuestro escrito. Lo que puede interesarnos es cómo el hecho del arribo de Colón representa cambios importantes en la estructura socio-económica y cultural de España, en su ideología y formas políticas, también en su filosofía escolástica e íntimamente ligada con la religión, adquiere un carácter más pragmático gracias a las posibilidades inherentes a la expansión de la Corona, esto es, la creación de un nuevo orden social y “su potencialidad encubridora de los intereses económicos y políticos de los poderosos bajo la ideología del sistema imperante” (González, 1993, p. 47). Con la Conquista, se abre el paso para la discusión de cuál es la naturaleza del indio a la vez que se tratará de justificar el papel de la Corona Española en estas tierras.

El problema del continente descubierto es que no se puede ejercer un derecho de posesión más cuando se descubre que hay seres que habitan sus territorios. Las salidas al dilema, como se sabe tradicionalmente, fueron la ocupación por la fuerza o bien por medio de la conversión al evangelio de estos habitantes por parte de la Corona en santa alianza con la Iglesia Católica, por supuesto, la tarea era encomendada a ésta última por medio de sus misioneros. Estas salidas se manifestaron en lo que se denominó la “cuestión del indio”, la pregunta por su naturaleza, por si era humano, si tenía cultura y religión al igual que los españoles, si tenía alma y por ende el derecho a autogobernarse libremente, o si por el contrario era mera naturaleza, animal y por lo cual el hombre blanco español y católico estaba en el derecho de ocupar sus tierras y disponer alguna forma de organización en ellas que los excluya o si se los incluye bajo qué circunstancias.

González manifiesta que estas posturas dieron movimiento a tres corrientes principales del pensamiento escolástico: 1. La corriente *esclavista*, “al servicio de los intereses de la clase colonialista que comenzaba a formarse”; 2. La corriente *centrista*, “que velaba por los intereses del Estado”, y 3. La corriente *indigenista* “que luchaba por la liberación y el respeto a los derechos del aborigen” (1993, p. 49).

La “cuestión del indio” no fue una polémica que se desatase al margen de todo contexto, sino que se origina después que en 1511 Fray Antonio de Montesinos en Santo Domingo diese un sermón a favor de la causa indígena, sermón que inspiraría profundamente a Fray Bartolomé de Las Casas. El sermón, aunque pronunciado por montesinos tenía la firma de los miembros de la comunidad dominica a la que pertenecía (Trigo 2011, 420), lo que dice que había sido ya un tema debatido y se había asumido una postura intelectual frente a las formas de trato hacia los indígenas y se intentaría buscar los medios de liberación y trato digno de los nativos mediante un proyecto de evangelización. El sermón de Montesinos, al decir de Tamayo (2012),

no cayó en saco roto. Marcó el comienzo del cristianismo liberador, del reconocimiento de la dignidad de los indios y del respeto a la diversidad cultural y religiosa en Amerindia. Fue, asimismo, el germen de la teología de la liberación. Tres años después, Bartolomé de Las Casas renunciaba a su función de encomendero, se convertía en el defensor de los derechos de los indios y, según Fernández Buey, en el iniciador de la variante latina de la filosofía europea de la alteridad y de la tolerancia.

Si se puede establecer algún antecedente del sermón de Montesinos y su comunidad, este viene dado por parte de las estipulaciones hechas en la Primer Audiencia de 1550, allí se observa que los conquistadores y encomenderos resultaban problemáticos frente, a lo cual, la Corona perdía control y poder sobre ellos, por lo cual, se tomaron distintas medidas como la organización del fisco y la administración y la necesidad de proteger a los indígenas mediante una política central de evangelización y “conversión de los naturales” por el bien de sus almas (Pachón, 1991, p. 24). Aunque desde la contemporaneidad se puede establecer una crítica a las buenas intenciones de los indigenistas de la época de la Colonia, aun subsisten en sus procedimientos de relación para con el otro condicionamientos culturales, la religión y costumbres de los nativos, constituían

expresiones que obstaculizaban el reconocimiento por parte de los españoles, por lo cual, la relación con los nativos, debía darse bajo los términos de la evangelización, es decir, la imposición por la fuerza o persuasión de otra religión diferente, la religión, costumbres y expresiones de los colonos. No se puede olvidar que para la época no se había forjado lo que se podría considerar como estudios interculturales, o una filosofía de la alteridad, el descubrimiento del nuevo continente representaba un acontecimiento sin igual para el europeo, pero a la vez se puede considerar que la Primer Audiencia y el sermón de Montesinos constituyen un antecedente, la inauguración de una vía que luego sería retomada y redireccionada por el pensamiento latinoamericanista.

Tanto la Audiencia de 1550 como el sermón de Montesinos generan un ambiente de pacificación frente a los desmanes cometidos por conquistadores y encomenderos, nace, aunque limitada una nueva perspectiva en el trato del otro. Sin embargo, en el año de 1550 en el Colegio San Gregorio de Valladolid se origina el famoso debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en torno a la naturaleza del indígena y el derecho de la Conquista, sobra decir que de Las Casas ya tenía un camino recorrido en torno a la causa indígena, pues, en 1542 se había reunido con el monarca Carlos I y le había puesto al tanto de los desmanes e injusticias para con los indígenas cometidos por los conquistadores y encomenderos, que trajo como resultado las normas establecidas como Nuevas leyes del Consejo de Indias del mismo año y bajo las cuales se abolía la esclavitud, trabajos forzados y encomienda salvo casos especiales, a la vez, sus denuncias influyeron decisivamente en 1549 a que el Consejo de Indias a instancias del Rey Carlos V detuviese el proyecto de la Conquista en virtud de los abusos cometidos por los conquistadores, esta decisión del Consejo de India fue el detonante para iniciar la disputa de Valladolid.

Otro antecedente lo constituye la Bula *Sublimis deus* por el papa Paulo III del 2 de julio de 1537 en respuesta a la carta del Obispo de México Julián Garcés en la que manifiesta su preocupación por los tratos recibidos por los indígenas y llama la atención sobre su capacidad de comprender, entender los principios de la religión cristiana hasta el punto de que el único oro que hay que extraer es la conversión de los indios. La bula, pues, enfatiza en la idea que los indios son humanos “y que no sólo son capaces de entender la fe católica, sino que de acuerdo con nuestras informaciones se hallan deseosos de recibirla (...) en virtud de nuestra autoridad apostólica, Nos, definimos y declaramos por las presentes cartas, que dichos indios deben ser convertidos a la fe de

Jesu-Cristo, por medio de la palabra divina y con el ejemplo de una buena y santa vida”, Citado por Pachón (1991, 23). No es nuestra intención hacer un seguimiento a ello en tanto que el tema es sumamente extenso, solamente se ha querido señalar el contexto del cual surge una figura como de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda quienes se constituyen como los exponentes de dos visiones sobre el indígena y sobre el derecho de la conquista del Reino de Castilla.

Cabe señalar entonces que la disputa en Valladolid no emitió ningún juicio a favor de una u otra parte, sin embargo el proceso fue positivo en alguna medida, pues, en contexto es bastante interesante el hecho que un pueblo conquistador se tome una pausa para reflexionar sobre el derecho jurídico de las gentes a las que someten y si este sometimiento estaba plenamente justificado “entonces, por primera vez y quizá por última, un imperio organizó oficialmente una encuesta sobre la justicia de los métodos empleados para extender su dominio” (Hanke 1958, 15). Por supuesto, de esta “encuesta” surgen los derechos de los indios y su reconocimiento jurídico, cuestión que por lo demás es importante en la materia, pero el reconocimiento jurídico si bien es importante para hacer valer ciertos derechos y deberes, vale la pena preguntarse por el trasfondo de ese reconocimiento jurídico, es decir, cómo y qué visión del indio se tiene en la vida cotidiana.

Al respecto, se hará una aproximación a los ejes de relación con el otro de acuerdo a Todorov, entre las figuras que analiza está Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, entre otros, en sus discursos quedan patentes estos ejes y cómo se considera al otro desde el eje axiológico, praxeológico y epistémico, lo cual, en cierta medida ayudará a extender un poco más este contexto a la vez que profundizará en los móviles, el modo en cómo se trata al otro y cuáles son los prejuicios que obstaculizaron la comprensión del indio, su autonomía y cultura, cuestión pues que queda arraigada cultural e intelectualmente en un sistema de valores e ideas que perviven en nuestro tiempo en sectores políticos y populares.

Ahora bien, para precisar este punto es fundamental establecer algunas generalidades sobre los tres ejes de relación con el otro que analiza Todorov, de este modo, el primero de ellos es el *eje axiológico*, se trata del sistema de valores con el que nos relacionamos con el otro, siempre emitimos un juicio hacia el otro de acuerdo a ese sistema de valores que se posee y da sentido a la existencia propia. Sin embargo, el sistema de valores de los otros puede ser radicalmente opuesto, así que se presenta una situación en la que surge una incompatibilidad entre los valores de uno u

de otro, entonces, al otro se le quiere o no, se lo considera para la época igual o inferior desde la perspectiva subjetiva y de acuerdo a la consideración de si se es bueno y se estima, en otras palabras, yo soy bueno, yo me estimo, y de acuerdo a mi sistema de valores al otro lo juzgo por sus valores, de ahí que lo considere bueno si nuestros sistemas de valores se complementan o malo si es al contrario, así puedo establecer consideraciones como de querer o no, considerarlo igual o no.

En cuanto al *eje praxeológico* se trata de las relaciones de acercamiento o alejamiento respecto al otro mediante la adopción de sus valores o bien, intento de asimilarlo en la medida que le impongo mi propia imagen, se trata de un eje que oscila entre la sumisión al otro o la sumisión del otro. Una oscilación que puede presentar un tercer caso que es el de la indiferencia o neutralidad. Por supuesto, este eje tiene en cuenta la relación práctica que se da entre los individuos o comunidades, si adoptamos valores, costumbres y prácticas del otro o no, o si, por otro lado, no queremos mantener un contacto con ellos.

En lo que respecta al *eje epistémico* se hace referencia a si conozco o ignoro la identidad del otro, si efectivamente puedo conocer su historia, motivos, valores predominantes, si puedo comprender sus hábitos, religiosidad y diferentes aspectos de su vida. El conocimiento de la identidad del otro no es un absoluto, es decir, no lo llego a conocer totalmente, lo mismo sucede con diferentes individuos, no se puede conocerlos todos a cabalidad ni tampoco a que llegue a este resultado con el tiempo, sino que hay una gradación infinita entre los grados de conocimiento más o menos elevados. Todorov menciona que, una vez establecidos los ejes de relación con el otro, también hay que tener en cuenta cuáles tipos de relaciones se pueden establecer entre ellos, estos son:

- Hay relaciones y afinidades entre los planos axiológico, praxeológico y epistémico.
- Aunque haya relaciones y afinidades no hay implicación rigurosa entre ellos.
- No se reduce un eje de relación con el otro a otro eje.

Todorov explica este tipo de relaciones, o mejor de principios de relación para con el otro, en la medida que los casos históricos lo han demostrado gracias a los cronistas y a los evangelizadores. El conocimiento de la identidad del otro no implica necesariamente que se deba tener amor por aquel, ni aquel por nosotros, así por ejemplo Fray Bartolomé de Las Casas puede tener un conocimiento mucho más inferior que el de Hernán Cortés para con los indios pero tiene un sentimiento de amor para con ellos, por lo cual, el conocimiento del otro no implica necesariamente amor hacia él, al menos un juicio positivo, o bien, se pretende querer al otro desde un sistema de valores aun cuando se tenga axiológicamente hablando un juicio despectivo para con él. En el caso de Cortés y De Las Casas, aunque tengan diferentes y contrapuestas posiciones de valores axiológicos frente al indio, coinciden en su política de asimilación al otro, esto es, en la pretensión que el otro se adhiera al sistema de valores, usos y costumbres (al menos en el caso de De Las Casas en un momento específico). Los ejes de relación parecen ser comportamientos autónomos el uno respecto de los otros, pero a la vez elementales cuando de forma consciente o por necesidad se establecen contacto con otros.

1.3. Eje de relación axiológico

Respecto a este eje, Todorov analiza el caso de Fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) pero en una época específica de la vida del religioso. Vale la pena aclarar que después de 1550 y su participación en la junta de Valladolid, la actitud De Las Casas y el amor que tiene por los indios no son iguales a las consideraciones expresadas antes de esa fecha, (Todorov 1987, p.196) es decir, cuando se realiza un análisis detallado de la constitución humana y los derechos de los indios, especialmente, cuando se toma como punto de partida el problema de los sacrificios humanos que había servido a Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) para establecer una postura que, en principio, justificaría el derecho de la Conquista. Los cronistas describían la escena de los sacrificios humanos de una forma impactante y que iban en contra de los principios y valores cristianos, de allí que Sepúlveda infiera de la descripción de esas escenas la inferioridad de los pueblos americanos por el salvajismo de sus prácticas. De las Casas elabora argumentos en contra

de esta postura que reduce al otro a salvaje, por ende, gracias a ello se justificaría emprender una guerra, sometimiento y posible exterminio de un pueblo a manos de otro.

Bartolomé de Las Casas trata de comprender las prácticas del otro desde su sistema de valores cristianos y esto es interesante, pues, no se trata de elaborar juicios de rechazo, de reducir los valores de los otros a que están mal, mientras quien juzga está del lado correcto. Desde esta perspectiva, De Las Casas manifiesta en primera medida que el canibalismo y el sacrificio si bien son condenables, no se sigue de forma absoluta e inminente que haya que hacer guerra a quienes lo practican, en ese caso, el remedio, en palabras De las Casas, tiende a ser peor que la enfermedad (Todorov 1987, 196). Ahora bien, otro punto de las Casas es el que tiene que ver con una analogía entre indios y españoles, pues, les es común a los pueblos el respetar las leyes bajo las cuales se rigen, y si la ley impone el sacrificio, el indio al seguirlo respeta la ley. Por lo cual, no se puede condenar al indio a padecer una guerra ni a mirarlo como, pretendía Sepúlveda, como un ser inferior.

De este modo, De las Casas pretende hacer ver el sacrificio como algo menos extraño y que no es ajeno a la misma religión cristiana: Jesús, Abraham, Jethé se vieron en situaciones de sacrificio, en cuanto al canibalismo también se ha presentado por necesidad entre los mismos españoles tras sufrir desgracias, por lo cual, el sacrificio humano no sólo es aceptable en razones de fe sino también de derecho. Basta recordar que De las Casas fue uno de los promotores y cocreadores del derecho internacional junto con Francisco de Vitoria (1486-1546) y Antonio Vieira (1608-1697) que combatía la explotación y esclavización de los indios. Para establecer un acercamiento de los sistemas de valores que en el español y en el indio son diferentes, De Las Casas tiene que presuponer una nueva definición de sentimiento religioso bajo argumentos tomados de la razón natural y consideraciones *a priori* sobre la naturaleza del hombre. Esta nueva definición se hace sobre 4 principios básicos, según Todorov (1987, p. 197):

- Todo ser humano tiene conocimiento intuitivo de Dios o algo que está por encima de todas las cosas.
- Los hombres adoran a Dios según sus capacidades y a su manera, tratando siempre de hacer lo mejor.
- La mayor prueba del amor a Dios consiste en ofrecer lo que más se ama y lo máspreciado, es decir, la vida misma.

- El sacrificio existe por fuerza de la ley natural y sus formas serán fijadas por leyes humanas, especialmente, el sacrificio no se refiere a la naturaleza del objeto sacrificado.

Teniendo en cuenta estos principios, De Las Casas, de acuerdo con Todorov, introduce el perspectivismo en religión “el dios de los indios no es verdadero, pero [De Las Casas] lo toma por tal” (Todorov, 1987, p.200), por lo cual, el sentimiento religioso no se comprende por algún contenido universal y absoluto sino por su orientación e intensidad. Es claro que se ha tratado de establecer en el juicio del otro elementos comunes o análogos con el fin de minimizar los juicios negativos por la falta de comprensión y si bien, esto vale para la idea del sentimiento religioso, también lo es para el concepto de barbarie, “cada quien es bárbaro del otro, para serlo basta con hablar una lengua que ese otro desconoce” (p. 201), por lo cual, los mismos españoles pasarían a ser los bárbaros para la gente de las indias por no entenderles. En otras palabras, De Las Casas logra poner en perspectivismo la religión como el concepto de barbarie al situarlos en el plano de usos, costumbres y culturas diferentes que entran en contacto, por lo cual, tan bárbaro es el indio para el español como lo es el español para el indio, el juicio que tenemos del otro está mediado por los sistemas de valores de cada uno y en cada uno hay una posición válida. Si bien, antes del año de 1550, De Las Casas concibe la existencia de una sola religión verdadera desde la cual juzga los valores, usos, y costumbres hasta el punto que, inevitablemente, le lleva a equiparar a los indígenas con una fase anterior de la espiritualidad y, por ende, inferior respecto a la evolución de los europeos, estos juicios cambian en la medida que se interesa más por las causas indigenistas. Así, en la vejez acepta la coexistencia de ideas y valores, rechaza el calificativo de bárbaro si se lo aplica asimétricamente, así como también el de evolución de una cultura respecto a otra.

Las Casas al poner en perspectiva el sentimiento religioso, la barbarie y evolución (o civilización) afirma la igualdad en detrimento de la jerarquía, de la idea de un mundo jerarquizado en el que existen unos hombres superiores y otros inferiores, que los primeros tienen derecho sobre los otros. Inicia de este modo el igualitarismo cristiano apelando a la fórmula clásica acerca de que no hay que hacerles a otros hombres lo que uno no quiere que hagan con uno, un igualitarismo que, como menciona Todorov es ambiguo, “todos en esa época, evocan el espíritu del cristianismo. En nombre de la moral cristiana de los católicos (y, por ejemplo, el primer de Las Casas) ven a los indios como sus iguales, por lo tanto, sus semejantes, y tratan de asimilarlos a ellos” (Todorov,

1987, p. 202). Los procesos por medio de los cuales uno asimila al otro no se basan en mantener las diferencias, las perspectivas y especificidades de la identidad cultural sino de hacer que este otro aprenda a hablar el idioma de quien asimila, que se cobije con su misma religión y vaya adquiriendo su sistema de valores también.

