

Revista Colombiana de Educación

Revista Colombiana de Educación

ISSN: 0120-3916

rce@pedagogica.edu.co

Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

González Cuesta, Ángela Edith

Aproximación a la construcción representacional del otro no occidental, como elemento para interpretar la configuración identitaria en el Valle de Tenza, Boyacá (siglos XVI-XVIII)

Revista Colombiana de Educación, núm. 51, julio-diciembre, 2006, pp. 160-183

Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413635245007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Resumen

El escrito que aquí presento aborda la configuración identitaria, desde el reconocimiento de una historia particular, articulada a procesos de colonización y colonialidad que transgredieron territorios y culturas de los habitantes de la región del Valle de Tenza, y los sometieron a un régimen representacional, construido desde un posicionamiento eurocéntrico occidental.

Pretendo mostrar cómo a través del contacto y los tipos de relación desigual, interrelación e imposición del poder colonial, fueron construidas e impuestas categorías étnico-raciales que contribuyeron a la asimilación de la población indígena de la región del Valle de Tenza, departamento de Boyacá, en lo que hoy conocemos como población sutatenzana. De igual manera, pretendo reflexionar, a partir del éxito del patrón de poder colonial, sobre la configuración identitaria de los habitantes de dicha región boyacense.

Retomo para la interpretación del régimen representacional del “indio”, el otro no europeo, el concepto elaborado por Aníbal Quijano (1999) denominado “patrón de poder colonial”. Este concepto está definido por catorce rasgos que, siguiendo al autor, consolidaron la dominación y la implantación de la colonialidad en el “Nuevo Mundo” americano.

Palabras clave

Eurocéntrico, identidad, patrón de poder colonial, régimen representacional, categorías étnico-raciales.

Abstract

This article is about the forms of identity configuration of the inhabitants and territories of the Tenza Valley, performed through the recognition or particular history that colonization and coloniality processes transgressed. Thus, they were subject to a representational regime based on Western eurocentrism.

It tries to demonstrate how through diverse forms of contact and unequal relationship—imposition of colonial power—some racial and ethnical categories were overimposed which contributed to the assimilation of the indigenous population into what is today known as “sutatenzanos” in the Tenza valley region in Boyacá. Concurrently, the article reflects upon the success of the colonial power pattern in the identity configuration process of that region. For such purposes the notion of “indio”, as the non-European other, posited by Aníbal Quijano (1999) is used defining the fourteen features that consolidated domination and implantation of coloniality in the American “New World”.

Key Words

Eurocentrism, identity, colonial power pattern, representational regime, racial and ethnical categories.

Aproximación a la construcción representacional del otro no occidental, como elemento para interpretar la configuración identitaria en el Valle de Tenza, Boyacá (siglos XVI-XVIII)*

Ángela Edith González Cuesta¹

Introducción

El grupo de investigación del Centro Regional Valle de Tenza fue conformado en el segundo semestre del año 2003. Sus metas de investigación se enmarcan dentro de la línea “Pedagogía de lo rural”, dentro de la cual, a su vez, se planteó el proyecto titulado: “Configuración identitaria en el Valle de Tenza”. Esta línea de investigación se orienta hacia la formación de docentes para la región. En este sentido, la investigación se constituye en elemento fundamental para la construcción social de conocimiento, a partir de la comprensión de la problemática histórica, cultural y político-social del contexto valletenzano.

El documento de avance de investigación que aquí se presenta, pretende, en el marco de la construcción social del conocimiento histórico del contexto, ofrecer algunos elementos para interpretar los procesos históricos que dieron lugar a la configuración identitaria de los habitantes de la región. De otro lado, aspira constituirse en un documento de discusión que puede ser articulado a la construcción de currículo contextualizado, dentro de los espacios académicos del Centro Regional Valle de Tenza, específicamente en el núcleo común denominado: Región, cultura, educación y sociedad.

* El presente artículo hace parte del avance de investigación del proyecto Estudio sociocultural: configuración identitaria en el Valle de Tenza, coordinado por la autora y realizado en la Universidad Pedagógica Nacional (2005-2006). Texto recibido el 6 de octubre de 2006, evaluado el 18 de octubre de 2006 y arbitrado el 30 de noviembre de 2006.

¹ Magister en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del equipo de investigación Valle de Tenza, Universidad Pedagógica Nacional. aedithgc@hotmail.com

La caracterización sociocultural y el establecimiento de los procesos de configuración identitaria de los habitantes de la región permitirán establecer las formas de pensamiento, las costumbres, los intereses, las representaciones individuales y colectivas, las expectativas, los planes de vida colectivos, las diversas maneras de apropiación del mundo y los saberes propios, los cuales se constituyen en la base fundamental para construir estrategias para enfrentar el presente y el futuro.

