



LA CONQUISTA DE
LAS DIFERENCIAS
EL “ANTAGONISMO DE LAS
RAZAS” EN EL PROYECTO
CIVILIZATORIO LIBERAL
EN AMÉRICA LATINA



Autor:

Román Santiago Artunduaga Narváez

RESUMEN

En este ensayo sostenemos que a partir de las respuestas tar-do-medievales e ilustradas a la pregunta por el origen y las causas de las diferencias culturales, el proyecto civilizatorio liberal, partiendo de la categoría del concepto de nación, institucionalizó cuatro tradiciones ideológicas, o lo que Foucault (2002) denomina: “constelaciones discursivas”, a saber:

- 1)** La libertad de la voluntad.
- 2)** El determinismo ambiental.
- 3)** El comercio como señal de civilización.
- 4)** La inexperiencia de la libertad.

Dichas tradiciones, en cuanto explicación de la supuesta superioridad centroeuropea y justificación de la práctica imperialista, dieron como resultado un objeto discursivo : el “antagonismo de razas”; de cuya disolución (la armonía de razas), piensa la élite criolla, se introducirá el capitalismo en las nuevas repúblicas; sin embargo, y por mediación de la “lucha de clases”, se dio pie a la «resistencia» como identidad común de los pueblos latinoamericanos y como contradiscurso a la élite, y su idea de educación y progreso.

INTRODUCCIÓN

En el terreno de las ideas, educación y progreso son conceptos inseparables. Dicha interrelación encuentra en la educación indígena, un lugar natural para la crítica. Y por crítica entendemos lo que señala Adorno (2008): un pensar en el futuro en tanto utopía o forma alternativa de vida en trance de nacimiento, y no obrar “al servicio de una realidad ya existente” (p. 248). No buscamos interpretar lo indígena, pues eso corresponde a sus legítimos destinatarios, ni siquiera el hacer una interpretación de su historia y de sus luchas. Lo que aquí se propone, salvando las distancias, es crear un cuadro de comprensión, obviamente limitado, del significado de la

etnoeducación, de su aparición para el pensamiento moderno: su aporte en el diseño del porvenir latinoamericano.

Resulta que la educación indígena, comprende, a nuestro entender, una propuesta alternativa al desarrollo capitalista moderno; es una reivindicación legítima de las tradiciones y saberes ancestrales, despreciados por la modernidad. Propone otra forma de pensar la realidad y habitar la cultura. El pensamiento ilustrado, objeto de interés de nuestra indagación, generó una particular manera de pensar sobre las cosas. Obligó al sujeto a abstraerse en las representaciones que le ofrecían los datos de los sentidos, y en cuanto múltiples, se fragmentó su consistencia psíquica y con ello la realidad percibida. Por esta razón, el moderno no puede ver continuidad en la naturaleza, a no ser dividiendo en estadios de desarrollo que a pesar de sus pretensiones no dejan de presentar obstáculos al entendimiento. Su drama, el que precisamente lo aprisiona, el que limita su potencial creador, es el encontrarse anclado en la fragmentación de lo real y, sin embargo, afanarse inútilmente por la contemplación de la totalidad; para ello recurre en vano a la confección de sucesiones, órdenes, continuidades aparentes, leyes, vínculos, interrelaciones que no tienen más tierra que el reino de los opuestos. La verdad de las premisas que proporcionan la verdad de la conclusión. De qué otra forma nos cabe entender que la razón moderna haya justificado “racionalmente” su voracidad colonizadora, el irrespeto por lo ajeno, su afán acumulador sino como consecuencia de sus propios referentes ideológicos, de su fragmentada manera de volver sobre la pregunta por el ser del ente. Fue mérito de Hegel el de establecer –como una sentenciosa clausura a una época–, la “Conciencia desventurada”, en donde cuando el sujeto cree haber llegado a la “quietud de la unidad”, la conciencia se ve expulsada ante la existencia monolítica de otra-conciencia, irreductible, refractaria a su ciencia, su técnica o su historia, pero que se yergue como su pura negatividad, como conciencia de su contradicción esencial.

En la sazón de la crisis, la **intelligentsia criolla**, formada en los esquemas y coordenadas de la ilustración, buscó medrar las condiciones de atraso material de la América española mediante una

resignificación de su pasado inmediato. Resignificación que supuso una visión negativa sobre los habitantes originarios, que constituyó un obstáculo para el pensamiento popular, temeroso del imprevisto, enseñado al uso de la técnica como sucedáneo del pensar auténtico, causa directa del miedo a ser indigenista (Kusch, 2000). Establecer conceptualmente los recursos ideológicos que explican la diferencia y cuyas implicaciones sentimos hoy, abiertamente confrontados por la realidad multicultural, es la tarea del pensar filosófico en perspectiva latinoamericana. Educación y progreso ha de encontrar en este desenmascaramiento la cara oculta de su falta radical de una propuesta donde quepamos todos.

En las páginas de este ensayo queremos sostener que a partir de las respuestas tardo-medievales e ilustradas a la pregunta por el origen y las causas de las diferencias culturales, el proyecto civilizatorio liberal, partiendo de la categoría de nación, institucionalizó cuatro tradiciones ideológicas, o lo que Foucault (2002) denomina: “constelaciones discursivas”, a saber:

- 1)** La libertad de la voluntad.
- 2)** El determinismo ambiental.
- 3)** El comercio como señal de civilización.
- 4)** La inexperiencia de la libertad.

Dichas tradiciones, en cuanto explicación de la supuesta superioridad centroeuropea y justificación de la práctica imperialista, dieron como resultado un objeto discursivo⁴⁶: el “antagonismo de razas”; de cuya disolución, piensa la élite criolla, se introducirá el capitalismo en las nuevas repúblicas; sin embargo, y por mediación de la “lucha de clases”, se dio pie a la «resistencia» como identidad común de los pueblos latinoamericanos y como contra discurso a la élite y su idea de educación y progreso.

46. Véase Foucault. (2004) La arqueología del Saber (pp. 65 -81).

LA PREGUNTA POR LA DIFERENCIA Y LA IDENTIDAD

En la antigüedad clásica, la nacionalidad griega emergía de las representaciones de otras culturas que hacían sus historiadores. La noción misma de historia (*historein*), observa Halbfass (2013), presupone la apertura hacia lo foráneo, el mundo de más allá, extraño y hostil, donde hallar el sentido de su “ser griego”⁴⁷. El comercio de las colonias griegas del Asia menor y las conquistas alejandrinas darán lugar al intercambio cultural que permitirá, siglos después, a los estoicos hablar de una ciudadanía universal, el cosmopolitismo. Nos encontramos con Hecateo describiendo las maravillas del mundo egipcio, sus templos escondidos tras gruesos muros que albergaban 345 estatuas de sacerdotes. Imágenes de otras tierras y gentes que maravillaban la imaginación, desde Heródoto con los terribles y belicosos escitas hasta las “razas fabulosas” de los enciclopedistas medievales siglo XII.