El caso contrario resulta de los protestantes “teniendo las mismas referencias, acusan las diferencias y aíslan su comunidad de la comunidad indígena” (2002). Entre estos que tienen como norma el rechazo de otra comunidad y los católicos que pretenden la asimilación de parte de una cultura para con otra, se niega la identidad del otro en ambos casos, los católicos en el plano de la existencia en la medida que la asimilación implica el convertirse, dejar de lado sus ideas, usos y costumbres para asumir los de otra cultura que se convierte en dominante; los protestantes, en cambio, lo hacen directamente sobre el sistema de valores, pues, encuentran incompatibilidad entre ellos y los indios y prefieren no relacionarse directamente, prefieren aislarse para mantener las distancias. Vale la pena mencionar también que el español optó por relacionarse con el indio bajo la premisa de la evangelización de este último para llegar a ser considerado como parte de su civilización. Sin embargo, es en la doctrina cristiana que concibe en su vejez Bartolomé de Las Casas en la que encuentra una forma de igualitarismo superior, es decir, desde el perspectivismo en relación al sentimiento religioso, al concepto de barbarie y de evolución, en este perspectivismo cada quien se pone en relación con los otros sin renunciar a sus valores propios ni pretender confrontarse a él en el establecimiento de un ideal único. Es así como concibe la convivencia armónica entre las distintas culturas, claro, esta era una intuición que devenía de sus propios valores cristianos de no hacer daño al prójimo y de amarle, sólo que, en lugar de imponer un credo, más bien esperaba la comprensión y adhesión del otro a sus valores por voluntad propia.

Entonces, tenemos que para De Las Casas el perspectivismo es la forma en la que se puede concebir una relación dialógica con el otro sin que nadie renuncie a sus valores, también indica que la renuncia de imponer valores y usos propios a los demás es una forma de no reconocer los que estos ya tienen y bajo los que rigen su vida. El qué hacer en estas situaciones es muy difícil de decir, decimos que no queremos imponer valores nuestros a los otros, pero a la vez no mostramos interés por los suyos, es una forma oculta de valorar, de decir que no nos interesan los otros siempre y cuando no abandonemos nuestros valores y creencias. Este proceder del fray es a quién dirige estas acciones, obviamente tiene como referente los modos de tratar y juzgar al otro, en este caso

al indio, pero De Las Casas se dirigía más bien a las autoridades, a la realeza que a los mismos indios. Los amaba, comprendía que tenían derecho a manifestar de forma diferente sus sentimientos religiosos, costumbres y leyes, pero no tuvo un compromiso práctico con ellos. Al dirigirse a la realeza en busca de amparo y protección a los nativos de las Indias propuso (Todorov, 1987, p.204):

- Conservar a los antiguos Estados con sus reyes y gobernadores.
- Predicar en ellos el evangelio sin apoyo de ejércitos.
- Si esos reyes solicitan integrarse en una especie de federación presidida por el rey de España hay que aceptarlos.
- Sólo se aprovecharía su riqueza si ellos mismos la ofrecen.
- El rey debe renunciar a todas las posesiones más allá del atlántico.
- La única guerra que se hiciera sería contra los conquistadores españoles en vista de que no renunciarían fácilmente a sus posesiones.

De este modo, el eje axiológico con el que se relaciona Bartolomé de Las Casas transmuta desde la consideración de inferioridad y única religión en su etapa antes de 1550, luego observa en el perspectivismo la solución a la incompatibilidad de sistemas de valores en los agentes involucrados y al establecer esta serie de recomendaciones a la realeza termina por abrazar la justicia; en la práctica, ya no quiere asimilar a los indios al sistema de valores del reino y elige una vía neutral. Sin embargo, los proyectos del De Las Casas no fueron objetados, simplemente ignorados en vista de las posibles riquezas que estaban en juego. El eje de relación axiológica muestra que están en juego los sistemas de valores a los que se adscriben los sujetos que están en relación al otro, se le juzga de acuerdo a las creencias, ideas, costumbres, etc., propias, se le quiere o no en virtud a la cercanía que exista con los valores propios, de este modo, una causa del rechazo al otro es posible si únicamente y exclusivamente lo consideramos desde nuestro sistema de valores, en tal situación el otro no es digno de amor porque se lo considera inferior, es digno de temor porque se lo considera superior, se establece una relación asimétrica en el que uno intenta imponer su sistema de valores al otro, el español pretende evangelizar al indio para poder ser reconocido como humano, como ser con alma propia.

Otra posición es el período perspectivista De Las Casas, en dicha posición ya se da cuenta de que no puede juzgar al otro como antes, pues, él mismo aparece ante el indígena como aquello que trata de imponer, así para el español el indígena es bárbaro por sus modales al comer, vestir, dormir, etc., e incluso al defenderse del español y atacarlo, de igual modo, el español que se apropia del territorio, de las riquezas y asesina con armas de fuego a los indígenas, puede ser considerado bárbaro. El perspectivismo indica ponerse en el punto de vista del otro para entender que tiene sus propios valores y creencias y que son tan dignos para ellos mismos como lo son los nuestros, sin embargo, De Las Casas a pesar de que supera la posición asimétrica del eje de relación axiológico más básico, llega a una consideración en la que se pone de manifiesto que se ha de respetar al otro en su sistema de creencias y valores, que no ha de tratar de imponerles las propias en lugar de proponer vías de diálogo y mutuo enriquecimiento. En otras palabras, tanto el español y el indígena tienen sus modos de ser, el español ha de llegar a la consideración que el otro tiene sus propios valores y creencias, sus formas de expresión, y acciones sobre determinados casos, y este caso, nada le da derecho para imponerse a otra cultura por la fuerza ni de tratar de imponer su religión, lengua o expresiones culturales. Olvida en este punto De Las Casas que las cartas están echadas, en un espacio confluyen la cultura española con otras, su perspectiva le indica que ambos pueden ser, pero no da argumentos para que ambos grupos culturales: españoles y europeos, puedan establecer un acercamiento dialógico y constructivo, de entendimiento y relaciones pacíficas, pues, es claro que el ser del español en América tiene una justificación colonial, su mentalidad está en el provecho de las tierras y el oro y esto choca con la forma en cómo el indígena asume la vida y la ocupación de su propio territorio.

1.4. Eje de relación praxeológico.

Para ilustrar este eje, Todorov, utiliza autores o cronistas que han tenido una relación práctica con los indios, también para mostrar las variaciones y posibilidades de este modo de relacionarse para con el otro. Este eje también tiene algunas relaciones o afinidades con el asimismalismo¹, en la

¹ Todorov utiliza la expresión asimismalismo para dar cuenta de una tendencia en relación con el otro, se trata pues que los miembros de una cultura, o de una cultura en relación con otra, para poder relacionarse han de asimilar o

medida que, debido a la convivencia con otros sujetos, se da el caso de que para poder ser aceptado en el seno de una comunidad se deba aceptar o asimilar no sólo las reglas de la misma sino también sus valores, es necesario que uno u otro se vea en la necesidad de modificar sus comportamientos, reglas. Para Todorov alguien que estuvo en esta situación fue Vasco de Quiroga (1470-1565), él se desempeñó como obispo de Michoacán, también como miembro de la Segunda Audiencia de México y perteneció al poder administrativo, se le conoció por ser un humanista que trató de proteger a los indios fueran laicos o religiosos, Todorov considera que “su actitud es asimicionalista, pero el ideal al que quiere asimilar a los indios no está encarnado por el mismo, o por la España contemporánea; los asimila, en suma, a un tercero” (Todorov 1987, 203-204). ¿Quién es este tercero al cual pretende asimilar a los indígenas?

Tenemos que para Quiroga no basta con que los indígenas asimilen la religión y costumbres de la España, tampoco que él se asimile a sus costumbres, Todorov manifiesta que Quiroga en tanto lector de libros cristianos, las *Saturnalias* de Luciano y la *Utopía* de Tomás Moro, le llama la atención que en ellos se presentan rasgos de la construcción de una sociedad ideal así sea en el pasado. Le obsesiona las narraciones de los primeros cristianos o la idea del paraíso, a la vida de los primeros apóstoles, y relaciona estas narraciones con los personajes idílicos que viven en una edad de oro como lo plantearía el libro de Luciano, Quiroga, por ello, asimila a los indígenas a estos personajes a la vez que se trata el comprenderlos mediante la reconstrucción de esa época dorada pero proyectados al futuro mediante la utopía. Es claro que Quiroga ve en ellos el prototipo de una sociedad ideal que no se sabe muy bien por qué está en estas condiciones, pero es su unión con la naturaleza, sus formas sencillas de vivir, lo pacíficos que pueden llegar a ser lo que lleva a asimilarlos con las narraciones antiguas, el modo de vida del indígena concuerda con los personajes idílicos de los libros que gustaba leer, tenían que ser ellos los rezagos de una sociedad pacífica y gloriosa que había que recuperar mediante la intervención del español para reconstruir su pasado y así pervivieran en el futuro, al respecto Todorov menciona que “a pesar de su experiencia ‘de campo’, no había llevado muy lejos el conocimiento de los indios: apoyándose en algunas experiencias superficiales, como Colón o como Las Casas, no ve en ellos lo que son sino

incorporar en su modo de vida, en su sistema de creencias y valores, las características específicas de otra cultura. El problema puede darse en escala, un individuo puede asimilar ciertos usos y costumbres de una cultura dominante para poder ser aceptado en ella, o una cultura dominante pretende que una cultura menor asuma o asimile los valores y creencias propias entre ellas el lenguaje, la religión para poder aceptarlas y reconocer algún valor en ellas.

lo que quisiera que fueran, una variante de los personajes de Luciano” (Todorov 1987, p. 205). Quiroga ve en los indígenas no una realidad en cuanto tal sino un ideal.

Quiroga pretende una asimilación del indígena a unos valores antiguos o utópicos que no existen en su presente, no reconoce su identidad, pero tampoco pretende asimilarlos a su sistema de valores propio o al que pertenece. La ficción cobra así un papel importante en la relación con el otro, se pretende que no sea como uno, pero tampoco como ellos mismos, el ideal idílico y que es representado por esta pretensión asimicionalista de Quiroga, a la vez que llega a desdeñar de su propia cultura y valores, pues mira a España y la cultura europea como una cultura decadente, lejos de la edad de oro, lejos del paraíso idílico de los primeros tiempos. Sin embargo, las cosas son un poco más complejas, pues, esta visión idealista se detiene a medio camino: “los indios efectivamente encarnan la visión idílica de Quiroga, pero están lejos de la perfección” (Todorov, 1987, p.205). El observar la falta de perfección, le conlleva a reprochar los defectos de los indios y juzgar tanto su visión idolatra como sus hábitos y costumbres, es decir, emite un juicio de tipo axiológico para emprender la tarea de poder reconstruir su modo de vida ideal.

La visión asimicionalista idealista le lleva a tomar una decisión deliberada y ejercer una sutil presión sobre los indios para transformar la promesa del paraíso en una sociedad ideal. Para Quiroga, Tomás Moro (1478-1535) había encontrado en su *Utopía* (1516) las formas ideales de vida para ellos, entonces, organiza dos aldeas siguiendo las prescripciones utopistas y articulando en un mismo plano el espíritu filantrópico con el Estado utópico, por ello, la unidad social tiene como base la familia extendida de 10 o 12 parejas de adultos emparentados y bajo órdenes de un padre de familia, estos eligen a los jefes de la aldea. En dichas aldeas no hay servidores, el trabajo es obligatorio para hombres y mujeres en al menos 6 horas diarias. Se suma, alternancia del trabajo de campo con el trabajo artesanal, la distribución equitativa de las ganancias según las necesidades de cada uno, cuidados médicos y aprendizaje del español. Cuidados y aprendizaje gratuitos y obligatorios, así como la prohibición de objetos de lujo (Todorov, 1987, p. 206). En esta organización los hospitales son los únicos propietarios de bienes y se adjudican el derecho de expulsión por malas conductas, insumisión, haraganería, etc.

Vasco de Quiroga muestra una forma de relacionarse prácticamente con el otro de manera artificial, es decir, la implementación de un programa ajeno tanto a los conquistadores como a los

conquistados que, en cierta medida es mejor a un programa de intervención violenta por parte del Conquistador. Claro, también se puede manifestar que sea este último caso o el que propone Quiroga, en ambas relaciones con el otro se niega la identidad de la comunidad al asimilarla a valores externos y ajenos, más aún, cuando a pesar de las buenas intenciones, el eco de la imposición resuena, pues, justifica una guerra para que la superioridad de esta forma de vida se imponga mediante la repartición de indígenas en colonias feudales. Dicho de otro modo, el eje de relación praxeológica muestra en el caso específico de Quiroga que él, interpreta al otro desde un ideal, al hacerlo le adjudica valores que el otro no tiene en sí mismo, por lo cual, de una forma inconsciente trata que éste sea ese ideal, pues, la dosis de realidad muestra las falencias del otro y es juzgado axiológicamente, entonces con las mejores intenciones trata de realizar la utopía con comunidades indígenas en busca de su perfeccionamiento moral de acuerdo a formas de organización que no son propias, en este sentido, aunque sin violencia su conducta para con el indígena muestra una forma de asimilación, que en forma, es similar a una asimilación de tipo violenta, es decir, que para que el otro sea reconocido y aceptado en nuestra comunidad debe dejar atrás de sí todo lo que es y adscribirse a nuestro sistema de creencias. Por supuesto, la asimilación propuesta por Quiroga de forma velada pretende que el otro deje de ser quien es para que sea quien yo quiero o pretendo que él sea.

Querer la perfección de la vida en comunidad y estar dispuesto a hacer guerra por ella “no le impedirá [a Quiroga], por otra parte, como auténtico defensor de los indios contra las pretensiones de los colonos españoles [organizarlos él mismo], y sus aldeas gozan de gran popularidad entre los indios” (Todorov, 1987 p. 206), solamente exige una asimilación del indio en la práctica al proyecto idílico, pues, no se valora las creencia del otro, pero, si consideramos lo contrario, es decir, qué pasa si un individuo que pertenece a una cultura dominante entra en relación con una cultura a la que se ha pretendido dominar, qué tipo de experiencia surge en esa relación, qué tipo de convivencia hay o si se presenta alguna asimetría entre los implicados, qué indica sumarse a un sistema de valores que no ha sido propio, si esto se hace por conveniencia o voluntariamente, constituye otro problema. De este modo, Todorov analiza el caso de Gonzalo Guerrero como otra modalidad que se presenta en el eje de relación praxeológico.

Gonzalo Guerrero (1470-1528) tras naufragar frente a las costas de México, en la región de Yucatán, sobrevive junto a Aguilar (futuro intérprete de Cortés) y Diego Landa (1524-1579) en

terrenos desconocidos para ellos, fueron rescatados por una tribu de indígenas y se narra que Guerrero asimila nuevas costumbres, específicamente, conductas de los indios con quienes vivió tras el naufragio, ganó mucha reputación en la comunidad indígena, le casaron con una mujer y tuvo hijos, por lo cual, nunca quiso salvarse y huir como lo haría Aguilar, pues, este último decidió huir de la comunidad que lo rescató y dio acogida al encontrar incompatibles sus modos de vida. Guerrero, por el contrario, “labraba su cuerpo [es decir se hacía tatuar], se dejaba crecer el pelo y perforaba las orejas para ponerse zarcillos como los de los indios y es posible que fue idólatra como ellos (Todorov, 1987 p. 206). Es claro que para Aguilar el irse de esa comunidad representaba una salvación ya que no encontraba cómo relacionarse y entenderse con ellos, pero Gonzales si se pudo establecer en ella, adoptar sus valores y costumbres hasta el punto que se puede decir que se convirtió en un miembro de ella.

De acuerdo a esa narración de Landa, Gonzáles sufre un proceso de identificación completo, en la comunidad lo tienen por cacique y capitán de los ejércitos indígenas, en la batalla contra el cacique Chetumal muere a manos de Alfonso de Ávila en 1528 y siempre mantuvo la idea que no volvería a Europa, pues, ya no encontraría lugar entre ellos por las modificaciones corporales y porque no serían bien vistos su esposa e hijos. Guerrero adopta las costumbres de la comunidad indígena con plena conciencia de la implicación que tiene, pues, está consciente que su expresión corporal y la familia que ha formado van a desencajar en los valores y costumbres de la sociedad a la que pertenecía, Aguilar, por el contrario, nunca llegó a sentir identificación con dicha comunidad, pudo convivir con ellos, pero en el fondo llega a despreciarlos. La identificación completa se realiza cuando Guerrero asimila la lengua, la religión, usos y costumbres del otro, pero el caso es poco conocido en la historia, pero aun así, ha sido un precedente importante en la toma de posición a favor de los indígenas ya que ha mostrado elementos importantes que posibilitan una relación menos contradictoria, fuerte o violenta que, en principio, llegaría a ser la postura de los criollos en favor de las poblaciones indígenas, pues como menciona Todorov “solo trescientos años más tarde, cuando se da la Independencia de México, veremos -pero en circunstancias totalmente diferentes- a criollos tomando el partido de los indios contra los españoles” (1987, p.207). Al parecer Guerrero se asimila al otro en un proceso de cotidianidad y convivencia, aprende su lenguaje y con ello muchas de sus creencias e ideas, no medita mucho sobre este proceso de asimilación que experimenta, sólo da cuenta de sus actos, cuestión distinta sería si en lugar de entregarse a la praxis de la comunidad de forma comprometida, se dedicase a

conocerlos desde una perspectiva o paradigma de pensamiento propio, es decir, desde las ideas de su propia cultura, de este modo, Todorov analiza el caso de Álvar Nuñez Cabeza de Vaca.

Álvar Nuñez Cabeza de Vaca (1490-1559), fue un conquistador que exploró muchas regiones de Norteamérica y viajó durante ocho años a pie desde Florida a México, debido a naufragios y calamidades tuvo que convivir mucho con los indios. Regresa a España para volver a Paraguay en donde tiene una confrontación con sus hombres quienes lo regresan a España encadenado. Deja relatos escritos de sus viajes en los que expone sus ideas sobre la evangelización de los indígenas por medio del buen trato, lo que le significa el enfrentamiento con sus hombres y conflicto con otros españoles, se refiere a los indios como gente obediente, afable y de mejor condición, muy bien acondicionados a su tierra, sirven a los cristianos cuando son amigos, tienen buena voluntad, también describe sus armas y técnicas guerreras, considera que la paz se puede alcanzar en la medida que los indios acepten someterse a la religión (Todorov, 1987, p. 208), al proceso de evangelización. Cabeza de Vaca muestra un conocimiento preciso y directo del modo de vida de los indios, describe regiones, poblaciones, cultura material y espiritual y les da un especial tratamiento a las diferentes técnicas desarrolladas por estos pueblos para su vida, por ejemplo, en los modos como producen sus artesanías o armas, cómo cosechan, cazan y preparan sus alimentos.