El mundo mediterráneo representaba todo un “universo humano” (Braudel, 1989) dividido por las múltiples incomunicaciones de razas y credos, pero que encontró en el descubrimiento de América la justificación de sus encuentros y desencuentros. Más de cuarenta y dos millones de kilómetros cuadrados, poblados de polo a polo, la sexta parte de los continentes conocidos, que, como señalara abismado A. Humboldt, no podría conocerse ni en toda una vida que durara siglos (Ortiz, 1992, p. 85). Significaba la conciencia de la necesidad de asumir las diferencias; pero le correspondió a España – quizá la nación más intolerante de su tiempo –, abrir la controversia sobre la naturaleza y sentido de la diversidad y la unidad de los pueblos entorno a los derechos humanos.

47. Werner Jaeger en *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1957) afirma “Historia significa, por ejemplo, la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos. Así la concibe Heródoto, con aguda percepción de la morfología de la vida humana, en todas sus formas, nos acercamos también hoy a los pueblos más remotos y tratamos de penetrar en su propio espíritu” (p. 5).

La conciencia de la diferencia requirió un proceso histórico de largo aliento. Con el descubrimiento de América, –producto del auge del mercantilismo que, desde finales del siglo XV, era planetario–, se creaba, en la mente de la intelectualidad, una nueva categoría: “El mundo”. Sin embargo, y como afirma Góngora (2003), el descubrimiento no fue un fenómeno inmediato. Poco a poco, los europeos asumieron que se trataba de un cuerpo continental no asiático, desconocido y extraño. Gradualmente, sus categorías de comprensión se modificaban según llegaban noticias de las nuevas tierras y gentes⁴⁸. Aunque existía “el mundo” como unidad planetaria, tenía lugar, también, la pregunta por el origen de los pueblos y la explicación de sus diferencias. Las creencias más inflexibles debieron transigir ante la contundencia de la evidencia.

¿Quiénes eran aquellos seres que Colón trajo para presentar a los monarcas?, ¿por qué no practicaban ninguna religión conocida?, ¿por qué los antiguos historiadores no habían hablado de la existencia de aquel mundo y aquellas gentes? La biblia y la tradición de los tres hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet) – que explicaba en el siglo XVI la génesis de los linajes – no podían explicar los siglos de distancia entre el viejo y el nuevo continente. ¿Qué misterio revelaba la providencia a la humanidad finisecular del siglo XV? Ante el asombro suscitado por la novedad llegó a decir admirado el clérigo cronista Francisco López de Gómara en 1554: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Nuevo Mundo”.

La religiosidad y la mitología grecorromana presentes en las crónicas españolas, explicarán, en la mente europea, las características

48. Escribe Frey (2002) “La novedad de América ejerció presiones sobre el pensamiento europeo, mientras que, por un lado, exigían nuevas orientaciones y, por otro, originaban las tentativas de comprender lo nuevo por los medios de la tradición. Así pues, el pensamiento que trataba de aproximarse a la novedad de ese “otro” mundo incontenido no estaba libre de ataduras a la tradición filosófica de las que no podía librar sin quedarse repentinamente sin instrumentos y métodos teóricos” (p. 102).

de los habitantes de las Indias Occidentales. Iniciaba con ello la etnografía y antropología modernas. Sin embargo, y para “asimilar” la diferencia, se recurrió a la afirmación de la propia cultural (occidental-cristiana), pues la diversidad, por sí misma, cuestionaba la pretensión de universalidad de la religión cristiana (tan anhelada en occidente tras la caída del imperio romano) y admitía una relatividad moral opuesta al Imperium christianum acentuado en la era de Carlos V. Este sentimiento de sobrevalorar lo propio y despreciar lo ajeno está en la raíz de la nacionalidad que se desarrollará posteriormente.

NACIÓN Y CIVILIZACIÓN EN LA ÉPOCA ILUSTRADA

En el siglo XVIII tuvo lugar el movimiento científico y cultural llamado “La ilustración”⁴⁹ que Emanuel Kant, en 1784, definía como «la salida del hombre de una minoría de edad de la que él mismo es culpable»⁵⁰. Movimiento que enfatizaba el uso de la **razón** para responder a las demandas sociales y reformadoras de la época. En la comprensión de la diferencia tampoco los ilustrados –iniciadores de la ciencia social contemporánea (i.e. Montesquieu, D´Holbach; Turgot; Condorcet; Hume, A. Smith, John Miller, Lord Kames, y Adam Ferguson) – pudieron desprenderse de los prejuicios sobre las costumbres de los pueblos hasta entonces conocidos. No obstante, resulta indudable su aporte en el establecimiento de la unidad

49. Ha sido discutida la coherencia cronológica e ideológica de la ilustración alemana (Aufklärung) y la inglesa (Enlightenment). Véase: Laudin. (2016) Was ist Aufklärung?: «unité et diversité des Lumières», «wahre Aufklärung » ou « radical Enlightenment»? Esquisse d'un bilan de quelques recherches récentes. *International Journal of Philosophy* N.º 4, noviembre 2016 (pp. 223-238).

50. Immanuel Kant: La respuesta a la pregunta que es la ilustración. P.9 Cit. Joachim Storing, H. (2016) historia universal de la Ciencia. Tecnos.

anatómica, fisiológica, psicológica, de capacidades naturales y necesidades básicas de la humanidad. (Nutini, 2001, p. 25)

En cuanto a la naturaleza y causa de las diferencias entre los pueblos, la racionalidad ilustrada no podía permitirse vacíos, lagunas, zonas oscuras, terrenos ignotos, pues ello supondría, en últimas, validar la versión bíblica (y del antiguo régimen). Por el contrario, las diferencias, según ellos, debieron originarse de etapas previas e inferiores de la humanidad, suceso que apoyaría la idea muy ilustrada de la “perfectibilidad humana”, predicada por connotados pensadores como el marqués de Condorcet (1743 – 1794).

La explicación racional de la diferencia cultural se condensaba en el concepto de “nación” como el grado último del proceso civilizatorio. Todos los pueblos conocidos, afirma Condorcet, pertenecen a la misma familia, asociados a las naciones europeas por un mismo nivel de civilización. (Evans-Pritchard, 1987, p. 75) Era necesario superar, mediante la historia racional, aquellas narraciones fantasiosas que no “explicaban” los pasos del género humano desde su pasado remoto hasta la contemporaneidad (s. XVIII). Explicación de las diferencias que vinculaba las aspiraciones burguesas con un proyecto común que superaría al fanatismo y la intolerancia religiosa europea, peso muerto, en aquellas circunstancias, del codiciado progreso.

Para comprender la ruta de la evolución, las diferencias objetivas entre el hombre y el animal serían la línea de base. Un pueblo será tanto más civilizado⁵¹ cuanto más alejado esté de la necesidad animal y adopte la voluntad racional concretada en un lenguaje, una moralidad y un orden social. ¿Cuál era la principal diferencia que como género humano nos separa del animal?, el uso de la libertad. La autodeterminación de la voluntad establecía tres diferencias principales por las que la humanidad tuvo que superar: el salvajismo, la barbarie y la civilización. El salvaje es un ser humano cons-

51. Originado de zivilita, expresión con la que los renacentistas se diferenciaban de lo medievales.

treñido por la necesidad, no es libre sino esclavo de sus apetitos. El bárbaro, corresponde a un nivel superior, pero sus deseos son desordenados y equivocados; el hombre civilizado, en cambio, es aquel que haciendo uso de la libertad elige lo justo y conveniente. Para la religiosidad cristiana y a partir de mito del Arca de Noé, África correspondería al reino de los salvajes, Asia pertenecería a los bárbaros, y Europa a la civilización. Con el descubrimiento del cuarto continente, el Nuevo Mundo, será preciso entonces determinar a qué reino pertenecería en aquella tripartita disposición geográfica y moral del mundo conocido.

LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

El discurso religioso tardo medieval había establecido un origen común y una explicación de la diferencia. Pero, sustrayéndose del espíritu científico de la época, aquella explicación era más un artículo de fe que un objeto de verificación empírica. Sin embargo, la referencia a la libre voluntad (*liberum arbitrium*) aunaba, en el fondo, a las miradas ilustradas y religiosas.

La religiosidad cristiana venía de un proceso de desprestigio mutuo con los **barbari** (judíos y musulmanes) a quienes negaba incluso su humanidad. La **herejía** suponía una “voluntad” desviada y con ello una falta de libertad que retrotraía al hereje a su condición animal. Según las doctrinas filosófico-teológicas escolásticas: a la necesidad forzosa no aplica la ley ni existe responsabilidad moral alguna; por cuanto no existe libertad⁵²; y el animal, al estar sometido a la necesidad natural, la perdía.

Asimismo, para el pensamiento ilustrado, la autodeterminación de la voluntad marca, también, la división entre el animal y el ser racional. De la misma manera como se requiere la evangelización y

52. Cf. Guillermo de Auvergne (1190 – 1249) *De anima* II, 15

el bautismo – para devolver la humanidad al hereje–, se precisa la educación ilustrada para restablecer la razón al bárbaro y llevarlo al disfrute de la civilización. En aquel pensar, el bárbaro tenía más posibilidades de ser redimido por la educación (evangelización) que el salvaje, quien debía ser reducido a la esclavitud. El hombre primitivo, más identificado con la fiera que con el hombre civilizado, carecería de libertad en el sentido de “voluntad plena y eficaz”⁵³, pero que, para efectos de su investigación, significaba un estadio primero del desarrollo.

Por otro lado, la comprensión del progreso civilizatorio humano debía establecer, al modo de Newton, las leyes generales de la continuidad necesaria de las etapas de desarrollo. En cuanto evento del pasado, ajeno por ello a la observación directa –y mucho menos a la experimentación–, aquella ley debía encontrarse en el “reino de las finalidades”, esto es: en la “historia teórica o conjetural” que desde un razonamiento inductivo daría explicación del origen y desarrollo de las diferencias. Filosofía de la historia que llegará a su apogeo con el historicismo de importantes implicaciones en la época de las revoluciones americanas (Artunduaga y Cardona, 2012).

A esto hay que sumar el espíritu de fraternidad de la Revolución francesa de 1789 que rechazaba todas las divisiones odiosas. Por ello la ilustración escocesa, con Adam Ferguson a la cabeza, negó la existencia “hombres naturales” por cuanto la vida en sociedad es la naturaleza del hombre. Esto es, decir que el primitivo no tenía una sociedad es negar su humanidad, lo cual resulta inapropiado. Lo mismo es un palacio que una choza. Las dos realidades hacen parte de la misma naturaleza social del hombre. Sin embargo, conviene de paso recordar que mucho antes, a mitad del siglo XVI, y haciendo uso del esquema aristotélico, Bartolomé de Las Casas observaba que los indígenas eran pueblos iguales a los romanos o a griegos. Existía en sus sociedades el mismo orden y concierto que en aquellas celebradas naciones de la antigüedad.⁵⁴ En este orden

53... Véase Voltaire (1996) en *Elementos de la filosofía de Newton* (p. 21)

54. El fraile Jerónimo Román haría referencia en este tema a *“Las casas en su repúblicas del mundo”* de 1575 (Góngora, 2003, p. 52)

de ideas, el pensamiento francés ilustrado se opuso a la práctica de la esclavitud que hacía más salvajes a los que la practicaban que a los que la padecían. ¿Ayudará este hecho a explicar la discordia entre España y Francia en el siglo XIX?

La cuestión de nivel civilizatorio se apoya de la rivalidad económica y religiosa entre naciones europeas, –principalmente entre ingleses, franceses y españoles –, que alimentó la concepción de superioridad racial. El etnocentrismo se materializará en la idea seudocientífica de la incidencia de factores climáticos y de mezcla racial en la aparente decadencia de las costumbres de los pueblos. Ataque dirigido principalmente contra el imperio español, aunque cabe recordar que “mientras las naciones europeas habían expulsado a los nativos de sus tierras, anotaba el conde de Campomanes, España los había transformado en súbditos útiles ... Los ingleses, por ejemplo, tendieron a excluir a la población nativa de su sociedad, los españoles, en cambio, a incluirla” (Weber, 2007, p. 20).

DETERMINISMO AMBIENTAL

Al asunto de la libertad como determinantes civilizatorios se le suma el de la influencia del ambiente. En 1768 se publicará en Berlín el libro de Cornelius de Pauw titulado “*Investigaciones filosóficas sobre los americanos*”, obra que representó una descalificación general de los habitantes originarios del Nuevo Mundo. De Pauw, basado en Georges Louis Leclerc, Conde de Buffon, sostenía que el clima ejercía una fuerte influencia en el carácter, tomado esta idea de la lectura de Montesquieu, sir John Chardin, y Dubos (Branding, 1991 p. 463). Para argumentar que los habitantes de América eran incapaces por naturaleza para gobernarse –debido a que sus tierras no habían sido trabajadas convirtiéndose en “fétidos marismas” –, De Pauw recopiló las historias de los viajeros para confirmar, a la fuerza las ideas sobre la evolución de la civilización. En el principio, pensaba De Pauw, los individuos embrutecidos por el clima, pudieron apelar al “germen de la perfectibilidad”, abandonaron

el nomadismo y la pesca, dando el “salto” a la agricultura. Haciéndose sedentarios, fue inevitable que conformaran una “constitución política”, que supusiera el establecimiento del derecho en general y de propiedad en particular.