En este punto podemos ver ciertas diferencias entre los casos que estudia Todorov, pues, la forma de relación De Las Casas estaba centrada más en lo que significa el respeto y autonomía de las creencias del otro, sus conflictos de relación estaban centrados más en la moral religiosa, Quiroga no sólo exigía la comprensión del otro como De Las Casas sino que pretendía una intervención en sus modos de vida, en su organización y convivencia a través de una asimilación de elementos externos tanto a él como al otro. El caso de Guerrero es excepcional, pues él es quien se asimila al otro hasta el punto de morir en batalla defendiendo los valores y creencias adquiridos², Cabeza de Vaca también convive con tribus indígenas y éstas le hacen parte de su comunidad, pero su entrega, a diferencia de Gonzales no es total. Vemos que, si bien De Las Casas tiene un acercamiento teórico hacia el otro, Quiroga, Gonzales y Cabeza de Vaca tiene un acercamiento

² Como invitación al lector a reflexionar sobre este tema se puede recomendar las películas *Danza con lobos* (1990) dirigida y protagonizada por Kevin Costner y *Avatar* (2009) dirigida por James Cameron. En ambos filmes trata la historia de un hombre occidental que se convierte a la cultura que pretenden exterminar.

mucho más práctico, pueden convivir con el otro, aprender de él y asimilar ciertas características que encuentran si no provechosas, esenciales, para mantener una relación. Pero el modo praxeológico en como se relaciona Cabeza de Vaca no termina allí, él vivía entre los dos mundos, el ser un europeo español y en alguna medida ser parte de la comunidad que le dio acogida, el uno por convicción, el otro por conveniencia.

Se caracterizó Cabeza de Vaca por dos oficios, el de buhonero³ que le permitía viajar de la costa al interior llevando mercancías y de curandero o chamán cuando los indios deciden que él puede curar enfermos y pueden pedir su intervención (Todorov, 1987 p. 209). Este segundo oficio es importante en la medida que Cabeza de Vaca no considera que pueda tener tales dones; sin embargo, está comprometido con la comunidad que le ofrece alimentos, a él y a sus compañeros de viaje, observa a los chamanes, imitan sus ritos, realizan imposición de manos, cauterizan con fuego a heridos y para tener seguridad de llevar a cabo bien su labor, rezan oraciones cristianas combinadas con los ritos chamánicos. Cabeza de Vaca puede mezclar elementos culturales y religiosos diferentes en sus usos, se viste como ellos y come como ellos, pero en ningún momento olvida su propia identidad a diferencia de Guerrero quien murió por la causa indígena. Intenta mediar con los indígenas al hablarles de que los españoles no les harán daño y, sin embargo, subestimó a sus compatriotas, por lo cual, no es de extrañar que las comunidades indígenas desconfiaran de los españoles.

En relación con esa decepción comenta Todorov que “parece que aquí el universo mental de Cabeza de Vaca se tambalea con ayuda de la incertidumbre en cuanto a los referentes de sus pronombres personales; ya no hay dos partidos, nosotros (los cristianos) y ellos (los indios), sino tres: los cristianos, los indios y ‘nosotros’, exteriores tanto a un mundo como al otro” (Todorov, 1987, p. 210). Cabeza de Vaca y, posiblemente sus compañeros, se consideraban una síntesis de dos culturas, parten en su consideración de sus valores, de sus intereses, unas veces eran simples comerciantes buhoneros, otras veces desempeñaban una función ritual como el del curandero en esa comunidad. Asimilar las prácticas de otra cultura bien podía servirles para sobrevivir en ella o ante ella, o también era una forma de comunicarse y poder ser aceptados en el seno de una cultura que les era ajena. Se puede replicar que no era un acercamiento o una asimilación sincera y

³ El oficio de buhonero es el equivalente moderno de un vendedor ambulante que se encarga de comerciar con productos de poco valor.

comprometida como la de Gonzáles, pero debido al conflicto entre sistemas de valores, creencias e ideas entre la cultura de los unos y los otros, al menos resultaba pragmática para sobre llevar el trato. Ser parcialmente el otro, resulta ventajoso si eres comerciante o religioso, e incluso si eres un antropólogo que debe comprender al otro y hablar en lenguaje académico, pero es muy posible que este tipo de relación praxeológica sea la más común en nuestro tiempo.

Todorov manifiesta que en este tipo de relaciones praxeológicas pueden darse confusiones de identidad e identificaciones parciales, una veces el individuo se identifica con los valores de la cultura en la que nació, otras veces se identifica con los valores de la cultura que a la que se asimila, a conveniencia controla a cuál cultura identificarse, por ello, las identidades parciales controladas eran muy bien representadas por los franciscanos quienes no renunciaban a su ideal cristiano y evangelizador, a la vez que adoptan fácilmente el modo de vida de los indios, “de hecho, el uno sirve para el otro, y el movimiento inicial de identificación, facilita la asimilación en profundidad” (Todorov, 1987, p. 210). Por este motivo, se puede decir que tanto De Las Casas o Quiroga en el fondo, aunque veneraban el modo de vida del indígena, no se relacionaban directamente con ellos, no convivían juntos o incluso a diferencia de Gonzáles, no se molestaron en aprender su idioma, tenían este modo de relación praxeológica, unas veces en contra de la causa indígena al poner en juicio sus valores y creencias religiosas, otras veces al conocerlas y denostarlas por su herejía. Otro punto que cabe mencionar Sobre Cabeza de Vaca es que, gracias a la persistencia de su identidad cultural, se acercaba al otro como un científico, es decir, como alguien que describía pormenorizadamente la otra cultura, aun cuando conviviese con ella y adoptara muchas de sus conductas, lo hacía como un etnógrafo. De aquí que los ejes de relación si bien no se implican, están en relación, aunque en uno u otro caso así sea de forma negativa o contradictoria.

1.5. Eje de relación epistémico.

Con el eje de relación praxeológico y como último exponente Cabeza de Vaca, hemos podido apreciar un camino que va del juzgamiento moral al práctico y finalmente a una especie de etnografía. No es nuestra intención analizar los métodos y presupuestos de Cabeza de Vaca, sino

de apreciar una relación entre los ejes de relación con el otro, pero cuyos resultados parecen ser más complejos y fragmentarios de lo que se puede apreciar a primera vista. No se trata de hacer una elaboración jerárquica entre los ejes de relación que Todorov extrae de los cronistas y frailes de la colonia, pues hay mucha relación y discrepancia a la vez frente a un mismo factor: el otro. Los ejes, como se han mencionado no pueden ser los únicos, el eje jurídico puede mostrar ese punto, pero no es el que nos interesa. El otro se nos ha presentado en nuestro juicio moral o la forma en cómo convivimos con él, pero ningún eje es posible sin el otro, nuestro juicio y nuestra convivencia dependen también de cómo nos hacemos del conocimiento del otro, como nos hacemos de este conocimiento también depende en cómo convivimos o cómo nos consideramos. También como convivimos en cómo juzgamos al otro y qué tanto lo conocemos, en fin, se pueden establecer relaciones entre nuestros valores, prácticas y conocimiento de formas diversas, Todorov se encarga de mostrar estas relaciones en el eje de relación epistémico o cómo conocemos al otro. Para Todorov, un primer representante de este eje de relación con el otro es Bernardino de Sahagún ya que incluso, más allá De Las Casas, Sahagún tuvo un conocimiento más cercano del otro debido a su enfoque centrado en el lenguaje.

Bernardino de Sahagún, nacido en España en 1499, estudia en su juventud en la Universidad de Salamanca con los franciscanos. A diferencia De Las Casas, llega a México en 1529 y permanece allí hasta su muerte en 1590, durante toda su vida fue un asiduo lector y de carácter afable para con todos. Su vida estaba enmarcada en la enseñanza y la escritura en tanto que sus estudios se centraban en la gramática o la lingüística. Sahagún en México aprende Náhuatl como ya lo habían hecho personajes como Andrés de Olmos (1485-1571) o Toribío de Benavente conocido como “Motolinía” (1484-1569), ellos dedicaron estudios a la filología de las lenguas nativas, “generalmente es el vencido el que aprende el idioma de su vencedor. No es casual que los primeros intérpretes sean indios (...). También del lado español los que aprenden la lengua están en posición de inferioridad: Aguilar o Guerrero, obligados a vivir entre los mayas, o, más tarde Cabeza de Vaca. No imaginamos a Colón o Cortés aprendiendo la lengua de aquellos a los que someten” (Todorov 1987, p. 230). Como veremos en el segundo capítulo, es Uribe Uribe quien exige que “el salvaje” e “incivilizado” aprenda el idioma castellano o de lo contrario estará destinado a perecer y esto ya no es un punto de vista teológico sino ley histórica. Se reitera el hecho que, De Las Casas, aun siendo un gran defensor de la causa indígena, nunca aprendió a hablar el idioma de quienes protegía vehementemente, aprendió sobre las creencias religiosas y

costumbres de los indios, así como de sus problemas gracias a intérpretes e información de segunda mano. Lo que no demerita sus intervenciones a favor de la humanidad del amerindio.

Ahora bien, hay que tener en cuenta el hecho de que en la Colonia se opera un proceso al revés, en lugar de que el indio que es aquel vencido aprenda a hablar la lengua de sus conquistadores o vencedores, son los misioneros los que ante todo aprenden a hablar la lengua de los conquistados, pero el interés es más pragmático, se trata de evangelizar, propagar la religión cristiana. En este sentido, el español aprende las lenguas indígenas con la finalidad de asimilar a los indios a su sistema de valores, hábitos y conductas, así, el conocimiento de la lengua del otro actúa en consonancia con el asimicionalismo, con la reducción del otro a nuestros valores para que se nos apetezca como bueno. En cierta medida, el misionero español tiene que asimilarse al indígena para poder posteriormente asimilarlo a este último, este movimiento no cala bien incluso en el mismo De Las Casas o en muchos superiores de distintas órdenes religiosas (agustina, dominica, franciscana) que solicitan a la Inquisición en 1579 que impidan la traducción de la Biblia a las lenguas indígenas (Todorov, 1987, p. 230).

El caso de Sahagún tiene otro destino, aprende Náhuatl, es profesor de gramática latina en el colegio franciscano de Tlatelolco desde su fundación en 1536. Este Colegio está destinado a los hijos de la élite mexicana o de la antigua nobleza, y Todorov menciona, citando a Sahagún, que el nivel de estudios sube rápidamente y el propio maestro se vio burlado por la idea de dar clases de gramática latina a indígenas, “a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las artes de la gramática, hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín y aún a hacer versos heroicos” (Todorov, 1987, p. 231). Sólo veinte años después de que Cortés sitiara la ciudad de México, estos ya pueden escribir versos heroicos, la relación o el movimiento que logra Sahagún es interesante en la medida que instruye a los indígenas al idioma latín, él aprende cada vez más sobre la lengua de ellos, hay mediante la lengua una retroalimentación de conocimientos y significados, se abre una vía distinta de comprensión y relación a la de aquellos quienes quisieron establecer una jerarquía entre los idiomas (el español era el idioma civilizado, las lenguas indígenas eran un idioma bárbaro), por ello, en un momento impugnaban a la Inquisición la imposibilidad de traducción de la Biblia a la lengua de los indígenas. Por supuesto, se puede apreciar que eso se alcanza mediante un acercamiento, aceptación de las capacidades del otro, trabajo conjunto, intercambio en el proceso de aprendizaje de una cultura por otra. Al

aprender latín, los indígenas captan y pueden compartir cuál es la estructura de su propia lengua a la vez que Sahagún la perfecciona para sí mismo, con ello aprehende su cultura, es el momento del diálogo directo y en igualdad de condiciones.

El sector opuesto, es decir, aquellos que habían pedido la prohibición de la traducción de la Biblia a lenguas indígenas, tampoco están de acuerdo con que se aprenda la cultura de los nativos y su lenguaje por parte de los españoles, es importante para los españoles quienes, al decir de Sahagún, han intentado obstaculizar su proyecto educativo lingüístico por medio de diferentes razones, por ejemplo, para que enseñar latín a los indios si ellos no iban a predicar la religión u oficiar como sacerdotes, o asumir los modos de vida de los antiguos patriarcas de la biblia que podían tener muchas esposas, en este sentido, aprender el latín implicaba que ellos podían llegar a ser heréticos, por lo cual, “la lengua siempre ha acompañado al imperio: los españoles temen, si pierden la supremacía en este campo, perderla también en el otro” (Todorov, 1987, p. 231). Que el indio aprendiese el latín y el español más que un medio de comunicación, implicaba para el español, el perder la soberanía sobre la cultura, el dominio de la verdad, si el indígena aprende la lengua de su conquistador, puede remontarse a él y reclamar sus mismos derechos, en fin, no conviene que el indígena aprenda la lengua de sus conquistadores sino es para adherirse a sus causas de dominio y reafirmar su condición de vasallo y entender el mando del señor, no para poner en tela de juicio su estatus natural. Cuestión diferente que da a entender Uribe Uribe, a este no le importa resguardar la lengua castellana, sino que el salvaje entienda cuál es su lugar y función dentro de una sociedad productiva.

En relación al ejercicio del gramático, Sahagún escribió mucho material que sirvió de intermediario entre las dos culturas, describen la cultura occidental a los indios o sirven como manual para que el occidental aprenda sobre el lenguaje y cultura del otro. Y al igual que con la enseñanza de la gramática latina a indios, la mayoría de sus libros se perdieron o no fueron apoyados por los superiores recortando el presupuesto para escribanos, so pesar, claro está que su obra principalmente estaba dirigida a servir de manual y apoyo a los misioneros para poder expandir el cristianismo y su cultura. Incluso por parte de la institución a la que beneficiaba, el dar a conocer el lenguaje resultaba ser bastante revolucionario por la exposición que implica el mundo lingüístico para la comprensión de cualidades, especificidades o creencias de quien ostenta el poder. La obra de Sahagún en momentos llega a ser etnográfica (al igual que Cabeza de Vaca) ya

que se apetece como necesario conocer todas las costumbres de los futuros conversos, o, cómo el médico tiene que conocer al enfermo para poder aplicar las medicinas adecuadas en busca del bienestar del enfermo, el profundo conocimiento de Sahagún sobre los usos, costumbres y valores que tienen los indios no lo exime de juzgarlos desde su sistema de valores (del primer eje). Todorov cita a Sahagún: “Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agujeros, y abusiones⁴ y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría”. A lo que Todorov comenta en seguida: “Los indios son esa tierra y ese cuerpo pasivos, que deben recibir la inseminación viril y civilizada de la religión cristiana” (Todorov, 1987, p. 235). El conocer al otro, no implica necesariamente tener un sentimiento de amor, aceptación o comprensión, el mismo conocimiento puede convivir con los prejuicios utilizados por nuestro mismo sistema de valores.

Si bien, los fines de Sahagún eran la redacción de textos en Náhuatl y la participación en las prácticas evangelizadoras, también tiene un móvil más importante, conocer y conservar la cultura Náhuatl. Una de sus tareas de por vida fue el recoger o compendiar discursos rituales, la filosofía moral aplicada de los aztecas de forma detallada, lo que en sí le ayudaría de metodología para redactar sus escritos. De allí que en sus libros dedique mucho a la fidelidad del objeto que a la búsqueda del mejor medio de convertir a los indios (Todorov. 1987, p. 235) y el conocimiento adquirido tiene el interés pragmático de la conversión. El método implica la redacción de información recogida por parte de testigos fidedignos, muchas veces contraponiendo distintas informaciones sobre un asunto a través de la lengua utilizada por los informantes y complementar con ilustraciones, también por medio de traducciones libres del contenido, así, el Náhuatl, el español e imágenes se estructuran en los textos. En el proceso de recolección y organización de la información, Sahagún reúne a importantes caciques, ancianos y pasa muchos días conversando con ellos, es decir, consulta con especialistas, también consulta los antiguos códices en los que se registra la historia de los mexicanos por medio de dibujos y pide que se los expliquen, y lamenta de forma particular la quema de libros de estas personas. La historia de las indias que escribe Sahagún, y este punto es importante porque muestra un acercamiento con el otro desde el conocimiento, no está escrita desde la perspectiva de él mismo sino del otro, buscando la fidelidad

⁴ Con la expresión de “abusión” se quiere significar la superstición, agujero, engaño o contrasentido.

total (Todorov, 1987, p. 238). Lo que indica para nuestros propósitos lo que se va a señalar con Uribe Uribe, indica que hay que aprender el idioma del otro pero quien lo aprende es un emisario especializado en insembrar la lengua dominante por medio de intérpretes, se busca la fidelidad sólo con la premisa que todo ha de ser un estudio casi científico del otro para poder adherirlo a nuestra cultura.

Esta forma de relación con el otro en la que se intenta que el otro mediante el aprendizaje del lenguaje propio reproduzca la forma de organización del mundo natural y político del colono, implica un discurso de poder, sólo mediante la traducción de nuestras ideas se pueden dar orígenes a suspicacias sobre quién y cómo se ha de ejercer el poder, de allí que la traducción de los derechos del hombre a manos de Camilo Torres en Colombia fue un acto subversivo, pues, no era una mera traducción, sino la asimilación de ideas libertarias en una cultura señorial. Sin embargo, los problemas al realizar una traducción se hacen presentes, omite algunos desarrollos y agrega otros, pues, los textos iban dirigidos a los españoles y “el destinatario es tan responsable del contenido de un discurso como su autor” (Todorov, 1987, p. 239). Del mismo modo, en los textos de Sahagún, si bien los dibujantes son mexicanos, estos ya han recibido una influencia notable del arte europeo, el dibujo mismo es la confluencia de dos sistemas de representación como ocurría con Cabeza de Vaca. Este trabajo lo realizó durante cerca de 40 años en los que logro realizar una enciclopedia de la vida material y espiritual de los aztecas antes de la Conquista, mostrando las sociedades en sus diferencias con las sociedades occidentales, su trabajo de campo y la obra en cuanto tal, para Todorov muestra la interacción de voces motivadas por el conocimiento. Y en este intercambio, el mismo Sahagún en los prefacios a distintas secciones de sus libros condena la idolatría de las gentes de las indias, con lo cual, reaparece el eje axiológico condenando el sistema de valores y usos de los indios so pesar de que se tenga un conocimiento detallado de las práctica y creencias del otro.