Del determinismo ambiental había escrito el médico Hipócrates y el historiador, igualmente griego, Hesíodo. El primero escribirá el libro: *“Aire, agua y lugares”* en donde establece la influencia del entorno vital en el individuo. Para el historiador, por su parte, el ambiente será una clave para comprender las decisiones de los individuos y la naturaleza de sus costumbres (Gracia, 2005). El determinismo llegará a ser doctrina científica a partir de las obras del matemático newtoniano Perre-Simon Laplace (1749-1827); según él, para comprender la naturaleza de un fenómeno, conviene considerar el conjunto de las condiciones de su aparición. No hay en el reino de la naturaleza generaciones caprichosas, todas y cada una llegan a su ser mediante la sucesión de sus causas. Comprender la ley que rige aquella necesidad, o su razón suficiente, es conocer el principio de la evolución de la materia.

Así como la condición animal establecía el nivel civilizatorio, la idea de comerciaba de señal de civilización para los deterministas ambientales.

COMERCIO Y CIVILIZACIÓN

En la línea de Pauw, el historiador W. Robertson, rector de la Universidad de Edimburgo, escribió una obra emblemática: *“History of América”* de 1777 que hacía parte de su proyecto de escribir una “historia del espíritu humano” (Brading, 1991, p. 468). Desarrollando las ideas de Adam Smith, Adam Ferguson y John Millar, sostenía que el comercio era una señal clara de civilización; pues no era posible sin el derecho de la propiedad privada. Los modos de subsistencia determinaban igualmente el desarrollo de las primitivas sociedades. El ser sigue a la operación del espíritu. La producción

se iría complejizando a la par que aumentaba la demografía. El espíritu humano, por requerimiento de la complejidad social, pasaría de la etapa salvaje al estado de bárbaro y, de ahí, finalmente a la civilización.

Respecto a los indígenas del Nuevo Mundo, Robertson los veía como un vestigio viviente de los inicios de la humanidad. Aunque disfrutaban con los europeos de una humanidad común, los indígenas no habían desarrollado sus fuerzas productivas, debido, entre otras cosas, a la influencia en el carácter de las rudas condiciones ambientales. Irreparablemente separados del progreso de las naciones europeas, a los indios occidentales solo les quedaba ubicarse en un peldaño inferior de la cultura. Conviene recordar sin embargo, opiniones opuestas que realizaban las visiones roussonianas del “noble salvaje”: poseedor de una filosofía natural, pura, no contaminada por los vicios de las naciones llamadas civilizadas. Su desprendimiento al dinero, junto a su inclinación a la paz, representaba aquello que se les había perdido a los europeos tras una larga, fatigosa y aparatosa historia, aquello a lo que nunca podrían volver a ser.

Inglaterra, al igual que España, Portugal y Francia habían desarrollado un comercio por cuanto se hallaron, “por fortuna” en aquel enclave geográfico por donde fluían las manufacturas de oriente a occidente. Ventaja también para los musulmanes. Ello les hizo pensar que un comercio febril era señal inequívoca de civilización. Así se confundió la consecuencia con causa, pues la división del trabajo, que estaría a la base de la organización política, pregonada por los principales economistas ingleses, no responde tanto a una racionalización de la producción, como a una necesidad de la demanda, que solo podía ser satisfecha con una fuente “gratuita” de recursos: América. En otras palabras: la división del trabajo es directamente proporcional a la complejidad de interacciones de sus miembros y dicha interacción está condicionada, a su vez, por la demografía estrechamente vinculada a la capacidad de sustentación de sus territorios.

Así, es fácil identificar una división del trabajo en sociedades densas como la de los aztecas o los incas (de las que Robertson consideró estaban en las últimas etapas entre la barbarie y la civilización), pero difícil de apreciar en sociedades pequeñas. Con el nuevo ímpetu que la explotación de América le dio al comercio mundial, la demanda de manufacturas y recursos naturales reconfiguró a Europa social y económicamente; pero con base en aquella reconfiguración Europa dio un juicio negativo sobre América, confundiendo, como quedó dicho, la consecuencia con la causa.

Aunque Robertson fue aceptado y leído ampliamente en España, no sucedió lo mismo con la obra del francés Guillermo Thomas Raynal, quien, aunque discípulo de Buffón como Robertson y seguidor del determinismo ambiental, señaló que era una causa del atraso de aquellas culturas originarias la dominación de España, indolente, fanática y déspota, según él: una extensión de África del Norte (!). Solo en virtud de las políticas de libre comercio de Carlos III, conceptúa Raynal, se podrá revertir aquella historia ominosa que gravita en el futuro de América.

En síntesis, a finales del siglo XVIII, para el pensamiento científico ilustrado los nativos americanos serán concebidos como especímenes que demostraban la existencia de principios o leyes fundamentales del desarrollo que gobernaban la sociedad humana (Weber, 2007, p. 50). Suponían el tránsito desde las etapas iniciales de la civilización, "estado de naturaleza", hasta las artificiales sociedades europeas. De esta forma se daba pie a la idea evolucionista desprovista aun de la obra darwiniana.

Para terminar. La investigación ilustrada estaba comprometida con la idea de la unidad de la familia humana que debió pasar por etapas iniciales desde la caza y recolección, a la agricultura y el comercio. Etapas que explicarían las diferencias culturales en términos de progreso y atraso, y mediadas por la idea de decadencia cultural.

Hoy sabemos que aquellos pueblos originarios no eran embriones atrasados de sociedades posteriores, sino que constituían socie-

.....

dades plenamente desarrolladas. Sin embargo, muy entrados en el siglo de las Luces, los españoles de la era borbónica –y aunque ya ilustrados–, seguían empeñados en la evangelización de sus “súbditos indios”, construyendo iglesias góticas, persiguiendo brujas y entendiendo las diferencias solo desde una particular perspectiva explotadora, teocéntrica y apologética. La idea del nivel civilizatorio que provenía de la ciencia ilustrada supuso más una explicación y justificación de las políticas del liberalismo, de la época de su formulación, que una idea sólida sobre el origen y diferencia de los pueblos. Se convirtió con el tiempo en un argumento político para enfrentar a las culturas europeas que dieron como resultado las dos guerras mundiales de las que ningún tiempo es suficiente para lamentar.

EL ANTAGONISMO DE CLASES: LA IDENTIDAD COMO RESISTENCIA

Entrados en el siglo XIX los movimientos proletarios y anarquistas sospechaban del estado burgués y su proyecto de integrar a la diferencia en el sistema de producción capitalista. La nacionalidad y la idea misma de nación suponían por un lado la actitud celebratoria de los pequeños burgueses, y por el otro: la estrategia ideológica de las élites para perpetuar la situación de explotación del proletariado.