En el juicio moral de la idolatría, en los que se hacen presentes la idolatría a dioses diferentes y ritos paganos, Sahagún deja espacio abierto para que la religión del otro hable por sí sola, a los sacrificios se yuxtapone el proceso de conocimiento e interviene cuando se cree necesario, cuestión que difiere cuando renuncia a todo juicio de valor en lo que respecta a la descripción de los ritos aztecas en los que no emite ningún juicio de valor y ninguna interpretación de los mismos (Todorov, 1987, p. 242), pues, el detalle, las medidas de los objetos, la descripción de las acciones

no dejan espacio para la interpretación posible de los ritos del otro. El detalle de conocimiento, excluye la comprensión a pesar de que Sahagún sea un muy buen conocedor de las culturas amerindias. Por otro lado, también en la obra se presentan analogías por doquier en los títulos de las diferentes sesiones, estas analogías muestran comparaciones entre dioses aztecas y romanos, también entre ciudades aztecas y europeas que en cierta medida no tienen que ver con el contenido en Náhuatl, este procedimiento, es un claro indicio de que Sahagún “admira en los aztecas las cosas naturales (el lenguaje en este caso) y condena las sobrenaturales (los ídolos); de todos modos tenemos aquí otro ejemplo más en donde la voz de los informantes se deja oír dentro de la de Sahagún” (Todorov, 1987, pp. 244-245), en este sentido, no hay un conocimiento neutral, a los procesos del conocimiento le pueden acompañar juicios axiológicos, de igual forma, se pueden establecer relaciones praxeológicas con el otro, pero no se le puede llegar a conocer o estimar, o se le puede conocer sin siquiera entrar en dichas relaciones prácticas de intercambio de lenguaje y hábitos.

El caso de Sahagún muestra también que el conocimiento del otro viene dado por los esquemas conceptuales con que se intenta conocer, las preguntas que le hace a sus informantes tienen una determinada organización con la cual se van a exponer los temas del conocimiento azteca, la idea que persigue Sahagún es la misma que otros, el evangelizar a los indios, primero conociendo su lenguaje y cultura, posteriormente dándoles a conocer el evangelio para que abracen la religión cristiana, pero al mismo tiempo, “es consciente de que los valores sociales forman un conjunto en que todo va unido; no se puede derrocar a los ídolos sin trastornar al mismo tiempo la sociedad, y además, desde el punto de vista cristiano, la que ha sido edificada en su lugar es inferior a la primera” (Todorov, 1987, p. 251).

El cuestionamiento a la justificación de la ocupación de España por medio de su obra le llevó a que le quitaran la cédula real de Felipe II en 1577, y por lo tanto, se prohíbe que cualquiera conozca la obra de Sahagún, mucho más aún, queda prohibida su difusión. Sahagún, en el plano axiológico se apega a la doctrina cristiana de igualdad entre los seres humanos, aunque no deja de discrepar con ciertos asuntos, por ejemplo, en su idolatría. En cuanto a la forma praxeológica de relación, nunca renunció a su identidad y modo de vida, pero conoce en profundidad la cultura y el lenguaje del otro, no obstante, en el plano epistémico Sahagún demuestra superioridad en la forma de relacionarse con el otro, no sólo frente a los otros ejes de relación sino también frente a

sus contemporáneos. Primero, Sahagún logra recopilar cantidades importantes de información, segundo, este material no lo interpreta, es decir, no lo traduce a las categorías de la cultura a la que pertenece para hacer manifiesta la relatividad cultural, tercero, es quien siembra la semilla para el desarrollo muy posterior de la etnografía, tan útil no sólo a los antropólogos sino también a quienes quieren dominar una cultura. Ya se ha mencionado que este no era el caso de Sahagún, bien quería llevar un proceso de evangelización, pero a la vez de independencia de las indias respecto a España.

Los tres ejes de relación con el otro muestran, en este sentido, la complejidad que tenemos para relacionarnos con aquel que consideramos “otro”, Todorov expone cómo se ha dado esta complejidad en los tiempos de la conquista y la colonia, pues, podemos identificar en ciertas actitudes y compromisos ejes con los que nos podemos relacionar, pero lo que es interesante es que estos ejes no constituyen alguna norma sino cierta tendencia que está sujeta a variables que puede modificar enormemente el modo con el que nos relacionamos con aquel. Al parecer la “cuestión del indio” desempeña un papel bastante importante en cómo concebimos la relación con el otro, pues, de ella parten las posturas duales que tenemos frente al otro y eso se ha presentado para los personajes que Todorov analiza, lo que importa señalar en este punto es que esas tendencias hacen parte ya de la cultura y el trato hacia el otro-indígena, esto se podrá apreciar en cómo a principios del siglo XX el discurso de uno de los más grandes intelectuales y políticos en la historia de Colombia no es ajeno en la parte negativa de los ejes de relación que ha señalado Todorov.

2. El discurso de Rafael Uribe Uribe y su relación ambivalente con el indígena

Durante la época de la Colonia, como ha mostrado Todorov, la concepción del otro es paradójica y nada unilateral, esto se da principalmente por la experiencia del hombre europeo que descubre ante sí otros pueblos que se diferencian enormemente, en sus vestimentas, en su idioma, expresiones físicas, religión, ritos, raza, constitución física, etc. El otro se le presenta como un enigma, quiere saber quién o qué es, por ello, se plantea la “cuestión del indio”, es decir, la pregunta básica para determinar la naturaleza de este ser que tiene rasgos similares a los del hombre civilizado pero que difiere abruptamente de él. De esta pregunta, surgen posiciones a favor de respetar la vida de estas comunidades como también de otras que no, la época de la Colonia se caracterizó precisamente por esta ambivalencia sobre el otro, producto tal vez, de la falta de elementos para elaborar una comprensión de las diferencias culturales.

Todorov muestra a la vez que hay tres ejes de relación que, son fundamentales al encontrarse y relacionarse con los otros, estos ejes se caracterizan por coexistir sin necesidad de implicancias causales entre ellos. El español al indio le podía juzgar moralmente respecto a su religión, hábitos y creencias; sin embargo, se podía convivir con él, compartir un territorio, a la vez esta convivencia no significaba, lograr un conocimiento profundo de su organización social, costumbres y religión. La Colonia, pues, mostraba a un pueblo que se veía obligado a convivir con el otro a la vez que desdeña muchos aspectos de su identidad, por lo cual, era menester rebajarlo al escalón más bajo de la sociedad. Como se verá, no es sino hasta la Comisión corográfica que hay una creciente preocupación por el otro, por ese ser que había sido objeto de discusión por parte de misioneros y políticos durante la Colonia, gracias a la Comisión y su espíritu científico se redescubre al otro en su complejidad y especificidad.

El conocimiento organizado sistemáticamente se convierte en una herramienta clave en la comprensión del otro, es decir, de los pueblos indígenas, negros y campesinos en el territorio, con ello se instaura la idea de que la nación no sólo la constituyen las élites criollas sino la diversidad multicultural. En nuestro territorio, se emplea -tal vez por primera vez- un conocimiento metodológicamente construido para llegar a comprender al otro, no se trata ya de una relación de juzgamiento si sus costumbres son compatibles con las nuestras, o si tenemos que relacionarnos de forma práctica con el otro bajo qué condicionamientos, el conocimiento ayuda a comprender la

situación del otro, no sólo en relación a sus costumbres y creencias, sus expresiones culturales y artísticas, también a conocer sus condiciones de vida. Por el contrario, Rafael Uribe Uribe, se vale de los conocimientos científicos para planear lo que él denomina una colonización al interior de la República mediante la “reducción de salvajes”.

2.1. Aspectos generales del contexto.

La Iglesia católica en el período de la Colonia, por un lado había discutido sobre el ser del amerindio, por otro, había servido a los intereses de la Corona en la campaña -valga la redundancia- colonizadora, es decir, que la preocupación por la humanidad del indígena convivía, a su vez, con la campaña colonial española. La evangelización de las comunidades indígenas constituyó un instrumento de persuasión para que estas acaten a los poderes de la Iglesia y el reino de Granada. Una tercera vía se abrió gracias, en parte, a Montesinos y De Las Casas, su discurso se enfocó a la posibilidad de trato más “humanístico” para con el indígena, para que las comunidades amerindias sean tratadas más dignamente. Sin embargo, una cosa es la teoría y otra es la práctica, aún gozando de mejores condiciones que, por ejemplo, los esclavos afrodescendientes, es claro que el papel del indígena en lo tocante a su puesto en la pirámide social aún se mantenía en la base de la misma, los maltratos, el genocidio la explotación y servidumbre eran prácticas de dominación que se resistían a cualquier discurso o reforma a favor de los pueblos originarios.

Se puede pensar que, con el advenimiento de la época de la Independencia, el papel social de las comunidades indígenas iba a ser decisivo en la vida política de la emergente república, pero lo cierto es que los destinos de tan noble empresa política fueron manejados en su totalidad por los criollos. Aun así, como ya se había mencionado páginas atrás, hubo indígenas que participaron en la guerra de la Independencia tomando partido ya sea por los ideales libertarios o por los ideales realistas, éstos últimos han sido incomprensidos por el hecho de defender la injerencia de la Corona sobre el territorio sin tener en cuenta, claro está, que esta toma de partido estaba motivada por las políticas protectorales de la Corona hacia su población y la incertidumbre de qué pasaría con su pueblo, sus cacicazgos, resguardos, etc., ante un orden social emergente de tales batallas.

De este modo, los criollos, aunque lideraron la gesta de la Independencia, aún mantenían ciertas costumbres y cuadro de valores clasistas arraigadas en su modo de vida, en ocupar los puestos políticos y ejercer el poder que antes ejercían los españoles en el territorio. Los criollos utilizaron la Independencia, como advirtió Jaime Jaramillo Uribe en 1964, para ascender socialmente, ocupar los cargos de los españoles así como modelar su modo de vida al igual que ellos, en otras palabras, de adquirir la dignidad y nobleza de sangre que los españoles tuvieron durante la Colonia sin olvidar, por supuesto, el proyecto de la república y la necesidad del trabajo moderno, necesario para lograr la riqueza de la nación (Jaramillo Uribe, 1996, pág. 32). Justamente el criollo parece vivir en esos dos mundos, en el de los valores coloniales que han de ser preservados y los valores modernos que han de ser perseguidos, esta posición respecto al pasado y al futuro, a la tradición y a la innovación no sólo se circunscribe al ámbito político, también en el ámbito social, el criollo reconoce la dignidad del indígena a la vez que lo trata como en tiempos coloniales, el otro es reconocido en sus derechos pero no socialmente, es tratado con desdén por las clases sociales recién ascendidas.

Se puede apreciar el desdén que el criollo siente por otras poblaciones que no sean las de su sangre o alcurnia en una carta del 17 de octubre de 1800 que Alexander Humboldt (como citado en Silva, 2005, p. 45) escribe a su hermano Guillermo:

En verdad se encuentran en estas sociedades [hispanoamericanas]... medios de instruirse; solo que a menudo se encuentran hombres que, con la boca llena de máximas filosóficas, desmienten sin embargo los primeros principios de la filosofía por sus actuaciones; maltratando a sus esclavos con el [libro de] Raynal⁵ en la mano, y hablando con entusiasmo de la importancia de la idea de la causa de la libertad, venden a los hijos de sus negros a los pocos meses de nacidos. ¡Qué desierto no sería preferible al trato con semejantes filósofos!

⁵ Se refiere a Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796) escritor y pensador francés, en parte de su obra se critica fuertemente la dominación española en las Indias provocando así una polémica al ser respondida su obra por diferentes autores que trataron de dar una interpretación más humanista del hecho. En este apartado Alexander Humboldt le expone a su hermano las contradicciones de la clase social dirigente, hija de las Luces que aún mantiene formas de dominación social respecto a los negros e indios.

El otro había sido el objeto de disquisiciones acerca de su naturaleza en el período de la Conquista por parte de los cronistas de viajes y en la Colonia por parte de los misioneros, estas disquisiciones se produjeron gracias a los conflictos sociales e ideológicos “en los cuales desempeñó un papel clave la filosofía escolástica de la época, confundida aún con la teología” (González, 1996, p. 47), para la creación de un nuevo orden social y encubrir los intereses económicos y políticos del sistema imperante. Este paradigma de la conformación de un nuevo orden social y los intereses imperiales giraron en torno a la “cuestión del indio”, es decir, poder especificar la naturaleza del habitante del Nuevo Mundo, si éste tiene alma como el ser europeo, su nivel de inteligencia, el derecho a la civilización o de un gobierno autónomo, etc. De dicha “cuestión” o problema de en qué categoría encajaba el indio, surgen tres corrientes principales en la forma de abordarlo como ya se había señalado con anterioridad:

Una es la corriente *esclavista*, al servicio de los intereses de la clase colonialista que comenzaba a formarse; otra *centrista*, que velaba por los intereses del Estado; y otra corriente *indigenista*⁶, que luchaba por la liberación y el respeto a los derechos del aborigen. La primera, que tiene a su mayor ideólogo a Juan Ginés de Sepúlveda, elabora una teología de la esclavitud; la segunda cuyo máximo exponente es Francisco de Vitoria, construye una teología del Estado o del orden establecido; la tercera, liderada por Bartolomé de Las Casas, elabora una verdadera teología de la liberación” (González, 1996, p. 49)

Es interesante notar que el otro se presenta como un problema que se aborda desde la ontología de la cristiandad, bien sea en la modalidad de la corriente esclavista que supone al amerindio como un ser natural e inferior a la civilización cristiana o en la modalidad indigenista que propende por el respeto del otro bajo la condición de su evangelización. Tenemos, sin olvidar la posición centrista, tres modalidades de cómo se concibe al otro, por supuesto, la esclavista e indigenista llaman más la atención porque implican posiciones contrarias e irreconciliables, no obstante, representan modalidades de cómo el español asume la interpretación y relación para con el otro, en el caso de la posición esclavista se trata de una forma de dominación abierta, física, bélica, destructiva, que se basa en una consideración de superioridad; en la corriente o posición indigenista

⁶ Cursivas en el original.

se trata de una relación un poco más comprensiva, se hace un llamado a la caridad, a la evangelización como camino de la salvación de ese ser que no ha podido salir del mundo natural. Esta última, que se propone evangelizar, ejerce un dominio sutil y más sistemático, se trata de la transformación paulatina de la cosmovisión del indígena por la teología cristiana, la aceptación del otro si logra incorporar en su mundo los principios del dominador, del cristiano civilizado. En este punto, como se ha señalado en el primer capítulo, De Las Casas llegaría a una idea de respeto por la religión, tradiciones, lengua y cosmovisión del otro cuando llega su senectud, lo que dice en cierto sentido de la resistencia de poder relacionarse con el otro de forma abierta y transparente desde un primer momento, aun así, cuando llega esta etapa De Las Casas, el otro sólo es considerado desde los principios propios del cristianismo y no desde las expresiones auténticas del amerindio.

Lo que cabe resaltar entre las corrientes de pensamiento en relación con el indio es que las tres tienen una posición diferente en relación a la naturaleza del indio y el derecho sobre él que ha de ejercer la Corona, la violencia directa o la evangelización del otro, se proponen desde dos perspectivas distintas un pensamiento pragmático: ¿qué costes serían mayores para la Corona, la aniquilación, la dominación o evangelización del otro para que no se interponga a los intereses expansionistas del reino? Detrás de la evangelización también subsistía ese interés político de organizar, jerarquizar y poder ejercer el control sobre una población que escapaba a los estándares bajo los cuáles se concebía al hombre. Si el indígena era este ser que necesitaba evangelizarse, en el proceso mismo de evangelización, se consideraba como el ser que debía ser educado, civilizado, convertido y, por ende, el ser que debía recibir la palabra de la religión con lo que se determinaba un lugar o un puesto abajo en la pirámide social.

Retomando, Gonzáles pone de manifiesto que a estas posturas suponen un componente de valor, en la primera se busca el enriquecimiento y el poder, “justifica la explotación e incluso la muerte del oprimido”, el indigenista valora y defiende la vida del ser humano “como derecho inviolable y lucha contra toda forma de opresión o de injusticia”, en tanto que el centrista asume una posición intermedia y defiende y valora los intereses del Estado o del sistema “por encima de los intereses de los grupos enfrentados” (p. 49). Es interesante ver entonces que la “cuestión del indio” implica elaborar una reflexión sobre diversos aspectos que conciernen tanto al derecho de los conquistadores como de los nativos, en especial, la capacidad que tienen éstos para

autogobernarse y si son los verdaderos señores y amos de su territorio y bienes, por lo cual, el tema se enfoca tanto en el carácter antropológico en el que se trata de dilucidar si todos los hombres son iguales por naturaleza, o si hay unos superiores o inferiores y por lo cual si éstos últimos están en la obligación de servir a los primeros, como también en el carácter político que indaga sobre el derecho de que una población invada y domine a otra por la fuerza adueñándose de los bienes, o bien sobre el valor de la religión de los aborígenes frente a la religión cristiana y la tensión cultural entre civilización y barbarie producto del choque cultural y la destrucción de una de ellas por la mano de otra. En este panorama de discusión también se indaga sobre la potestad civil de la iglesia sobre los pueblos y sus gobernantes sean cristianos o paganos y si puede la iglesia conceder permiso a un gobernante a ejercer dominio sobre un territorio diferente al suyo (a los gobernantes españoles para gobernar el Nuevo Mundo) (p. 53).

La “cuestión del indio” en la fase de la Conquista trazaba tres discursos que emergían desde la institución eclesiástica, cada uno con intereses y valores propios que, a la vez repercutían la institución política en lo que respecta al derecho de conquista y posesión de bienes. El otro, para el europeo, es objeto de extrañeza en la medida que no sigue los cánones y hábitos ya conocidos, su forma de vida le hacen repasar su cercanía con la barbarie, la animalidad y si tiene posibilidades de civilizarse, llega a concebirse como un ser pasivo que hay que adoctrinar, que hay que humanizar, por ello, la evangelización es el camino que le abrirá a estos seres la puerta a la consideración como humanos ¿Cómo iguales? Tal vez no, basta recordar que gracias a estas “cuestiones” cuando se prohíbe la esclavitud de indios surge la importación de esclavos del África, así que la encomienda y los “servicios personales” fueron disposiciones creadas mediante las cuales “el encomendero, a quien eran entregados todos los indios de una región para que los ‘protegiera’ y procurara su adoctrinamiento, lo que hacían era explotarlos hasta la muerte. (González, 1996, p. 52).

Detrás del discurso evangelizador subsistía una consideración hacia el otro que despreciaba sus formas y hábitos ¿por qué habría de evangelizarse al indígena? ¿por qué tendría que ser civilizado? Incluso desde el discurso teológico humanista el otro es representado como ser natural, como *tabula rasa* que los misioneros han de llenar con contenidos cristianos, sus propias creencias,

valores, costumbres y religión o no tienen valor alguno o si lo tienen, es un valor superfluo, equivocado, pecaminoso, ignorante y que hay que superar. Como hay que superar estas especificidades del otro, significa que la cosmovisión y su modo de vida no son aceptados por la comunidad dominante, más que ser rechazado o negado el otro es acomodado en la parte más baja de la estructura social y las relaciones que se tejen, o han de tejerse con él, son jerárquicas, de arriba a abajo. Al considerarse la cosmovisión del otro como una expresión que no está a la altura del hombre civilizado, se erige la consideración que el otro debe ser adoctrinado en las buenas costumbres, hábitos y creencias del cristiano civilizado, en el fondo, aunque las intenciones del indigenismo hayan sido las mejores, no hay que olvidar que detrás de sus buenas intenciones subyace una consideración del otro que lo reprime, deslegitima su especificidad, intenta que se parezca al español en sus creencias para así poder establecer un trato con él.

Aunque hay una marcada e importante corriente indigenista, las cuestiones sobre el otro o el amerindio pervivirán en el período de la Colonia, especialmente, entre los siglos XVI y XVII en el que España y su colonias se cierran al mundo moderno justificados bajo la idea de “la defensa de la unidad de sus posesiones, contra los ataques de las potencias emergentes y de la pureza de la fe católica de los súbditos frente a los herejes”, este ensimismamiento se expresa con ahínco en las disposiciones que profundizarían el atraso de España y sus colonias respecto al mundo moderno: “prohibición de estudiar en las universidades extranjeras, primer gran ‘auto de fe’ en Valladolid y publicación del índice de libros prohibidos (...). La inquisición española desempeña un papel esencial como instrumento de la contrarreforma y cierre progresivo del horizonte político y cultural” (Marquínez, 1996, p. 82). El problema, es que este cierre de la Colonia al mundo trajo como consecuencia un atraso importante en la producción intelectual y académica, y la necesidad de civilizar al indígena se reducía a la evangelización y no a un programa educativo en el que se incluyera en los estudios medios y superiores al indígena, este, siendo parte fundamental de la estructura social de la colonia quedaba rezagado de su participación socio-política así como de la educación que estaba destinada a las élites. Evangelización para los indios, educación para los criollos y peninsulares.

En este panorama, se fundan las primeras universidades en América Latina y la “cuestión del indio” quedaría enmarcada en la escolástica más no en prácticas concretas o sociales de reconocimiento del otro mediante el respeto de la especificidad, la diferencia y cosmovisión, y en

cuanto a la organización social, se concibió un sistema de castas desde el esclavo negro, el indígena, las clases de mestizos hasta los españoles nacidos en América o criollos y los peninsulares o chapetones; en este sistema los indios por trabajos forzados y enfermedad se diezman, los esclavos negros importados aumentan y los criollos desempeñan “cada vez papeles más importantes en la organización civil o eclesiástica hasta convertirse en protagonistas de la independencia” (Marquínez, 1996 p. 84). El papel fundamental en lo que más adelante sería la Independencia, quedaría en manos de los criollos educados que vieron en el otro, en el indígena subvalorado y rezagado junto con el esclavo un instrumento que podía servir a la causa de la libertad propia, una visión que compartirían con los peninsulares y las fuerzas españolas quienes vieron en el indígena y el negro, un instrumento para defender las causas realistas.

2.2. La influencia de la ciencia en la consideración hacia el otro

Se ha mencionado el hecho que los estudios estaban destinados, especialmente, a la élite social, la educación no constituía un espacio en el que las interacciones con el otro se dieran en un plano horizontal, la consolidación de un sistema de castas y los centros de estudios diseñados para que los estudiantes fuesen los criollos excluía gran parte de la población nativa con rarísimas excepciones, la educación estaba centrada en “preparar candidatos idóneos para la evangelización y administración del sistema eclesiástico y para la administración de los puestos burocráticos del Estado” (Marquínez, 1996, p. 88). Lastimosamente, ni en la Iglesia ni en la administración del gobierno, el indígena podía participar activamente, en estos ámbitos debía ser pasivo, permitir que le enseñasen el evangelio y permitir que administrasen sus tierras y recursos que habían sido suyos hasta la llegada del hombre blanco. El indígena y el esclavo no conocían de estudios y de la relación con los colonos sino es mediante la evangelización y la relación amo-esclavo, son considerados en la escala social como la población más baja e inferior, los institutos universitarios de educación superior que se convierten en instituciones que discriminan entre el criollo, el peninsular y el indio, a la vez que remarcan la jerarquía social a través de la capacidad y derecho de acceder a los estudios que, eran privilegio de las élites sociales.

Las instituciones educativas, pues, se fundaban aún en las ideas escolásticas, en los procedimientos lógicos y argumentos teológicos para dar cuenta de la realidad, el auto aislamiento respecto al resto del mundo por parte de España la Católica, le llevaron a un atraso en relación al pensamiento científico que se consolidaba en Europa y que se erigía como crítica al pensamiento escolástico anquilosado en disputas metafísicas, este aislamiento también lo vivieron sus colonias en el Nuevo Continente. Baste recordar lo importante que fue para la causa de la Independencia el pensamiento científico y la filosofía ilustrada para poder establecer una postura crítica respecto al dominio español en el Virreinato de la Nueva Granada, a la necesidad de acoger el pensamiento científico y la posibilidad industrial posible gracias a la aplicación técnica de este.

Si bien, por iniciativa española las expediciones científicas en el Virreinato habían surgido como medio de enaltecer la patria para que “no se siguiera morando la geografía americana como un vasto territorio para la evangelización sino, más bien, como un gran laboratorio que había que someter mediante la observación, la experimentación y el análisis, para arrancarle sus verdades y poder exaltar, con más fuerza la gloria del creador” (Antolínez, 1996, p. 119), esta postura se excedería a sí misma al encontrar como una fuente de estudio la riqueza y diversidad social dentro de esos territorios estudiados. Las ideas de la nueva ciencia se ampliarían en la medida que se exigía para el discurso social el asumir sus métodos de investigación basados en la experimentación para la formulación de conocimientos constatables en el mundo real y en contravía, con justa razón, del pensamiento escolástico que, en su mayoría ha servido de fundamento para la opresión y esclavitud del campesino, el indígena y el negro, por lo cual, la reforma de la educación constituía un tema de suma importancia en la medida que una nueva mirada sobre el territorio y sus habitantes reclama la transformación de los cánones escolásticos reinantes en los centros de educación superior, la apertura del pensamiento a la naturaleza y la sociedad, la utilización de métodos modernos de investigación y una reorganización de las ideas en relación a la forma en cómo se jerarquizaba el mundo.

Ahora bien, para poder realizar un acercamiento un poco más fructífero al significado de las expediciones hay que tener en cuenta algunas cuestiones relacionadas con la época en la que se gestaron. De este modo, con la independencia y la desestabilización de las instituciones antiguas, la necesidad de la creación de nuevas instituciones bajo los principios de la democracia. Las guerras de independencia heredan a la nueva República independiente una crisis económica y

financiera que era necesario remediar, si bien, España había proyectado expediciones científicas, por ejemplo la Expedición Botánica de 1783 que duró cerca de 30 años, para poner en práctica los conocimientos de la nueva ciencia a la vez que hacer un inventario de los recursos naturales de las distintas regiones, una vez instaurada la República era necesario establecer una nueva expedición, esta vez con una carácter más sociológico sin olvidar, por supuesto, el inventario de flora y fauna de la nación. Si bien, la Expedición Botánica estaba al servicio de una reforma económica iniciada en España y apoyada en el virreinato de la Nueva Granada para los intereses de la Monarquía consciente del atraso en el que se había sumido gracias al aislamiento de España respecto a Europa, de la nueva ciencia y las formas de producción modernas fundadas en las ideas ilustradas, la Comisión Corográfica organizada en 1850 tenía como fin, de acuerdo a Olga Restrepo:

(...) descubrir el territorio nacional para establecer los límites del Estado-Nación, hacer el inventario de los recursos naturales con que contaba el país y conocer al hombre colombiano. De esta manera la Comisión respondió a las necesidades políticas del Estado y, además, fue al rescate de la tradición científica con la Expedición Botánica. Esto marca para las ciencias, y en este caso para las ciencias sociales, un derrotero muy claro desde entonces. Las ciencias sociales han de ser útiles. Deben estar en la capacidad de señalar las causas del ‘atraso’ y de trazar las directrices para lograr la prosperidad deseada (1984, p. 27).

La Comisión estuvo a cargo de Manuel Ancizar que publicó sus observaciones en su libro *La peregrinación de Alpha* en 1853, en él se nota el método adoptado para lo que sería la ciencia social en su tiempo, pues, utiliza el método comparativo: “hace descripciones, busca relaciones de causa-efecto para comprender lo que desde entonces se considera nuestro principal problema: el estar alejados de las naciones ricas y pujantes en la escala de la civilización y progreso” (Restrepo, 1984, p. 27). En cuanto método, Ancizar estaba fuertemente influenciado por el positivismo de August Comte y Saint-Simón quienes habían propuesto que las ciencias sociales debían adoptar el método de las ciencias empíricas, con lo cual, a nuestro modo de ver, la “cuestión del indio” ya no sería un tema de discusión teológica, la antropología no puede supeditarse a los principios escolásticos que no están en consonancia con la praxis real y efectiva del hombre en su territorio sea este indio, negro o blanco. Por lo cual, el acento de la pregunta por el ser del indio, el lugar que ocupa en la creación, si es natural o civilizado, si tiene alma o no, carece de sentido. El otro

ha de descubrirse en su especificidad, en las relaciones que establece con su territorio, en las relaciones que establece en comunidad, en las creencias y costumbres que forja en su vida cotidiana, con esto, la Comisión daba un nuevo sentido al otro a través del pensamiento científico.

Estos elementos, pueden ser importantes en relación con la consideración que se hace del otro, pues, la aplicación del conocimiento en la industria nacional puede mejorar las condiciones de vida de las comunidades que hasta ahora habían sido supeditadas a la pobreza y de este modo ser partícipes en la construcción de mejores condiciones de vida, en relación a lo jurídico y el orden moral como ha demostrado la Ley de Indias, un primer paso es el reconocimiento jurídico del otro para garantizar instancias fundamentales de su vida, sus creencias y expresiones culturales, pero como veremos en el caso concreto de Uribe Uribe el positivismo y el pragmatismo se desvían de sus principios y pueden ser utilizados para la creación de una propuesta que reduce al otro a mero instrumento de trabajo de las élites sociales. Antes de llegar a reflexionar sobre estos temas, vale la pena recordar las consideraciones esperanzadoras en el pensamiento científico planteadas con el advenimiento del pensamiento ilustrado al Virreinato de la Nueva Granada. Antolínez (1996) cita a Mutis para reflejar el carácter metodológico de la ciencia, el:

conocimiento de la ciencia cuyo objeto consistía en ‘describir los fenómenos de la naturaleza, descubrir sus causas, exponer sus relaciones, y de hacer descubrimientos sobre toda la constitución y orden del universo’ (...) (p. 128).

Y citando a Francisco Antonio Zea:

Volver alguna vez sobre nosotros mismos, apartarnos de la tumultuosa gritería para escuchar las quejas de la Razón ultrajada, fijar la mirada sobre una Patria, en que somos forasteros, examinar sus bellas proporciones, dar una mirada a los pueblos industriales, hacer un paralelo juicioso e imparcial entre ellos y nosotros, su País y el nuestro, para formar de este modo una exacta idea de la barbarie y miseria, en que vivimos, cuando parece que debíamos ser los depositarios de las ciencias, y los felices hombres del universo (p. 131).

Interesante es que Zea haya puesto de relieve la falta de comprensión de sí mismo y del otro desde el terreno de las ciencias, “una Patria, en que somos forasteros”, “echarle una mirada a los pueblos

industriosos” y hacer un paralelo entre ellos y nosotros para trazar la idea de la barbarie y la miseria, Zea sin querer vislumbra que la alteridad en la que subsiste dentro de la Patria y en el extranjero, somos el otro para los pueblos ancestrales, ellos son el otro para nosotros, los pueblos industriales son los otros que han logrado entrar al mercado mundial a la vez que nosotros somos los otros hundidos en la barbarie y la miseria. La Colonia y sus instituciones administrativas, la Iglesia católica y su programa de evangelización y salvación no lograron considerar la alteridad, por el contrario, por medio de la fuerza o de la catequización intentaron suprimirla, no la enfrentaron en el problema que realmente representaba, es decir, en intentar trazar ejes de relación basados en la comprensión, la convivencia y el conocimiento de las expresiones y necesidades del indígena o del negro, no se preocupó por conocer el idioma del otro sino que este aprendiera el propio como signo de dominancia y sumisión.

Ancizar, de acuerdo a Restrepo en su texto “La Comisión Corográfica y las ciencias sociales” (1984), es otro enfoque: “el punto de partida -no es el resultante de un rodeo- es el hombre, sus instituciones, su organización social” (p. 29), por ello, el método empírico es la primer aproximación al otro y la primer constatación son las instituciones en torno a las cuales se desarrolla y organiza su sociedad, sólo este conocimiento cabal de la realidad mediante los análisis concretos puede posibilitar el proyectar las reformas necesarias para transformar las instituciones y el modo de organización social. El estudio del ser, va acompañado del deber ser, de las posibilidades inherentes al estado de cosas, de una situación o de una población para superar una condición heredada desde siglos atrás, la ciencia, aunque es empírica trasciende el nivel descriptivo y se aventura a la posibilidad, permite además un nuevo acercamiento con el otro en el que trata de aproximarse no desde una concepción anterior, sino que va a las estructuras sociales mismas. En este sentido, Restrepo considera que Manuel Ancizar acuña una metodología en la *Peregrinación del Alpha* que consta de pasos bien estructurados para acercarse al otro, incluso, en sus expresiones más arraigadas y que habían sido objeto de sanción moral por parte del sistema de creencias de la Iglesia católica (por ejemplo, en el valor asignado a las tradiciones y leyendas).

No sólo se trata de recopilar abundante información y descripciones, sino que se debe analizar, buscar conexiones en los fenómenos, remontarse a los orígenes, encontrar causas y sugerir soluciones, por ello, Restrepo en su texto ya aludido, menciona el papel importante en esta Comisión del análisis de las estadísticas sobre población, alfabetismo, rentas mineras, agrícolas,

manufactureras, criminalidad, ingresos, etc., para dar cuenta de la población desde múltiples perspectivas, de este modo, esta multiplicidad que subsiste en la población misma y que exige distintas disciplinas, se suma al método de investigación en la ciencia social que la Comisión había inaugurado para realizar un acercamiento más profundo a los pobladores del territorio y que, en realidad, podían pasar por desconocidos no sólo frente a la academia sino a la sociedad en general.

No se pretende ahondar en las conclusiones que extrae Ancizar de toda su información salvo en la necesidad de una reforma educativa en tanto que “el estado de la educación en la Nueva Granada muestra el divorcio entre las políticas centrales y las necesidades prácticas de las regiones” (Restrepo, 1984, p. 32), un divorcio acentuado por la carencia de “una ciencia del enseñar” que instruya a los habitantes de los pueblos y aldeas para ejercer los derechos de la vida republicana: Sufragio universal y libertad de expresión para superar las deficiencias administrativas y culturales que embargan a la Nación, se trata la reforma de la educación en una reforma social, pues, “la índole de las familias jornaleras es naturalmente buena, el hombre rústico está naturalmente inclinado al bien, pero la sociedad lo corrompe con su falta de oportunidades” (p. 33). En el plano antropológico, la Comisión llevó a cabo la exaltación del hombre primitivo frente al conquistador, “la nostalgia y admiración por una cultura a la que aparentemente el español no aportó nada positivo, constituyen la nota fundamental de sus apuntes” (p. 34). Es claro que para Ancizar la educación ya no puede quedar en manos de una élite social, tampoco que sea fundamentalmente evangelizadora, sino que debe ser el medio de participación en la vida republicana, es la forma en la que el otro podría participar en aquello que hasta el momento le había sido negado: la participación de la educación y la participación política.

La complejidad de la vida de los pueblos les llena de admiración y respeto cuando los conocen, el conocimiento detallado de las formas de vida y organizaciones se desborda de los fines utilitarios y pragmáticos hacia la comprensión, simpatía, solidaridad y preocupación por el hombre mestizo del campo, el negro, el indígena y el blanco, esto se ve claramente en la preocupación de los comisionados en los problemas de la gente común, de los pueblos autóctonos y comunidades visitadas, las condiciones de miseria y pobreza denotan que han sido olvidados por la política, la administración y la educación. Las propuestas de Uribe Uribe, por el contrario, representan la utilización del pensamiento científico para poder articular no los intereses de la nación sino de la clase social. El método de la Comisión, había logrado establecer elementos epistémicos para

consolidar una relación con el otro basada en el conocimiento de sus distintas expresiones y de sus necesidades, Uribe Uribe coloca las necesidades de la clase terrateniente por encima de las clases populares y étnicas.

2.3. La valoración reductiva y el derecho de gobernar.

La Comisión corográfica había establecido un acercamiento al otro de una forma novedosa, ya no con los instrumentos y prejuicios de la religión sino de la ciencia, no se encargaba de determinar cuál era la naturaleza del indio, del negro o del mestizo, se trataba, por el contrario, de poder comprender las formas en cómo se organizan estas comunidades, qué situaciones específicas son las fundamentales para explicar la situación de un grupo poblacional, especialmente, cuando se trata de la pobreza y la miseria en la que se vive gracias a los intentos de supresión de las expresiones culturales del otro que las instituciones políticas, administrativas y educativas han consolidado en siglos de una cultura dominante. Con la Comisión vemos cómo el pensamiento científico se convierte en un medio para trazar acercamientos con el otro, no se le juzga de acuerdo a sus creencias, religión y costumbres, descubre la necesidad de la educación para que estas comunidades que han sido suprimidas de la participación política se incorporen a la construcción de la nación en conjunto, el juicio sobre sus capacidades es positivo (eje axiológico), existe la necesidad de fomentar la educación para que ellos sean partícipes del poder político (eje praxeológico) y claramente, la Comisión representa el eje epistémico por el cual el otro se aparece como un ser muy relacionado con su territorio y con muchas dimensiones de la vida social que teje cotidianamente, no se trata simplemente de conocer o no conocer al otro, sino de la forma en cómo podemos acercarnos a él y poder vislumbrar los modos de participar con él en un proyecto conjunto.