Para Marx, el antagonismo de clases se encuentra en el origen de la civilización y sin el cual no se entiende el progreso (Marx, 2004, p. 135). El «régimen de antagonismo de clase» es un fenómeno histórico, es decir, resultado de un proceso dialéctico del desarrollo (tesis, antítesis, síntesis). En las sociedades primitivas, con los medios de producción reducidos y un intercambio restringido ejemplificarían una justa proporción entre la oferta y la demanda. En otras palabras, la sociedad consumía su propia producción sin crear excesos o déficit de capital ni de trabajo. Pero aquella «justa proporción» se vio sometida a las «vicisitudes de prosperidad, depresión, crisis, estancamiento, nueva prosperidad, y así sucesivamente» (idem,

p. 145). Y para responder a la dinámica cíclica de la economía capitalista, los teóricos burgueses crearon un “sistema ideológico” compuesto por “categorías de economía política” que naturalizaban aquel ciclo ineficiente para “dislocar los miembros del sistema social” convirtiendo a “los diferentes miembros de la sociedad en otras tantas sociedades aparte que se suceden una a otra” (idem, p. 207). Aquella dislocación de las sociedades constituía la principal arma de la burguesía, pues obstaculizaba la “conciencia de clase” y con ello, la posibilidad de la unidad en la lucha.

A partir de estas ideas y en lo referente a la identidad latinoamericana, el pensamiento marxista influenciará a buena parte de la intelectualidad latinoamericana en particular a historiadores, sociólogos y filósofos. Las sociedades originarias, ahora desaparecidas, habrían contado con sistemas equilibrados de producción y consumo afines con sus propias creaciones culturales e identidades.

Desde el marco de los antagonismos, se hablará, entonces, de **modos de producción de la formación periférica** versus **el modo de producción capitalista agrario-latifundista** (Dussel, 1977) o de formas **de producción indígena** versus **formas de producción española**, (Fals, 1982, pp. 13-23). En síntesis, la expansión del capitalismo industrial, de mediados de los mil setecientos, sería el responsable de la destrucción de aquella armonía primigenia de la reproducción social. Y así, la denuncia a la actitud depredadora del capitalismo con respecto a las culturas nativas darían pie a los movimientos antisistema y a las reivindicaciones indígenas del siglo XX. La identidad proletaria o conciencia de pertenecer a la clase proletaria cancelaría, de suyo, la idea de nación.

Como resultado, connotados pensadores latinoamericanos se inclinarán por reconocer como única identidad posible la condición de explotación, dependencia, resistencia y liberación latinoamericana. En las formas primigenias de producción y consumo pervive aquella moralidad interna que definen tanto el carácter singular de una comunidad, como la existencia de un bloque social alternativo a la dina nación-capitalismo (Smith, 1997, p. 145). De igual forma, toda ciencia (saber occidentalizante) estaría ligado con a una for-

ma cultural propia (De Certeau, 1999, p. 142), que se materializa en discursos económicos, jurídicos y políticos.

En efecto, el pensamiento ilustrado de la época republicana estableció un paradigma epistemológico que rompe con la visión orgánica del mundo en la que “la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado.” (Castro-Gómez, 2011, p. 130). Así, la naturaleza y las culturas fueron subordinadas a la dimensión epistémica del colonialismo (ídem, p. 132). En últimas, de lo que se trata es de la coexistencia de una cultura capitalista, global, mayoritaria y hegemónica, con culturas que, aunque de mayor calado histórico y ético, están al borde de su extinción. Culturas, en resumidas cuentas, condenadas a no realizarse nunca. (García-Nossa, 1987, p. 111)

EL ANTAGONISMO DE RAZAS: LA IMPOSIBILIDAD DEL AUTOGOBIERNO

A finales del siglo XIX y tras la última revolución independentista del poder español en América, –el de la isla de Cuba (1895-1898)–, surgió en la intelectualidad española una actitud de introspección revisionista como un intento de comprensión y justificación de su pasado imperialista. Desde el principio se puso en cuestión los genuinos propósitos de Colón al instituir los repartimientos, y su posterior decadencia por causa de la codicia de los conquistadores. Se hizo un recuento del ideal civilizatorio cristiano que animó inicialmente la empresa del descubrimiento. Al considerar, erróneamente, que todas las culturas originarias de América eran o cazadores o recolectores, se rehabilitó en la península la hipótesis de Malthus quien en su “*Principle of población*” de 1798 afirmaba que el crecimiento geométrico de la población indígena era opuesto y perjudicial al crecimiento aritmético de los recursos alimenticios, lo que hizo, en su pensar, necesaria y urgente la conquista del Nuevo Mundo.

Al otro lado del Atlántico, la elite criolla, ahora en el poder, atendía a un efecto contrario: de extroversión, de mirar hacia fuera.

La indocilidad de los indígenas, mestizos y esclavos, el brote de rebeliones y guerras civiles por doquier, unidas al surgimiento de múltiples constituciones, entre otras cosas, les hicieron pensar que cuatrocientos años de colonialismo hizo del indígena un ser indócil, refractario a la civilización, motivo por el cual resultaba necesaria una reconstrucción moral urgente.

La inestabilidad de las nuevas configuraciones republicanas daba la impresión al mundo de la incapacidad de la raza latina para el autogobierno, según lo refería el pensador colombiano José María Samper (1831-1888) (Zea, 1993, p.13). Según su opinión: el desarrollo de la independencia del poder español no se puede comparar con el de las trece colonias de América del Norte, por cuanto ellas, ligadas por un sentimiento de igualdad, habían logrado la consolidación social mediante el ejercicio de la libertad de religión, la libertad de explotación y la autonomía.

Antagonismo no existente en el Brasil por cuanto:

“[N]o teniendo tradiciones seculares ... pudieron amalgamarse más fácil y prontamente con la civilización europea, puesto que nada tenían que olvidar o desaprender, ni su modo de ser se halló profundamente contrario por la colonización, ventaja que faltaron en Hispano-Colombia [latinoamérica], pues nada es más difícil que implantar en un pueblo relativamente civilizado una civilización abiertamente opuesta” (p. 14).

Según lo anterior, la ausencia de un antagonismo racial en el Brasil explicaría la rápida asimilación de la “civilización”. No podemos juzgar a Samper por cuanto no pudo presenciar los movimientos afirmativos raciales del siglo XX; el alto nivel de mestizaje brasileiro, permitido por la corona, dio la impresión de una armonía racial, a lo que hay que sumar la tardía abolición de la esclavitud (13 de mayo 1888). Nos referimos al mito de la “democracia raizal”, ideología que inmovilizó a la sociedad brasileña impidiendo su reconocimiento identitario desde la idea de una superioridad cultural al

.....

modelo de los Estados Unidos de Norte América (Hernández, 2017 p. 16). Sin embargo, es cosa cierta y probada que la población indígena del Brasil fue diezmada y el negro fue “categorizado como alguien incapacitado para la plena ciudadanía” (Santos, 1995 p. 117).

El antagonismo entre la “raza blanca” y los “hombres de color” [no blancos], frente a su contrapartida: “la democracia raizal” explicaría del desarrollo desigual de los procesos de afirmación cultural de las naciones latinoamericanas. Guiado quizás por las ideas del difusionismo europeo, pensaba Samper que “La civilización” tiende a equilibrar las diferencias (Zea, 1993, p. 19). El contacto con otros pueblos obligará a la superación inevitable de la época de las colonias. El equívoco del liberalismo en el periodo republicano era aquí evidente: suponía liberarse del colonialismo asumiendo precisamente aquella cultura que les redujo a colonias.