Este momento en el que la ciencia que se aplica en la Comisión corográfica lleva a una mejor comprensión del otro, de sus condiciones sociales y económicas, de su salud, educación y trabajo, las valoraciones de los pueblos, comunidades y razas no se dan desde una perspectiva teológica, por lo tanto, no se miden con el racero de si es acorde con los principios y postulados de la iglesia

católica y el cristianismo, recordemos en este caso que si no se es cristiano no se es civilizado, por lo cual, los valores, religión y expresiones culturales del otro o no tienen valor alguno o bien deben inocularse los hábitos y creencias de la cultura que llega a imponerse para poder establecer un trato con éstos últimos, o, en un caso más extremo para que se respete su vida. La Comisión redescubre la riqueza de elementos que componen el ser del otro, no se trata de su naturaleza, también de sus más arraigadas expresiones, los investigadores se admiran de estas peculiaridades y consideran que la educación es el puente para establecer diálogos con el otro. La diferencia con la época de la Colonia, radicaba en que el puente era la evangelización y por ende la represión de los valores y creencias autóctonos, pero, al parecer las tendencias despectivas que se habían consolidado en la época se imponen y hacen del discurso científico una herramienta para justificar el dominio sobre el otro, de nuevo sobre el indígena. Este es el caso de Rafael Uribe Uribe en su memorial “Reducción del salvaje”, discurso en el que se expone de forma sistemática una propuesta para poner al otro al servicio de la clase dominante.

Con Todorov habíamos visto que los ejes de relación con el otro podían trabajar de forma paralela y que cada uno de ellos no implicaba de forma necesaria un determinado juicio, práctica o conocimiento sobre el otro. El conocimiento del otro, o lo que podamos llegar a conocer, no implica que actuemos de forma correcta en relación con el juicio que nos hacemos de él, tampoco puede asegurar que nos relacionemos de forma práctica con él, nuestra estructura de valores y costumbres puede jugar un papel determinante en ello, en qué hacemos con nuestro conocimiento, en qué hacemos en nuestra vida cotidiana y cómo tejemos nuestra red de interrelaciones así como qué pensamos del otro en un sentido positivo o negativo. Así, aunque podamos conocer bastante bien a otra persona o a otra comunidad, no tenemos de forma automática un buen juicio sobre ella, o puede pasar lo contrario, que tengamos un buen juicio, admiremos las cosas, valores y acciones que estimamos positivas en el otro, lleguemos a establecer una relación afectiva con él, pero no significa que de forma necesaria debamos establecer una relación práctica en la que nos asimilemos a su estructura de valores y conductas, así por ejemplo una persona cuyos valores se centren en el ateísmo, puede amar a sus padres que son teístas sin necesidad de admitir el sistema de valores, creencias y hábitos de éstos últimos y viceversa aunque mantengan una relación práctica en la convivencia diaria cifrada en la vida familiar. De este modo, vamos a ver cómo el discurso de Rafael Uribe Uribe da muestras de un gran conocimiento de las condiciones de los pueblos indígenas (eje epistemológico), ha convivido con ellos (eje praxeológico) pero mantiene un juicio

peyorativo (eje axiológico) sobre la cultura, la religión y hábitos del otro que lo acercan a los prejuicios heredados en la Colonia.

Cerca de 53 años posterior a la publicación de *Peregrinación* el gran estratega militar y hombre letrado, Rafael Uribe Uribe presenta en 1907 una *Memoria* dirigida al presidente de la República, Arzobispos, Obispos, Gobernadores y miembros de la Academia de Historia de Colombia cuyo tema central es *Reducción de salvajes* que parte de la pregunta de saber cómo y cuándo el conquistador obligó a los indígenas a abandonar su idioma nativo y hablar castellano y si esta empresa fue producto impuesto violentamente en una sola generación o si, por el contrario, es obra de un período más extenso y requiere el trabajo arduo pero paciente sobre muchas generaciones de primitivos y evangelizadores (Uribe Uribe, 1984, p. 1). El escrito memorial de Uribe muestra, gracias a su erudición y actualidad para la fecha, el nivel del discurso antropológico y del estudio sobre las poblaciones indígenas en Colombia, también hace uso del método comparativo para establecer relaciones y diferencias con los pobladores nativos de otras naciones como Guatemala, Ecuador, México, Uruguay, Argentina, Perú, etc., de las investigaciones de antropología física y teoría de la evolución para mostrar no sólo el nivel de adaptación del indio al clima y terreno inhóspito sino también los beneficios de los procesos de mestizaje en la nación. En este último punto, considera el mestizaje como una necesidad histórica, pues, el hombre blanco no se puede adaptar por sí mismo al clima tropical, por ello, ve la necesidad del mestizaje como un elemento importante en la evolución para la adaptación y aprovechamiento de las tierras. Sin embargo, esa interesante posición en torno a la evolución antropológica no le quita los prejuicios sobre aquel otro, el indígena que él llama “salvaje”, “bárbaro”.

A *grosso modo* la *Memoria* de Uribe empieza con el análisis de cómo los pueblos que conservan su lengua nativa están destinados a la extinción, relegados de la vida política, de la educación y empleándose en trabajos de servidumbre que son comparables a la esclavitud: “conozco -nos dice Uribe Uribe- la raza india de Guatemala. Sobre un millón trescientos mil habitantes, los ochocientos mil son indios que no hablan castellano sino cuiché, catehuicuel ó zutohil, y que se encuentran en un estado muy vecino al de la esclavitud” (Uribe Uribe, 1984 p.

1). Tras conjeturar alguna hipótesis sobre el uso del mecapal⁷, Uribe Uribe trae a colación un problema fundamental que le representa la falta de dominar el castellano por parte del indígena:

Lo cierto es que mientras ese estado de cosas perdure -y llevando ya más de tres siglos y medio, no tiene trazar de variar- Guatemala sólo puede ser una República en el nombre, pues mal puede otorgar intervención en el gobierno á una masa tan enorme de naturales incompetentes para el ejercicio de los derechos de la ciudadanía. Es muy triste el destino actual del indio guatemalteco, y su destino futuro no puede ser otro que el de desaparecer (Uribe Uribe, 1984, p. 2.)

Es claro que hay una preocupación política, si el otro no aprende a hablar castellano, no aprende a asimilar el lenguaje y sistemas de organización y administración de una cultura dominante o colonial, no podrá ejercer sus derechos cívicos. Una vez instaurado el sistema político, económico, cultural del pueblo colonizador, este otro debe asimilar los valores que se imponen como una necesidad, de lo contrario los pueblos originarios tenderán a desaparecer. Por otro lado, en estas mismas líneas se ve que esta inminente desaparición de los pueblos indígenas le preocupa a Uribe Uribe, le entristece la situación actual y futura del indio guatemalteco y, sin embargo, estos pueblos si no hablan castellano como su colonizador representan “una masa tan enorme de naturales incompetentes” que por no entender el idioma del colono se convierten en algo difícil de legislar. Por supuesto, estos análisis de Uribe Uribe le llevan a pensar en una ley histórica, es decir, que allí donde los indios se mantengan empeñados en hablar su lengua ancestral, están destinados a desaparecer, por lo cual, aprender el castellano será la fuente de salvación social. Durante la Colonia la evangelización procuraba salvar al indio de su estado natural, de la barbarie, lo salvaje, incivilizado y falta de religión (católico-cristiana), durante la Comisión corográfica, se ve la necesidad de la educación para la participación de la construcción de la nación, y en los inicios del siglo XX, Uribe Uribe considera que la salvación del indígena es hablar el idioma de sus colonizadores. Hay una continuidad, para ser evangelizados, los indígenas tenían que aprender el

⁷ Con esta palabra Uribe Uribe hace referencia a una tira de cuero que los pueblos indígenas de Guatemala se ciñen a la frente para poder cargar grandes pesos a sus espaldas, Uribe Uribe manifiesta que la presión sobre la frente afecta la parte frontal del cerebro y esta deformación se transmite por herencia, por lo cual, tiende a pensar que la deformación sufrida en el cerebro es causa del atraso del indio en lo moral como en las instrucción o educación (Uribe Uribe, 1984, p. 2.)

castellano, para ser educados también, Uribe Uribe va directo al punto, el indígena ha de hablar castellano o históricamente está condenado a desaparecer, su formulación es:

El constante testimonio de la Historia y de la experiencia contemporánea demuestran que donde quiera que una raza civilizada se pone en contacto con una raza bárbara, se plantea ipso facto este dilema: La primera se ve forzada á exterminar ó esclavizar a la segunda ó á enseñarle su lengua. (Uribe Uribe, 1984, pp. 4-5)⁸.

Este pronóstico parece ser constante en diferentes naciones en las que los grupos indígenas se resisten a hablar el castellano, para Uribe Uribe

podría pensarse que dejar al indio su lengua es suministrarle un instrumento de defensa contra la dominación del blanco, pero lo que sucede es todo lo contrario: en el Ecuador los amos son los que se oponen a que el indígena hable castellano. Conservándoles el quichua, que ellos aprenden, lo emplean como instrumento de esclavitud. El castellano sería para el indio un medio de liberación, porque le facilitaría la comunicación con las demás gentes y un mejor conocimiento de las cosas (Uribe Uribe, 1984, p. 3).

Si el mantener el idioma nativo es símbolo de una posible o inminente extinción de la población indígena, Uribe pretende entonces que el aprender el castellano es una forma de conservar estas poblaciones. Trae a su argumentación ejemplos de comunidades indígenas de Latinoamérica, especialmente, de Perú, Bolivia, Paraguay, Chile y Argentina, e incluso de Estados Unidos. Cada uno de los pueblos ancestrales que conservaron su lengua natal si no fueron extinguidos, se encuentran en una situación sumamente lamentable, pobreza, miseria, esclavitud, inferioridad. La ley histórica que Uribe Uribe propone como interpretación de la condición y futuro del indígena latinoamericano se basa en un componente axiológico del primer eje: hablar la lengua nativa es hablar un “dialecto bárbaro” (p.3), es una condición negativa, reprochable, causa del atraso moral y de la inteligencia, de este modo lo expone para trazar la diferencia entre el castellano culto y el dialecto bárbaro:

⁸ Cursivas en el original.

los que saben cuán estrechamente está ligada la idea á la palabra, a tal punto que no puede concebírselas separadas, saben también que los vocablos suscitan las ideas, suministrando expresión exacta y el vehículo de su movimiento; y que no es lo mismo trabajar el pensamiento con una mala herramienta que con otra buena. Nadie podrá determinar con precisión la clase de modificaciones que en tan largo lapso de tiempo ha debido producir en el cerebro del indio la honda labor del castellano (p.3).

Uribe Uribe considera el idioma como un elemento discriminatorio entre los hombres civilizados y los que no lo son, los indígenas que se han supeditado a aprender el castellano son más evolucionados y civilizados que los que no, que los que conservan su “dialecto original y que viven cerca de centros poblados, se hallan en el mismo estado salvaje del periodo de la Conquista” (p. 4). Por el contrario, los indígenas de Boyacá, Cundinamarca, Santander, Antioquia y Cauca, que son más próximos al hombre blanco fueron la base de los ejércitos que pelearon por la Independencia y posteriormente en las luchas por la consolidación de la República en tanto que el indígena ecuatoriano o guatemalteco, para Uribe Uribe, no tienen actitud para soldados ni las artes de la paz y el ejercicio de la ciudadanía “esto quiere decir que Colombia tiene andado más camino para llegar a ser una República en el hecho: con dos o tres generaciones más que hagamos pasar por las escuelas, estaremos muy próximos al planteamiento de un Gobierno por el pueblo, que mientras tanto dista poco de ser una mentira convencional” (p.4.).

Entonces el indio educado en el idioma español ha servido para la causa de la libertad como base del ejército libertador, más no para ocupar cargos sociales, administrativos o políticos, entre tanto el que mantiene su “dialecto original” no le queda más remedio que seguir en la esclavitud como en época de la Conquista. Parece entonces que para Uribe Uribe el dialecto original es una causa de atraso de los pueblos ancestrales, estos al no hablar castellano no entienden los procedimientos de organización social e institucional, por lo cual, se convierten en una masa ignorante difícil de gobernar y que no pueden participar en la vida política o el ejercicio de la ciudadanía. De nuevo se presenta con el análisis de Uribe Uribe un juicio axiológico, esta vez, no sólo de la religión sino también del idioma que expresa el otro, por este motivo, el otro ha de asimilar el idioma del Colonizador si no ha de querer perecer; sin embargo, el aprendizaje del castellano y una educación ciudadana implica cambios fundamentales en los valores, creencias y pensamiento del otro, Uribe Uribe ve esto como cambios positivos en la medida que el indígena

asimila un modo de expresarse que le va a garantizar su supervivencia, no su supervivencia cultural, sino física. Precisamente, la comparación de los pueblos indígenas que han aprendido el castellano, para Uribe Uribe, son la comprobación de su adaptabilidad a un nuevo orden social y político que el hombre blanco ha construido en el territorio.

2.4. La propuesta de una colonia Militar

Rafael Uribe Uribe da a conocer entonces un problema del que la nación padecía desde la época de la Colonia y la Independencia, el atraso económico, industrial y político respecto a las grandes potencias que habían emergido en el siglo XIX, si Colombia quiere ser un país competente tiene que ser pragmático, utilizar los recursos para poder llegar si quiera a competir en alguna medida con los países más desarrollados a través de la creación de industria. Los conocimientos sobre la flora y fauna de Colombia ya se venían gestando desde la Expedición Botánica, el conocimiento antropológico desde la Comisión Corográfica, pero gracias a los estudios etnográficos ya se podía realizar un estimado del número de la población indígena en el territorio patrio, así como de sus asentamientos o territorios y de los recursos naturales disponibles en ellos, en otras palabras, se tenía una idea de los recursos naturales y humanos disponibles. En estos últimos, los recursos humanos, se centra parte de su memorial.

El problema para la Nación consiste en que cerca de 300.000 indígenas ocupan grandes territorios ancestrales y que en ellos las riquezas naturales están desaprovechadas en tanto que familias nacionales o extranjeras no pueden asentarse en ellos para su explotación, de donde se deduce que domesticarlos, o, lo que es lo mismo, “hacer que nos entiendan equivale a verificar la conquista de un territorio casi del tamaño de Europa con certeza más rico” (Uribe Uribe, 1984, p. 8). A estos resultados llega Uribe Uribe mediante un vasto conocimiento de la distribución de la población indígena en el territorio nacional, mediante cálculos y estimaciones de las diversas etnias, también porque ha convivido con algunas comunidades de ellas, puede hablar con propiedad porque el eje de relación praxeológico y el eje epistémico se conjugan en la formulación

de la población y de rasgos característicos de las mismas que solo puede conocer en cierta convivencia.

No obstante, la convivencia y el conocimiento del otro se articulan con la visión despectiva, reduccionista, con el juicio negativo de los valores, el lenguaje y religión del indígena, de su modo de vida, de cómo concibe la naturaleza y cómo ha de organizarse socialmente, para Uribe Uribe, ellos ocupan casi el 75 % del territorio en el cual “no pueden establecerse pacíficamente familias nacionales o extranjeras sin exponerse a los ataques de los bárbaros” (p. 8). De este modo, enseñar al indio el idioma castellano, es enseñarle el instrumento de obediencia, el mismo Uribe Uribe realiza la equivalencia entre el entendimiento al que accede el otro al idioma de su colonizador con la domesticación: “de donde se deduce que domesticarlos, ó lo que es lo mismo, hacer que nos entiendan, equivale a verificar la conquista de un territorio” (p.8). Hacer que el otro entienda el idioma del colonizador, se convierte, en este sentido, en una forma de colonización sistemática, planeada y eficiente:

como alguna vez lo expuse: dividimos nuestra Historia en tres períodos, Conquista, Colonia y vida Independiente, suponiendo pretéritos los dos primeros y completo el último. Pero es un engaño patente ó meros modos de decir: no hemos acabado de conquistar el suelo, apenas si hemos empezado á colonizarlo, y en cuanto á independencia, si acaso tenemos la política, carecemos de la economía, quizá más importante. Nuestra nacionalidad está en vía de formación [...]

El complemento de la conquista, de que estoy hablando, vale por sí millones, pues con ella conseguiríamos convertir de nominal en real la posesión de la tierra - único título que hoy se respeta, desde que los hechos y la fuerza se están sustituyendo al derecho- y conseguiríamos también 300.000 trabajadores aclimatados, los más útiles para la clase de industrias que por muchos años todavía serán posibles en nuestro país: las extractivas y pastoril (p. 8).

En este sentido, si la historia ha dividido la nuestra en los procesos de la Conquista, la Colonia y vida independiente, lo cierto es que este proceso ha de seguirse internamente, conquistar y colonizar los terrenos que hasta ahora han ocupado los salvajes. En virtud de sus posiciones diplomáticas, Uribe Uribe propone un programa de colonización de los indígenas al interior de la

nación, es un programa en el que se promete que se cambiaría el derramamiento de sangre, producto de la violencia, por medios eficaces que favorezcan a las familias nacionales y extranjeras, conquistar los terrenos improductivos que han estado bajo la ocupación de los salvajes, la presencia del hombre civilizado en esos terrenos garantiza la productividad de los mismos, pero ¿qué hacer con sus ocupantes? La propuesta que lanza es la de reducir al salvaje para conservarlo, hacer que se una a los intereses de la nación mediante la asimilación del castellano y de la religión sin utilizar la violencia, conservando o respetando de momento costumbres y hábitos propios para minimizar el uso de la violencia que daría como resultado el derramamiento innecesario de sangre de los bandos (hombre blanco-indígena), todo ello mediante una estrategia o plan de edificación y precisión militar, se trata de la creación de colonias militares justo en donde estas poblaciones residen y en las que hay riquezas naturales para su explotación o terrenos aptos para el cultivo y la crianza de ganado a través, de nuevo como en época de la Colonia de un programa de evangelización. De este modo, bajo tres actividades constantes se pretende la reducción del salvaje:

1. Establecer una colonia Militar encargada de controlar e infundir respeto, por la autoridad en una zona habitada por “bárbaros” y cuyos terrenos sean adecuados para la explotación de recursos, agricultura o cría de ganado.
2. Formar un cuerpo de intérpretes a cargo del misionero, en especial, de niños indígenas que sirvan de puente de comunicación entre las culturas y enseñen a los propios a hablar el idioma castellano. Entre más jóvenes sean a quienes se enseñe a hablar castellano, éstos influirán en su comunidad y con las generaciones abandonaran su dialecto tradicional.
3. Un cuerpo de misioneros que evangelice y enseñe la moral y virtudes cristianas además de oficios varios útiles para la vida moderna, en tanto que “la dirección de las Colonias debería confiarse a oficiales distinguidos, enérgicos y juiciosos, capaces de practicar exploraciones y de atender a las vías de comunicación, al reconocimiento de las riquezas mineral y vegetal, a la protección de fronteras y a operaciones de topografía y agrimensura, encaminadas a preparar el suelo para fijar las tribus y la inmigración extranjera” (p. 11).