Desde otro punto de vista, existía el temor que las nuevas repúblicas fueran un botín para los estados más desarrollados que ya habían mostrado su talante colonizador sobre aquellas naciones que no habían podido estabilizarse. La unidad de todas las diferencias era, por tanto, una estrategia para conjurar aquellas amenazas y las diferencias raciales representaban grietas del proyecto nacional común, por lo que había que o negarlas con la ideología de la democracia racial o disolverlas rápida y violentamente como proponía la ideología del antagonismo de razas.

Para 1883, en Argentina, aparece la obra del liberal D. F. Sarmiento: “*Conflicto y armonía de las razas de América*”, donde escribe:

Todos los esfuerzos del legislador para inspirarles (a los indios) el deseo de mejorar sus facultades nativas ha abortado. Ni el buen tratamiento que han recibido de ser admitidos en la sociedad, ni los privilegios importantes con que han sido favorecidos, han sido suficientes para arrancarles la afición a la vida salvaje que, sin embargo, no conocen hoy día sino por tradición. Son poquísimos los indios civilizados que no suspiren por la soledad de los bosques y que no

aprovechen la primera oportunidad para volver a ella. (p. 103)

Esta visión negativa orientará la idea de la imposibilidad del indígena para acatar la ley. Por esta razón, los **indios** serían sujetos de sometimiento al imperio legal impuesto por el hombre blanco; solo así, piensa, será posible la “armonía de las razas” que garantizará la “práctica del gobierno”. Para vencer los rezagos de no haber superado el paso del salvajismo a la barbarie; piensa Sarmiento, debió el indio ser reducido a la servidumbre “necesaria”, pero redimido por el uso del caballo, introducido por España, que le devolvería una superioridad moral. (Sarmiento, 1883 p. 153)

En la línea de Sarmiento, Carlos Octavio Bunge, propone como solución a la cuestión indígena la europeización de los indios por el trabajo. A partir de la hipótesis de la migración asiática de los indígenas de Suramérica, en “Nuestra América” de 1918 Bunge sostiene la necesidad de superar los rasgos comunes en la “psicología del indio” (Bunge, 1918, p. 123): la pereza, la tristeza, la venganza, el fatalismo oriental y la arrogancia heredados del pasado despótico de los indígenas en Asia, antes de su migración a América. Los males de Hispanoamérica, afirma, tienen su origen en la combinación del carácter indolente de los españoles más la incuria de los nativos. A esto se suma el maltrato o abandono recibido por los españoles (idem, p. 130). Todo ello generó una lucha sin tregua por asimilarse al europeo o desaparecer.

A partir de la psicofísica, Bunge busca demostrar la correlación de distintos rasgos físicos con los psicológicos y deducir un tipo criollo físico al cual le corresponde un tipo psicológico propio. Con esto buscaba establecer la base científica de lo que él llamaría **moral mestiza**: “en una palabra, todo mestizo físico, cualesquiera que sean sus padres y hermanos, es un mestizo moral” (idem, p. 140).

Bunge se apoya en las leyes genética de G. Mendel y en la idea de la existencia de cuatro “razas históricas”⁵⁵: la blanca, la amarilla, la negra y la raza hispanoamericana. Esta última se divide, en razón del mestizaje, en hispanonegros y hispanoindios y zambos. Cualquiera de estas divisiones causaba una “inarmónía psicológica”, “forma espiritual del hibridismo antropológico” que jugaba en contra del indio por cuanto suponía la lucha interna contra su contenido blanco, (tendencia blanca que le permitiría adaptarse al medio); pero bien podían caer en el heroísmo o en la misera, siendo más probable esta última. (p. 142)

De continuar el mestizaje, afirmará, se tendría como resultado “la disolución de la especie por degeneración” (ídem, p. 143). Para Bunge, los cruzamientos entre las “razas históricas” fue exitosa pues se produjo naturalmente y acorde a una benéfica acción del clima; en cambio el cruzamiento de las razas hispanoamericanas fue “artificial y contra la naturaleza” y, afirmará –para una historia del machismo–: “la naturaleza –que por ser mujer es vengativa– diríamos que se vengó” (p. 144).

Las bases pseudocientíficas estaban sentadas para justificar el antagonismo de razas en Latinoamérica, y con ello el robo a sus tierras y sus gentes.

Por el lado del romanticismo –reacción al positivismo de génesis ilustrada– la cuestión no fue distinta. En su pretensión de ser un puente entre el legado europeo y lo propio, el romanticismo en latinoamérica antepuso lo individual a lo colectivo. Tras años de dominación española, la personalidad nacional, encarnada en el individuo, padecía de tal inexperiencia de la libertad que se requería una emancipación cultural (Pena, 2011, p. 198). En este sentido, la democracia solo sería posible mediante la correspondencia entre el desarrollo cultural y la libertad individual como principio. De

55. Lineo en 1770 en el Tratado de las razas humanas las dividirá en: blanco europeo, negros africanos, amarillos asiáticos y rojizos americanos. Hering, M. (2007). “Raza”: variables históricas. Revista de Estudios Sociales, (pp. 16-27).

ahí que los románticos en América (salvo Rafael Núñez) se inclinaron por el pensamiento liberal y por la necesidad de romper con lo español mediante una “reconstrucción” de las mentalidades”. Para reafirmarse como novedad en el concierto de los pueblos, el individuo debía unirse a aquel ser nacional, y esta ideología ocultó otras cosmovisiones: formas “otras” de habitar la cultura.

Con esto se afirmaba el “antagonismo de razas” como consecuencia de la dominación española. Se construía así una tradición de pensamiento de la misma manera como los británicos, invocando el pasado feudal de la India, explicaban la supuesta incapacidad de los indios de autogobernarse. (Cohn, 1996, p. 166)

DE LA DIVERSIDAD DE LAS RAZAS A LA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

El siglo XX despierta con rumores de violencia política y económica. La educación era propiedad indiscutible de la iglesia en detrimento de las culturas originarias (Soto et al., 2019). El despojo de las tierras de los indígenas se entendió como una condición para modernizar económicamente al país. En efecto, la inserción del capitalismo industrial requería la apropiación individual de la tierra y de un proletariado campesino que lo sustentara. Como lo hicieron los castellanos, en su día, los indígenas fueron obligados a sustituir la agricultura de subsistencia por un salario y convertirlos así en un engranaje más del sistema de mercado capitalista.