Estas tres acciones que son la base del programa que propone Uribe Uribe persiguen un fin preciso, él le llama a este procedimiento “método de reducción” y con él pretende que al reducir al “salvaje” se pueda:

“[1.] llamar a la civilización cristiana considerable número de seres humanos privados de sus luces, [2.] sacar ventajas del suelo aún ocupados por razas autóctonas, [3] utilizar a estas y [4.] prevenir futuras complicaciones que, si no conjuramos desde ahora, por fuerza habrán de sobrevivir” (p. 10.)

Las complicaciones a las que se refiere son las comunidades de indígenas que viven cerca de la frontera, “esta circunstancia debe redoblar nuestra atención siendo colombianos esos indios, tenemos obligaciones de protección para con ellos, impidiendo que se les asesine, explote, corrompa y esclavice por extranjeros desalmados, como actualmente sucede” (p. 10). Una lectura superflua de esta observación de Uribe Uribe indicaría las buenas intenciones con las que está cargada su propuesta de proteger a los indios de personas extranjeras que los utilicen para esclavizarlos o explotarlos, de la necesidad de proteger la vida y condiciones de los mismos, sin embargo, es claro que las intenciones de Uribe al pretender que los indígenas hablen su idioma es en primer lugar hacer que comprendan en alguna medida los intereses nacionales, en el fondo su discurso tan claro, prístino, bien informado y meticoloso pretende transformar al indígena en el obrero de una sociedad de incipiente industrialización, en el nuevo proletario a merced de la clase dirigente. La mano de obra cuyo sueldo ha de ser ropa y demás utensilios necesarios para la vida civilizada al abandonar lo que él denomina “hábitos bestiales” (p. 16), constituiría una forma de explotación; habla de aprovechar el número de indígenas que al hablar el castellano reducirían sus costumbres a largo plazo para obtener una mano de obra cuya constitución física, biológica o racial le permite adecuarse a rudas labores a bajo costo, su discurso sigue siendo positivo y utilitarista pero con intenciones claramente políticas enfocadas al conocimiento del otro, del indígena no como ser humano o sujeto de derechos sino como instrumento productivo.

La propuesta de Uribe Uribe oculta políticas de dominación del otro bajo el principio de conservación de la raza indígena o negra, todo se erige desde una subvaloración del otro, si no habla el castellano está condenado a desaparecer de la historia, si no se acoge a la religión cristiana no tiene moral, si no asume los hábitos de trabajo industrial de la sociedad moderna entonces conserva aún sus “hábitos bestiales”, si no se deja gobernar por la clase dirigente de familias cristianas entonces es salvaje y bárbaro. No cabe duda que para la época él tiene conocimiento etnográfico de las tribus que están distribuidas en el terreno patrio, de las capacidades y debilidades físicas de los indígenas, de sus condiciones sociales y económicas, de que ha convivido con ellos,

pero el eje axiológico que desvaloriza toda expresión cultural del otro, le lleva a enfocar el eje praxeológico y el eje epistémico en la reducción del otro -a diferencia de los encargados de la Comisión Corográfica que trataban de comprender la situación de las distintas comunidades y vislumbrar el camino de su resurgimiento-. Claro, los militares dirigentes de la Colonia militar propuesta conviven con el otro para disciplinarlo, vigilarlo e incentivando a la producción, también conocen los rasgos esenciales de su cultura, religión y destreza física para implementarlos en la producción.

En Rafael Uribe Uribe convergen los tres ejes de relación con el otro que Todorov (1998) encontró en el discurso Colonial al tratar de comprender quién o qué era este otro que se me presenta similar pero diferente en muchos aspectos, al relacionarse con otro convergen muchos aspectos de los que Todorov llama la atención sobre tres de ellos: 1. El eje axiológico, 2. El Eje Praxeológico, 3. El eje Epistémico, se trata de los valores a partir de los cuales vemos al otro, de las prácticas que compartimos o del acercamiento a su modo de vida y del conocimiento que tenemos sobre él:

Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico): el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, o bien, como se prefiere decir en esta época, es mi igual o inferior a mí (ya que, por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno y me estimo...). En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico): adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo el otro a mí, le impongo mi propia imagen. Entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epistémico): evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados (...) Claro que existen relaciones y afinidades entre estos tres planos, pero no hay ninguna implicación rigurosa; por lo tanto, no se puede reducir uno a otro, ni se puede prever uno a partir de otro (Todorov, 1998, p. 195).

Los tres ejes de relación de alteridad, pues, indican que en la relación con el otro pueden articularse los planos de diversas formas sin una necesidad causal o de implicancia, para ello Todorov analiza

la obra y acciones que llevaron a cabo algunos personajes que representarían lo que anteriormente mencionamos como los discursos que surgieron en la “cuestión del indio”: Esclavista, centralista e indigenista. Llama la atención que Todorov se centra en el análisis de personajes que estuvieron involucrados con el discurso indigenista directa o indirectamente en lugar de analizar a Sepúlveda que es abiertamente esclavista. Sepúlveda justifica esta práctica como la de la conquista y sumisión de los nativos a la autoridad aristotélico-escolástica e ideas como el lugar natural del indio, el hombre civilizado y el bárbaro, el cristiano y el pagano, etc., al parecer Todorov se interesa más en figuras que han sido importantes en el desarrollo del indigenismo: en el plano axiológico Bartolomé de La Casas; en el plano praxeológico; Vasco de Quiroga, Gonzalo Guerrero, Cabeza de Vaca; en el plano epistémico: Landa, Muñoz Camargo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Juan Bautista Pomar, Hernando Alvarado Tezozómoc, Diego Durán y Bernardino de Sahagún, pues, la posición de Sepúlveda aunque fuerte y ahora desdeñable por múltiples razones argumentales o históricas, al menos es franca y abierta, está convencido del desprecio que le produce el indígena que no se comporta como un buen cristiano lo haría, sin embargo, para Todorov se centra en estos personajes que en cierta medida estuvieron más cerca del indígena porque en ellos se puede apreciar más fácilmente las contradicciones entre los ejes de relación con el otro, en otras palabras, al analizar este discurso indigenista puede entreverse la complejidad de establecer una relación para con el otro.

En la obra y acciones como misioneros encuentra Todorov cómo convergen los ejes de relación. Se puede mantener una relación praxeológica con el otro, es decir, convivir, aprender su idioma, asimilar sus costumbres y a la vez se puede emitir un juicio de valor negativo, ejercer una praxis que intente convertir al modo de vida y sistema de valores al otro para asimilarlo. Conocer muy bien sus costumbres, ritos y forma de ver el mundo, pero a la vez no asimilar estas expresiones culturales. No en vano, los misioneros, aunque abogaban por la libertad del indio, criticaban las políticas esclavistas y el trato para con ellos, algunas veces también abogaban por comprender su religión, otras, sin embargo, por tratar de evangelizarlos y traerlos a la civilización, por ejemplo, como observa Todorov: “Diego de Landa, este franciscano debe su celebridad a un doble gesto, decisivo para nuestro conocimiento de la historia de los mayas. Por una parte, es autor de *Relación de las cosas de Yucatán*, el documento más importante sobre el pasado de los mayas; por otra, es el instigador de muchos autos de fe públicos en los cuales son quemados todos los libros mayas

que existen en la época” (Todorov, 1998, p. 211), o bien, el hecho de que Las Casas “conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más” (p. 195).

Lo que interesa llamar la atención en este punto, es que los tres ejes de aproximación a la alteridad muestran en formas paradójicas las relaciones que se establecen, Uribe Uribe es un conocedor del discurso antropológico y etnográfico sobre el “indio”, está enterado de la situación en la que se encuentra, de la violencia y opresión que históricamente se ha ejercido sobre estos pueblos, de la psicología en referencia al recelo y la desconfianza del indio para con el hombre blanco y que despierta en ellos el odio a la vida civil (p. 28), para demostrar este punto recurre a varios ejemplos de cómo el otro se ha replegado en las selvas gracias a la violencia ejercida sobre él, incluso llega a citar un caso que analizó el Dr. Ancizar en su *Peregrinación* en el que un grupo de indígenas son masacrados después que los invitan a cenar, Uribe Uribe manifiesta que “es de este lugar observar que el indio jamás olvida la traición ó las crueldades que una vez sufrió. Retirado á sus selvas, rumia eternamente su rencor, y de padres á hijos se transmite la tradición de la ofensa y el odio a la raza causadora” (pp. 19-22). Sabe, entonces que el otro no olvida las ofensas, pero pretende que le sean perdonadas a la raza conquistadora, por esta razón es mejor actuar sistemáticamente y poder evangelizar a los bárbaros para que asimilen el sistema de valores cristianos que en cierta medida, mediante el perdón, podrá el otro retornar a su estado de servidumbre.

Si bien, es de sumo interés el poder espiritual que se puede ejercer sobre el otro a través del lenguaje, de la asimilación de la forma de expresarse, de los valores y modo de ver el mundo del dominador por parte del indígena, no olvida aspectos interesantes que encuentra en ellos: la cantidad, distribución y territorios que ocupa, si los hábitos son nómadas o sedentarios, de las capacidades físicas y morales, todo ello los hace aptos para trabajar en los territorios que ocupa pero que son desaprovechados, pero que al instalarse el hombre blanco en ellos, serán sin duda productivos. El desaprovechamiento de los recursos por parte de los indígenas lo considera desde el concepto mismo de qué es un indio: “el concepto indio encierra una profunda ley moral (...) conservadora” de su territorio mediante sus creencias y mitos (p. 32), cómo se adaptan al clima y relieve, cómo se conforman sus familias, su vida sexual (p. 29), ritos y creencias, su capacidad de aprendizaje del castellano. Establece comparaciones entre la situación de los indígenas en distintas naciones, deplora el estado de pobreza y servidumbre en el que se encuentran, los motivos de sus

guerras internas, sus teogonías y el amor a la tierra, considera desde la perspectiva de la ciencia evolutiva, los beneficios o no del cruzamiento de razas o mestizaje (pp. 41-44), a la vez, tiene conocimiento de las necesidades de ellos y del país, y cómo, debido a sus capacidades morales en cuanto a su concepto de conservacionista del territorio, a la adaptabilidad a los distintos terrenos y climas así como de su fuerza, pueden consolidarse como una fuerza motriz del desarrollo económico:

ningún asunto quizá se vincula tan estrechamente á la grandeza de Colombia como el amansamiento de los indígenas para hacerlos entrar en el seno de la comunidad cristiana y que siguiendo el único método razonable, que es el de emplear al hombre en aquello que más se conforma con sus hábitos, el indio representará en la producción colombiana un papel tan importante como el de las otras razas, desde que se les reserve aquellas industrias en que es el brazo que trabaja y el instrumento que crea” (p. 41)

Es importante al igual que otras razas, pero recordemos que el medio de pago que ofrece Uribe Uribe es ropa y algunos enseres que el indígena en su vida sencilla necesita, por lo cual, aunque su papel en la economía productiva del país sea importante, su importancia social no lo es tanto, la educación que ha de recibir es de carácter evangelizadora y artesanal (ya que hay que enseñarle a fabricar), pero no se vislumbra la posibilidad de su participación en la vida política del país como lo vio Ancizar en sus reflexiones sobre la Comisión corográfica. La relación que busca Uribe Uribe con el otro es una relación jerárquica y de subordinación del indio al hombre blanco, en su idioma, en su religión y en su modo de producción.

Por otro lado, en relación al plano praxeológico, Uribe Uribe tiene una forma particular de concebir el acercamiento al otro, menciona que ha vivido y conocido de primera mano indígenas en Guatemala y algunos grupos en Colombia, el conocimiento de la situación en la que viven le lleva a considerar que si mantienen su lengua estarán irremediablemente en camino de la extinción por la servidumbre y los malos tratos, también es consciente de que los conflictos con ellos se dan por la posesión de las tierras, pues, la actividad agrícola y minera exigen los territorios ancestralmente ocupados por ellos. Ante este problema la forma de solución ha sido la fuerza y la violencia, pero esto trae altos costes a la nación por los recursos destinados a soldados y

armamento. Para evitar su exterminación, propone, que se le enseñe la lengua castellana, que todas sus costumbres, hábitos y creencias se pueden reducir si entienden al hombre blanco, se trata en los términos de Todorov de una asimilación en la que Uribe Uribe pretende no asimilar los valores y creencias del otro, tampoco sus hábitos y costumbres, sino imponer al otro de una forma no violenta, pero sistemática y a largo plazo el idioma y el sistema de valores y creencias que le definen. De este modo, tenemos que Uribe Uribe propone crear un método por el cual se puede reducir al indio y sus hábitos bestiales al sistema de creencias cristiano, que llama civilizado, mediante la Colonia Militar, el cuerpo de intérpretes y el misionero:

Si se consulta lo que hicieron los antiguos españoles y portugueses y lo que aún hoy practican los pueblos civilizados para domesticar los salvajes, se verá que son tres las instituciones indicadas para llegar á tal fin: tenemos los dos primeros; falta formar los últimos. Sirviendo la colonia militar como núcleo poblador y la iglesia del misionero como centro de atracción espiritual, las relaciones con los salvajes han de establecerse con interpretes que hablen los dialectos de las tribus circunvecinas (p. 39).

Esta tarea del intérprete debe tomarse con cuidado, es cierto que Uribe Uribe exige que este aprenda las lenguas nativas, pero no propone que sea la sociedad en general que se preocupe de aprenderlas, es un trabajo de especialista. Por otro lado, el aprender las lenguas o idiomas del otro no es una tarea de convicción, se trata de llegarles a los niños, de enseñarles el castellano y que estos enseñen a sus familias, por lo cual, la relación del interprete con los adultos indígenas es minimizada y no se pueden establecer intercambios de ideas o conocimientos. Es más, sobre el intercambio con el otro a nivel no sólo cultural sino biológico, pues, Uribe Uribe considera que las razas indígena y negra son las más adaptadas al clima trópico de Colombia, mientras que el ascendiente de raza europea sucumbe a las enfermedades y malestares propios de la región en la que se encuentre o pretenda colonizar (p. 46), en virtud a esta diferencia entre las razas analiza las posibilidades que brinda el mestizaje, en efecto, la mezcla de razas tiene ventajas evolutivas de suma importancia ya que amalgama las virtudes intelectuales del hombre blanco con la resistencia física de los pueblos indígenas, lo cual es provechoso para el país en la medida que no se necesitaría importar mano de obra extranjera al territorio nacional, lo cual supondría enormes costos para la administración, en este sentido, se puede apreciar como el mestizaje es una solución que se da en

el proceso histórico de la evolución por diferentes motivos que van desde la interacción con el otro a las bondades que ofrece el proceso.

En este punto, Uribe Uribe vuelve a sucumbir a los juicios negativos del eje de relación axiológico, examina la posibilidad que el mestizaje traiga consigo los defectos de la raza indígena o negra y por ende se presente en el mestizo “una irremediable inferioridad intelectual y moral, respecto al blanco puro” (p.47), pero todo le indica que dado ese caso es posible subsanar esas deficiencias morales e intelectuales mediante la educación, sólo que en este caso, los hombres blancos tienen mejores oportunidades sociales, económicas y aptitudes para recibir educación, por lo cual, el mestizo nunca superará el abismo entre una raza y otra, entre una clase y otra:

sobre los mestizos pesa exclusivamente la contribución de sangre, página oscura que cumple eliminar cuanto antes de nuestros anales, como causa de la desmoralización, porque relaja más el poderoso lazo de unión de todas las sociedades, el respeto á la libertad individual, y porque perturba profundamente la base de la vida de la familia (p. 47).

Sin embargo, como ya se mencionó, el mestizo que representa la fusión de razas en el territorio, puede salvar estas posibles deficiencias por medio de la educación, un proyecto a muy largo plazo, “iguálmente -nos dice Uribe Uribe- en cuidados y en protección legal y educativa, por un número suficiente de generaciones” (p. 48) para poder emitir un juicio de carácter verídico. Pero como es este un proyecto a largo plazo, por ahora basta que nos limitemos

á no alterar las preocupaciones y errores del proceso lento pero Sabio de la Naturaleza. Dejemos que se derrame hacia nosotros el recipiente de la población caucásica que es Europa; no provoquemos ni permitamos la entrada de un solo hombre más de las razas negra y amarilla; los africanos e indígenas puros que tenemos acabarán fatalmente por desaparecer; pero si fuéramos previsores y humanos, mezclaremos antes nuestra sangre con la suya para inyectarles las inmunidades que ellos poseen contra el influjo destructor de nuestros climas cálidos (p. 48).

Anteriormente, Uribe Uribe había señalado que su método de reducción del salvaje permitía conquistar dos tercios del territorio que no han sido poblados por los descendientes de los criollos o extranjeros a causa de la ocupación de los salvajes, adquirir un promedio de 300.000 hombres para las industrias extractivas, pastoriles y de transportes internos y que a la vez serán las defensas de las fronteras del territorio, también el poder “establecer la paz y la seguridad de muchas poblaciones y *evitar así en lo futuro la fusión de sangre*”⁹, y por supuesto, “en nuestra condición de raza conquistadora, ya que arrebatamos el suelo al indio y que cada día vamos estrechándolo para la más recóndita de las selvas , tenemos la obligación -si de veras somos cristianos- de arrancarlos á la barbarie en que viven, para traerlos á la comunión de la fe, del trabajo y de la sociedad” (p.40). Lo importante, para conservar la paz es evitar la mezcla de razas, pero el otro si debe asumir la religión, el idioma, el modo de producción y de organización social del colonizador, de allí, que los procesos de mestizaje para Uribe Uribe no han de ser forzados, sabe que se darán, pero es mejor que se den de forma lenta y a largo plazo. Aunque, exista un eje praxeológico con el otro, este es limitado a cumplimiento de funciones, el hombre blanco dirige, el otro obedece, es un eje dispuesto de forma vertical y jerárquica en el que el otro ha de asimilar a su dominador.