En Colombia, en 1907, el general Rafael Uribe Uribe sintetiza el proyecto liberal civilizatorio: “reducción de los salvajes” para convertirlos en piezas clave para la explotación de los territorios que atraería inevitablemente la inversión extranjera. No tardó aquella concepción de desarrollo en arremeter contra la posesión de los indígenas que databa desde los tiempos de la colonia; eran víctimas una vez más (!) de la conquista y de aquella “nacionalidad” que les resultaba extraña y ajena. Se confrontaban dos visiones de la vida: una obcecada en el lucro, y otra fundada en la armonía con

.....

la “madre tierra” y la propiedad colectiva, diametralmente opuesta a la nueva república donde subsistía aquella herencia colonial del rango que otorgaba la posesión de la tierra, una “nobleza de nacimiento”, que, sin llamarnos a engaño, se basada en el robo sistemático de la tierra.

A partir de la catástrofe causada por las dos guerras mundiales, Europa trata de unificarse en el reconocimiento de las diferencias. El 10 de diciembre de 1948 surge la Declaración Universal de los Derechos Humanos que aglutina los preceptos de la ilustración: “la gran familia humana”, “las aspiraciones elevadas del hombre” y el derecho a la “rebelión contra la tiranía”. La nacionalidad occidental se convierte en un derecho. En su artículo 26 y como una reacción al dominio de la religión, se establecerá que la educación debe propender por la comprensión, tolerancia y amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos. Los padres elegirán que tipo de educación dar a sus hijos.

Inevitablemente los acontecimientos nefastos de nacional socialismo hicieron recapacitar sobre las bases científicas de la concepción de raza que “degeneró” en la superioridad racial. Los trabajos de Franz Boas en 1915 (1959) pusieron en entredicho las ideas de los tipos raciales. Se inclina la genética moderna a una flexibilidad del tipo darwiniano que superaría la idea de razas fijas (Gómez, 1993). Por el lado político, en América Latina se asume que no son las razas las que luchan entre sí, sino los imperialismos (inglés, francés, norteamericano, ruso) los enemigos de todas las culturas.

Como respuesta a la vieja política del confortamiento, Francisco Miró Quesada encuentra en aquel antagonismo una oportunidad para el indigenismo de afirmarse en su ser y forjar la realidad nacional frente a los núcleos de poder mundial (Zea, 1993, p. 35). Si existe una unidad, esta debe ser la de afirmar lo negado y exaltar lo despreciado. El antagonismo de razas significaría, este sentido, la existencia y el reconocimiento de múltiples naciones dentro de una misma nación, sojuzgadas por un poder bélico y económico superior, pero no moral. Diversidad de proyectos culturales invisibilizados desde la conquista, colonia y república. Otros autores,

más conciliadores, reafirmarán que precisamente el fenómeno del mestizaje de América hispánica muestra la apertura del pueblo indígena a la diferencia, en tanto que el hombre blanco –que entregó su cuerpo pero no su alma (Sánchez, 1991, p. 64) – estaría más pre-dispuesto a la guerra y a la dominación.

La idea ilustrada de una especie humana que unificaría las diferencias en facultades comunes cae ante la evidencia de su poder devastador, generando la crisis del concepto de raza. En este sentido, y sin evidencia antropológica, las diferencias o identidades, en su comprensión, tendrían que ser abordadas desde la psicología social. La identidad, desde estos planteamientos, es una suerte de conciencia identitaria⁵⁶ surgida de la relación con la geografía y la cultura. En otras palabras, habría dos aspectos, uno subjetivo y otro objetivo que intervienen en la distinción entre “comunidad de raza” a la de comunidad étnica. En el primer factor: el subjetivo, la comunidad étnica es, ante todo, una “conciencia étnica” de su propia especificidad, que le diferencia, marcadamente, de otros grupos humanos. En relación al factor objetivo, este hace relación a los vínculos “materiales” culturales: creaciones, tradiciones, instituciones, lengua, historia, geografía y costumbres (De Obieta, 1989, p. 43). La idea de nación se aplica, ahora, a pequeños grupos que se autodenominan como tal. Así las cosas, no era posible escapar de concepto de nación, sino multiplicar su existencia en naciones contenidas en un espacio geopolítico.

En los años sesenta y como respuesta a la crisis del liberalismo sucede la revolución cultural (1968) que reivindicará el reconocimiento de las distintas formas de vida en el plano individual y colectivo. Reunirá a las izquierdas antisistema radicales entorno a la figura de las víctimas del desarrollo moderno capitalista (Aguirre, 2017). De los años setenta a los noventa, se produce en América Latina una serie de movimiento sociales indígenas. Movimiento Mapuche (Chile), Movimiento zapatista (México), Movimiento sin Tierra (Brasil), el CRIC en Colombia, entre otros. La lucha se orienta al reconocimien-

56. Cf. Convenio No 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. (p. 20)

to de las nuevas identidades y culturas en resistencia, con una amplia recepción y apoyo en la intelectualidad latinoamericana principalmente de inspiración marxista. Las culturas en América Latina se entenderán desde la relación originaria con sus territorios, los cuales desde tiempos de la conquista habían sido objeto de expropiación. La autonomía significó la restitución histórica y real de la tierra, lo que suponía la asunción de la diferencia cultural a través de la etnoeducación o lo que llamaría Zibechi (2017) “autoeducación en movimiento”.

La educación indígena propia requería una ruptura con el paradigma epistemológico heredado de la ilustración, por lo que, desde los noventa, varios movimientos colectivos abrieron las puertas para el reconocimiento de saberes étnicos. Reconocimiento que surgía también de un agotamiento del discurso científico moderno que se proyectaba neutral, ahistórico e independiente de los contextos (Artunduaga, 2017). Nos referimos a saberes que son posicionamientos críticos al poder y que constituyen una genuina alternativa de comprensión intercultural del futuro. La educación étnica supone la recuperación de la visión orgánica del mundo como parte integral de la recuperación de la tierra y de su nacionalidad. Su lengua, tradiciones y saberes son objeto de rescate mediante la educación de sus miembros lo que garantizará supervivencia.

El Convenio sobre pueblos indígenas y tribales de 1989 (C 169) –ratificado en Colombia por la ley 21 de marzo de 1991– buscó “salvar las culturas erosionadas ... recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales” (proemio). El convenio obliga a los gobiernos a adoptar “las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.” La identidad estaría contemplada como un derecho inherente a la íntima conciencia personal, más allá del proyecto de nación de la élite ilustrada criolla.

PALABRAS FINALES

La autoafirmación de la cultura propia fue la estrategia conceptual de Europa para comprender lo diferente ante la novedad del descubrimiento-invasión de América. Autoafirmación cultural que era el resultado un pasado de luchas contra los bárbaros y herejes. La razón ilustrada no abandonará este principio revistiendo a la diferencia de cientificidad y estableciendo la idea de la evolución de la civilización en donde la nación representaba su etapa última. Progreso y nacionalidad serán el axioma de comprensión de las diferencias y que incidirá en futuras propuestas educativas. Lo natural y la condición animal se concibieron como opuestos al progreso a través del recurso ético de la autodeterminación de la voluntad. Todo ello encubría el etnocentrismo fundacional y su idea de educación como vehículo colonizador. A esto se suman las ideas sobre la incidencia del clima y la mezcla racial como elementos de descalificación del indígena en un proyecto educativo y civilizatorio. Todo ello vino a condensarse, en últimas, en la “propiedad privada” y el comercio como principios de la sociedad política, dándose así el basamento ideológico de la intelligentsia para el expolio social, económico y cultural de los pueblos indígenas americanos.

La independencia política latinoamericana no supuso una independencia mental, antes bien se tradujo en el imperio del sistema mercantil en economía y un gobierno republicano federal en política. Ante el fracaso de las nuevas repúblicas, la Ilustración y el Romanticismo enarbolaron la idea de una unidad en la diferencia que trajo aparejada las doctrinas relacionadas con el “nivel de civilización”, convertidas ahora en tradiciones ideológicas operantes en la propuesta educativa y social del liberalismo.

La ideología del antagonismo de clases y del antagonismo de razas, como la cara oculta de la nación, enfatizó la inveterada conciencia de opresión y que tuvo manifestaciones históricas como lo fueron Túpac Amaru y Manuel Quintín Lame, entre muchos otros. A diferencia de la ruta que seguiría Europa con la idea de la superioridad

racial, donde, según ellos, la chispa creadora de razas superiores se vería menguadas por la “mezcla de sangres”; en el caso latinoamericano, en cambio, la existencia de la división de razas y su inclusión en la lucha proletaria internacional, como reacción al despojo de la tierra y la cultura, vertebró el proyecto de educación indígena propia que no puede comprenderse como una oposición al pensamiento ilustrado, sino como un resultado de su agotamiento.

La idea de nación como grado último de civilización tiene su origen en la configuración de la ciencia occidental, convirtiéndose en un subsistema de la política. En estas páginas hemos querido comprender la ciencia como un producto de la historia y de la política, y no como una entidad independiente y desinteresada, lo que, creemos, apoya en últimas las propuestas de una pedagogía crítica que ponga en diálogo aquellas formas ancestrales de saber con otras formas de conocimiento igualmente histórico. De aquel diálogo será posible la realización de la auténtica democracia plurinacional latinoamericana (Artunduaga, 2017). Sin embargo, y en tanto nuestro sistema cultural, económico y político no gire a la solidaridad del hombre con el hombre, la armonía entre las culturas no verá la luz, aun cuando siga esperando, anhelante, en el reino de lo posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Adorno, M. (2008). *Teoría Crítica*. Amorrortu.
2. Aguirre, C. A. (2018). *Movimientos antisistémicos y cuestión indígena en América Latina. Una visión desde la larga duración histórica*. Ediciones desde abajo.
3. Aguirre, C. (2017). Mapa de los movimientos antisistémicos de América Latina 1. *Theomai*, (36) (third trimester 2017), 128- 147.
4. Artunduaga-Narváez, R. y Cardona, D. (2012). *A pesar del pasado. Apuntes para una crítica al discurso histórico latinoamericano*. Universidad La Gran Colombia.
5. Artunduaga-Narváez, R. (2017). Ciencia, filosofía y realidad: reflexiones sobre una relación tensionante. Colectivo Copal (Ed.), *Democracia en América Latina. Reflexiones sobre la subalternidad, la interculturalidad y la decolonialidad*. (pp.39 - 56). Universidad Nacional de Colombia.
6. Boas, F. (1959). *Race, language and culture*. The Macmillan Company
7. Brading, D. A. (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. Fondo de Cultura Económica.
8. Brudel, F. (1989). *El mediterráneo*. El espacio y la historia. Fondo de Cultura Económica.
9. Bunge, C. (1918). *Nuestra América*. Buenos Aires.
10. Castro-Gómez, S. (2011). Filosofía, ilustración y colonialidad. En Dussel, E., Mendieta, E y Bohórquez, C. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" 1300-2000* (pp.130-142). Siglo XXI.

-
11. Cohn, B. S. (1996). *Colonialism and its forms Knowledge: The British in India*. Princeton University Press.
 12. De Certeau, M. (1999). *La cultura en plural*. Nueva Visión.
 13. De Obieta, J. (1989). *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Tecnos.
 14. Dussel, E. (1977). Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. *Ideas y Valores*, 27(50), 35-69.
 15. Evans-Pritchard, E. (1987). *Historia del pensamiento antropológico*. Cátedra
 16. Fals, O. (1982). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Carlos Valencia editores.
 17. Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI editores Argentina
 18. García, J. (2005). El determinismo ambiental en dos autores clásicos: Hipócrates y Heródoto. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 27, 307-329.
 19. Garcia-Nossa, A. (1987). *Dialéctica de la Democracia*. Plaza & Janes.
 20. Gómez, P. (1993). Las razas, una ilusión deletérea. *Gazeta de Antropología*. (10), 5-11.
 21. Góngora, M. (2003). *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*. Editorial Universidad de Antioquia.
 22. Halbfass, W. (2013). *India y Europa*. Fondo de Cultura Económica.

-
23. Hering, M. (2007). "Raza": variables históricas. *Revista de Estudios Sociales*, (26) 16-27. <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n26/n26a02.pdf>
 24. Hernández, T. K. (2017). Subordinação racial no Brasil e na América Latina: o papel do Estado, o Direito Costumeiro e a Nova Resposta dos Direitos Civis. doi: 10.7476/9788523220150
 25. Kusch, R. (2000). *Geocultura del Hombre Americano*. Editorial fundación Ross.
 26. Marx, K. (2004). *Miseria de la filosofía*. Editorial Edaf.
 27. Nutini, H. C. (2001). Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna. En León-Portilla, M. (Ed.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Fondo de Cultura económica.
 28. Ortiz, F. (1992). *Historias de América*. Modadori.
 29. Pena, M. (2011). El romanticismo y el liberalismo. En Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" 1300-2000* (pp. 194-202). Siglo XXI.
 30. Sánchez, L. A. (1991). *¿Existe América Latina? Examen espectral de América Latina*. Cambio y desarrollo-Instituto de investigación.
 31. Santos, H. (1995). Una teoría para la cuestión racial del negro en Brasil: el recorrido del círculo vicioso. *América Latina Hoy*, 14, 113-120. doi: <http://dx.doi.org/10.14201/alh.2417>
 32. Sarmiento, D. F. (1883). *Conflicto y armonía de Las razas en América*. S. Ostwald. Imp. D. Tuñez.

-
33. Smith, D. (1997). *La identidad nacional*. Trama Editorial.
 34. Soto, D., Naranjo, D y Mansilla, J. (2019). Instrucción popular, misiones católicas y territorios escolares en Colombia. 1870-1907. *Opción*, 89(2), 277-313.
 35. Weber, D. J. (2007). Bárbaros. *Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Crítica.
 36. Zea, L. (1993). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Fondo de Cultura económica.
 37. Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina*. El mundo “otro” en movimiento. Ediciones desde abajo.