La reducción del otro implica la asimilación por parte de este de los valores, idioma, y sistemas de creencias del pueblo, raza o comunidad dominante, Uribe Uribe pide que se respeten tradiciones del otro, pero sólo mientras es absorbido paulatinamente a su sistema social y cultural guardando siempre las distancias. El otro, es decir, el indio ha de subordinarse ante la cultura y clase social que Uribe Uribe representa, sin embargo, también considera para que esta incorporación del otro al sistema de valores propio sea efectiva se necesita de intérpretes que medien entre las dos culturas, éstos tienen que ser buscados o formados entre los mismos indios, entre niños que se piden o que en caso necesario deban comprarse (pp. 13-14). Nótese en este sentido que los ejes axiológicos y praxeológicos se coordinan en alguna medida, no es Uribe Uribe o el hombre blanco el que tiene que realizar un acercamiento al otro, solamente es crear las condiciones para que el otro venga a él, una de esas condiciones es aprender su lengua para que ellos asimilen la propia, en la praxis es por un lado asimilar la lengua para que los otros asimilen

⁹ La cursiva es nuestra.

la nuestra, se concibe así esta empresa como una condición en la que no se usa la violencia sino que sirve para atraer al “bárbaro” (p. 14).

Con ello, se espera la posibilidad de enseñar los valores de la civilización, en este caso, la religión católica o cristiana al otro y así incorporarlo no tanto a la sociedad civil sino a participar de ella mediante su producción, en este sentido. La visión o consideración que se tiene sobre el otro se transforma, para Uribe Uribe el salvaje es un ser ocioso ya que tiene una idea conservacionista de la naturaleza, no la explota ni pretende ganar dinero con ello, no tiene un espíritu capitalista, si se logra evangelizar por medio del método propuesto, el otro logra ser aceptado, el juicio sobre su lengua, su religión y cultura cambia, aunque queda cierto desdén, nunca se podrá considerar como un igual, por eso, en Uribe Uribe este otro no podrá participar de la vida política como lo harían las familias nacionales o extranjeras, sino como mano de obra. El otro, asimila los valores de la clase dominante, pero ésta no tiene un compromiso igual para con él, hay una relación de asimilación asimétrica en favor de dicha clase.

Cabe destacar el plano axiológico desde el cual Uribe Uribe da forma a su discurso y legitima la incorporación de los indios a los fines y causas de la república. Al parecer, con sus *Memorias* en torno al plan estratégico de incorporación del indígena a los valores civilizados se vuelve a cierta categorización de la Conquista. Hay Juicios de valor que le son negativos, *verbi gracia*, cuando aun reconociendo la situación de algunos indígenas en situaciones desfavorables dentro de la sociedad, considera que por sí solos y conservando sus lenguas y hábitos, estarán extintos en poco tiempo por la falta de inteligencia y espíritu de trabajo. Cosa que la experiencia ha mostrado como no del todo cierto y trae a la memoria las disputas de los cronistas y misioneros sobre el derecho de los pueblos nativos a autogobernarse, de sus fortalezas y capacidades como comunidad. Si el indígena no asume, ni se incorpora, ni asimila la cultura del hombre blanco, no queda más remedio que su extinción progresiva o por derramamiento de sangre. En este punto vale la pena recordar que el método de reducción del salvaje propuesto por Uribe Uribe pretende que este proceso de reducción del otro al sistema de valores propio sea, lo más económico posible, que no se invierta ingentes sumas de dinero en guerras, armas y costes humanos, el método de reducción es más pragmático que la extinción del otro, es una estrategia planificada y sistemática de apoderamiento de las tierras que habita el otro.

Aunque Uribe Uribe tiene juicios positivos sobre algunas creencias de los indios que dan muestra de ser una enseñanza profunda sobre el cuidado de la tierra, del sentimiento de amor a sus dioses, de sus aptitudes físicas para adaptarse al clima, humedad y terreno, de la necesidad de respetar sus costumbres, religión y del sistema de organización familiar, no por ello deja de juzgarlos de “salvajes”, “bárbaros”, “rencorosos”, “vengativos”, “atrasados”, “ignorantes”, etc., estos juicios axiológicos mediante los que desdeña del otro, le sirven de justificación al punto que manifiesta “convenido que al ario, en nombre de la civilización, se apodere de la tierra, patrimonio del indio, y se arrogue el derecho de imponerle sus leyes, para traerlo al gremio de la sociedad organizada. Pero este derecho tiene la obligación correlativa de emplear medios de persuasión suave y de propaganda evangélica, que rescaten los errores del pasado y preparen un futuro mejor al mísero expoliado” (p. 24). La sociedad organizada en la que se quiere traer al indio para sacarlo de las sombras de la ignorancia, de la barbarie y estado de naturaleza, no es más que una sociedad organizada jerárquicamente en la que el otro es necesario para realizar el trabajo físico, rudo o manual, es la sociedad que aboga por la protección del otro en la medida que es necesario como mano de obra, que lo rescata de la explotación de extranjeros para explotarlo ella misma, que pretende asimilarlo a su organización social y política a costa de perder su identidad.

Finalmente se puede mencionar que en la propuesta de Uribe Uribe convergen los tres ejes de relación con el otro, pero estas no están libres de los intereses de clase y de las necesidades económicas del Estado, la vía para salir de las crisis se presentaba en la forma de explotación de recursos o de actividad pastoril para poder participar en la economía del siglo XX y establecer nexos comerciales. Se pretende incorporar al indio a la cultura occidental a cambio de que progresivamente renuncie a sus hábitos y creencias y que constituya la mano de obra en las mineras o campos de agricultura que las familias nacionales o extranjeras necesitan explotar. En cuanto hombre informado y al día en la actualidad antropológica y etnográfica, Uribe Uribe utiliza las ciencias para beneficiarios bien definidos y no como una finalidad en la que convergen todos los intereses de la especie humana como formulara oportunamente Paul Rivet quien, al caracterizar la etnología como la ciencia del hombre por excelencia, menciona que se trata la ciencia de “comprender el mundo y explorar la naturaleza”, “llegar al conocimiento de su propio pasado y de su porvenir” (Rivet, 1998, p. 1). En este sentido, en lugar de considerar al otro, en el caso de Uribe Uribe con una finalidad pragmática, la de convertirlo en mano de obra barata, la ciencia del hombre debe considerar que “la ciencia del hombre enseña pues la fraternidad, la justicia y la solidaridad;

es también una escuela de optimismo” (p. 5), estos resultados se dan con una mirada objetiva, de diálogo, comprensión, respeto y saber escuchar al otro en sus necesidades y sus virtudes.

Conclusiones

Aunque en filosofía nunca se puede considerar algún tema como concluyente, si se pueden realizar ciertas afirmaciones respecto a algunos puntos que pueden ser apreciados por diferentes personas como algo evidente. Por supuesto, incluso las evidencias pueden ser cuestionadas, pero no por ello pierden su fuerza en el momento de enunciarlas. Por ello se considera que respecto a las lecturas realizadas en torno a los móviles y el modo como se trata al otro, acerca de los prejuicios que obstaculizaron el conocimiento del indígena en relación a su cultura y organización, su relación con la naturaleza y los valores que los guían en su vida diaria.

- Es claro que existe una lógica de dominación en el pensamiento moderno europeo y muchos autores han dado cuenta de ello, de su conformación, de la relación para con la naturaleza a través del desencantamiento del mundo y el triunfo del pensamiento técnico científico. En tanto lógica de la dominación, este pensamiento aspira al dominio de todas las esferas de la realidad, trata de expandirse desde el dominio de la naturaleza al dominio de la sociedad.
- Sin embargo, con el análisis de Todorov encontramos que este pensamiento dominante no es un proceso automático, de que el europeo por serlo es de por sí dominante, sino que hay conductas paradójicas en el ser humano, una muestra clara es que las corrientes intelectuales en torno al indígena denotan posiciones contrarias en unos y otros.
- Estas conductas pueden muy bien estar mediadas por distintos intereses y valoraciones, de este modo, durante la época de la Colonia hubo intelectuales que estaban a favor de una campaña de conquista y colonia, para ello, valoraban negativamente la religión, costumbres e ideas de los indígenas, e incluso ponían en duda su humanidad. Pero también, desde el ámbito de la religión, De Las Casas fue sin duda un personaje que puso la discusión en el amor al prójimo y el derecho de los pueblos nativos sobre sus tierras y modos de organización social.
- También, se ha podido apreciar que las conductas y modos de relación para con el otro no se trata de posiciones intelectuales de facciones o grupos que siguen a una u otra corriente filosófica o política, a un nivel individual las personas se relacionan con el

otro de formas ambivalentes. Estas formas se dan en la combinación de los tres ejes de relación que Todorov enuncia y que en cada uno de ellos funcionan polaridades: al otro le quiero o no, lo valoro o no, me relaciono o no, lo conozco o no. De tal forma que los tres ejes con sus respectivas funciones conforman un entramado que define lo paradójico y ambivalente en la forma en como nos relacionamos con el otro. Se ha visto claros ejemplos que puedo conocer al otro y convivir con él sin necesidad de juzgarlo positivamente, o de juzgarlo positivamente sin necesidad de convivir con él.

- Todorov encuentra que estos ejes de relación se pueden apreciar de una forma más clara en el período de la conquista y la colonia, pues, este período marca el acontecimiento del encuentro del europeo con el otro y este se le presenta como un problema. El problema consiste en poder definir ontológicamente quién es este ser, el análisis llevado a cabo por Todorov sugiere que este cuestionamiento es el punto de partida de las ambivalencias en el trato con el otro, para nuestra consideración sería más bien el trato para con el indígena. Con ello, se crea el imaginario de la humanidad e inhumanidad del indio, del indio que está por fuera de la lógica occidental de racionalidad, civilización, progreso.
- Por otro lado, aunque la situación del indio se mantuvo en esta polaridad a través de la Colonia, durante la Comisión Corográfica en manos de Ancízar, las comunidades indígenas, campesinas y afro tuvieron una revaloración, una nueva visión de sus costumbres, expresiones culturales y modos de organización. Este punto me parece relevante ya que la Comisión se acerca al otro desde un eje epistémico y llega a una comprensión más profunda del otro.
- Aunque la comisión, como hemos mencionado se centró en el conocimiento del otro para mejorar sus condiciones sociales y económicas a través de la educación y la incorporación a la vida civil, la propuesta de Uribe Uribe se centra en la utilización del conocimiento para poder incidir directamente en la conducta de los indígenas y ponerlos al servicio de las clases dirigentes.
- Uribe Uribe, para ello se vale de conocimientos en geografía, antropología y de evolución para justificar la dependencia del indígena respecto al hombre blanco, civilizado y “ario” como se autodenomina. En este sentido, hay un cambio radical en relación con el otro a través del eje epistémico, la Comisión crea un método de

conocimiento basado en la observación, en el establecimiento de la relación entre comunidad y territorio, en el valor de sus expresiones artísticas y culturales, en las condiciones en las que se encuentran y cómo poder mejorarlas, Uribe Uribe, en cambio, parte de conocimientos establecidos para poder crear un método que garantizaría la reducción del salvaje a la civilización, a la lengua castellana y a la cristiandad.

- La actitud de Uribe Uribe respecto al indígena es paradójica, resalta su apego a la tierra, a la familia, a la relación respetuosa con la naturaleza, pero a la vez lo considera inferior, incapaz de autogobernarse, un ser que por su inocencia corre peligro de extinguirse sino abraza los ideales de la civilización.
- La propuesta de Uribe Uribe, aunque nunca llegó a ejecutarse, es clara muestra del desdén y denigración que han soportado las comunidades indígenas, el interés pragmático por sus tierras y recursos naturales configura en gran medida la forma de relacionarse con ellos, para ello, como muestra Uribe Uribe la movilización de recursos teóricos, militares y religiosos es válido en la conquista de sus territorios.

Finalmente vale la pena resaltar que llevar a cabo estas lecturas ayudan a comprender el problema que ha tenido la clase política colombiana con los indígenas. Este no es un problema reciente, sino que ha sido una constante en la historia del Nuevo Mundo, el problema de las tierras tiene la fuerza para movilizar distintas fuerzas políticas, económicas, militares, paramilitares, guerrilleras, narcocriminales, etc., que intentan por argucias legales o ilegales hacerse con los territorios ancestrales. Este interés es el detonante para juzgar los valores de las comunidades y resguardos como anticuados, de izquierda, oposición política, o en expresiones que se presentan en las redes sociales como comunidades que tienen una relación parasitaria con el Estado.

En la redes cuando se presentan las marchas, paros o protestas de estas comunidades en seguida la circulación de falsa información, de comentarios ahistóricos: “los indios son mantenidos”, “tienen los privilegios del Estado”, “los indios no trabajan y quieren todo regalado” etc., expresiones que el gobierno no desmiente y deja que se sedimenten en buena parte del imaginario de la sociedad. En este sentido, no hay una correcta valoración y conocimiento de los pueblos indígenas respecto a su visión del mundo, del trabajo comunitario, de los lazos que conectan al individuo con su comunidad y su territorio, ni de su papel en la preservación de los

recursos naturales, de la violencia ejercida sobre sus líderes y comunidades en la lucha por sus derechos, en la permisividad del Estado respecto a estas acciones y de una sociedad que, en lugar de respaldar, ataca desde una posición, algunas veces privilegiada, otras de pleno desconocimiento.

Precisamente, estos juicios en contra de las causas indígenas conllevan a pensar que aun no se ha superado los prejuicios en torno a ellos como pueblo que tiene una visión diferente de la naturaleza, del desarrollo y producción centradas, precisamente, en el bienestar común. A fuerza se quiere imponer una lógica que no comulga con sus valores y prácticas sociales, con su arte, expresión y sentimientos, esta lógica es la del mercado, la del individualismo y la competencia, la lógica que ve a la tierra como objeto de explotación y no como hogar, la lógica que hace primar el interés monetario sobre el deterioro del medio ambiente. Estos sentimientos ambivalentes que se expresan en redes sociales es porque el indígena aun se nos presenta como problema, como ese otro que no se ha asimilado en cuerpo y alma al sistema de valores occidentales de los que la mayoría de la sociedad colombiana, finalmente representada por las oligarquías colombianas, se cree poseedora.

Referencias

- Antolínez, R. (1996). La filosofía en el Siglo XVIII: Novatores e Ilustrados. En G. Marquínez Argote (Ed.), *La filosofía en América Latina: Historia de las ideas*. (págs. 107-140). Bogotá: El Búho.
- Conto, J. P. (24 de julio de 2016). La lucha por la tierra de los indígenas: de la Colonia hasta hoy. (H. Gómez, Ed.) *Revista Digital Razón Pública*. Recuperado el 2 de octubre de 2019, de <https://razonpublica.com/index.php/lectura-pública/9598-la-lucha-por-la-tierra-de-los-indigenas-de-la-colonia-hasta-hoy.html>
- García, E. (2011). Bartolomé de Las Casas y los Derechos Humanos. En M. Manuel, & L. Méndez, *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de Montesinos*. (págs. 81-114). Salamanca: Editorial San Esteban. Recuperado el 23 de junio de 2019, de https://eprints.ucm.es/12666/1/bartolome_de_las_casas.pdf
- Gaviria, G. (8 de abril de 2009). Rafael Uribe Uribe, un hombre polifacético. *El colombiano*. Recuperado el 4 de octubre de 2009, de https://www.elcolombiano.com/historico/rafael_uribe_uribe_un_hombre_polifacetico-PGEC_39226?fbclid=IwAR30AIJIPESRMYeauR0PFJxYK0miT17jWjJQ0CIjKcOY2btpmpaNnI6jnLM
- González, L. J. (1993). Filosofía en la etapa de la Conquista. En G. Marquínez, J. Zabalza, J. A. Suárez, L. J. González, R. Antolínez, R. J. Salazar, . . . P. Guadarrama, & G. Marquínez (Ed.), *La filosofía en América Latina: Historia de las ideas* (págs. 47-80). Bogotá D.C.: Editorial El Búho.
- Gutiérrez, J. (2007). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Historia y Antropología.
- Hanke, L. (1958). *El prejuicio racial en el mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. (M. Orellana, Trad.) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jaramillo Uribe, J. (1996). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta.
- Marquínez, G. (1996). La escolástica colonial de los siglos XVI y XVII. En G. Marquínez Argote (Ed.), *Filosofía en América Latina: Historia de las Ideas* (págs. 81-106). Bogotá: El Búho.
- Meisel, A. (abril de 2010). ¿Qué ganó y perdió la economía de La Nueva Granada con la Independencia? *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial*(27), 1-19. Recuperado el 12 de noviembre de 2019, de https://www.banrep.gov.co/sites/default/files/publicaciones/archivos/chee_27.pdf

- Ospina, J. M. (1984). La Escuela Normal Superior: círculo que se cierra. *Boletín Cultural y Bibliográfico Banco de la República*, 21(02), 1-16. Recuperado el 18 de marzo de 2019, de http://publicaciones.banrepultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/3305/3393
- Pachón, D. (1991). *Estudios sobre el pensamiento colombiano (Vol. I)*. Bogotá D.C.: Desde Abajo Editorial.
- Restrepo, O. (1984). La Comisión Corográfica y las ciencias sociales. *Revista Ciencia, Tecnología y Desarrollo*, 8(1-4), 27-37.
- Rivet, P. (1998). Instituto Colombiano de Antropología e Historia. *Revista del Instituto Colombiano de Antropología e Historia*, 1-6. Recuperado el 18 de febrero de 2020, de <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=8109>
- Salazar, R. J. (1996). El positivismo latinoamericano. En G. Marquínez Argote, J. Zabalza, J. A. Suárez, L. J. González, R. Antolinez, R. J. Salazar, . . . P. Guadarrama, & G. Marquínez Argote (Ed.), *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*. (págs. 141-186). Santafé de Bogotá, Cundinamarca, Colombia: Editorial El Búho.
- Silva, R. (2005). *La Ilustración en el Virreinato de la Nueva Granada: Estudios de Historia Social*. Medellín: La Carreta Editores E.U.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América: El problema del otro*. (F. Botton Burlá, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Uribe Uribe, R. (1984). Reducción de salvajes. En R. Uribe Uribe, & J. F. Ocampo (Ed.), *Escritos Políticos (Vol. 20, págs. 305-335)*. Santafé de Bogotá: El Áncora Editores.
- Tamayo, J. J. (1 de Diciembre de 2012). El sermón de fray Antón Montesino. (M. Yuste, Ed.) *El País*, págs. 1-2. Recuperado el 20 de Mayo de 2019, de <https://www.uv.es/correa/troncal/montesinossermon.pdf>
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. (F. Botton, Trad.) Madrid: Siglo XXI Editores.
- Trigo, P. (Noviembre de 2011). Una historia que merece ser estudiada: El sermón de Montesinos. *Relieve Eclesial*, 418-421.