Este documento se desarrolla a partir de los siguientes contenidos: el primero aborda, desde una aproximación documental, la historia del departamento de Boyacá y de la región del Valle de Tenza. En este apartado se presentan los orígenes del departamento y la organización sociopolítica y territorial existente a la llegada de los conquistadores: los cicatos y los cacicazgos. También, presenta el concepto de patrón de asentamiento y algunos procesos de reconfiguración territorial. El segundo apartado aborda el concepto de patrón de poder colonial racial, como estrategia de construcción de categorías étnico-raciales. Además, plantea algunas formas de representación del otro, no europeo. En el tercer apartado se analiza la construcción material y simbólica de la representación del otro no europeo, a partir de la oposición civilización/barbarie. En cuarto lugar, el documento se aproxima a la descripción de la competencia por el poder, generada entre militares y religiosos y, en el mismo sentido, muestra las estrategias ideológicas y de fuerza que se esgrimieron para reprimir las formas propias de identidad y la cultura de los aborígenes americanos. En último lugar, el escrito deja abierta la idea de proseguir el trabajo sobre la configuración identitaria en el Valle de Tenza, a partir de abordar los conceptos de mestizaje y campesinado.

El departamento de Boyacá y la región del Valle de Tenza

Aproximación histórica a la configuración territorial y social de la Provincia de Tunja

El origen del departamento de Boyacá se remonta a las tierras de influencia de los cacicatos del Zaque, Tundama y Sugamuxi, y la delimitación territorial político-administrativa del departamento corresponde a la demarcación del corregimiento de Tunja, en la época colonial (Ocampo, 2003):

El nombre de Tunja, Tchunza en lengua chibcha, significa varón poderoso o varón prudente. Tunja era el nombre que daban los muiscas al cacicato de los Zagues, cuyo extenso territorio comprendía los pueblos de Hunza o Tchunza (sede del Cacicato), Ramiriqui, Turmequé, Tibaná, Tenza, Garagoa, Somondoco, Lenguazaque, Tuta, Movita, Sora y otros pueblos indígenas más pequeños. Su fundador fue Gonzalo Suárez Rendón, el 6 de agosto de 1539. En 1541, el emperador Carlos V le concedió el título de ciudad (Ocampo, 2003).

También el nombre de Tunja está relacionado con varios aspectos: en primer lugar, con los tunjos (palabra chibcha) o figurillas en oro que eran ofrendadas a los dioses muiscas y representaban ídolos. En segundo lugar, está relacionado con Hunzahúa, primer zaque (las tierras de Tunja eran más ricas que las de Bogotá, en oro y piedras preciosas, según Jiménez de Quesada, destacándose las esmeraldas) (Ibíd.).

Los límites de la Provincia fueron señalados el 7 de agosto de 1539: del río Sogamoso hasta el pueblo del cacique Chicamoche, siguiendo el río Nonsaga, hasta el pueblo cueva de Usaque. Por la otra parte, delante de Suagamoso, hasta el pueblo de Sogotá. De otra parte, hasta Turmequé yendo hacia las piedras de Tensulha y Fumequirá, Sumendoco, Yogonta en el Valle de Venegas, y desde Yogontá, hasta la laguna de Suagamoso, hasta Saquenecipa, hasta Tinjaca y el valle de Oachitá (Ibíd.).

En la época colonial, la Provincia de Tunja se organizó como corregimiento, institución político-administrativa. El territorio era gobernado por un corregidor, encargado de consolidar la monarquía y de restablecer el orden imperial. Los corregidores eran nombrados por el rey para un período de cinco años.

A partir del siglo XVII y hasta el siglo XVIII, se generó un proceso de separación de regiones y conformación de nuevos corregimientos. Las reconfiguraciones territoriales del Nuevo Reino de Granada también condujeron a la repartición de indios y de territorios.

Durante la Colonia, en los siglos XVI, XVII y XVIII, la Provincia de Tunja se constituyó en una de las más importantes del Nuevo Reino de Granada: “Se presenta como típica zona de estructura colonial: elevado porcentaje de población indígena chibcha, encopetada aristocracia peninsular y criolla; y el área característica de la encomienda, el resguardo y la mita” (Ibíd., 29), instituciones coloniales a través de las cuales se instauró la explotación de la tierra, de la mano de obra indígena y la imposición del régimen representacional de los otros no europeos.

Es importante resaltar que dentro de los procesos de repartición y distribución de tierras, el resguardo indígena se constituyó como un territorio (delimitado, otorgado mediante un título por la Corona española), el cual tenía como fin la reducción de los pueblos indígenas y la concentración de la mano de obra en poblados controlados por el poder colonial. También tenía como fin preservar la mano de obra “indígena” debido a la proliferación de enfermedades y de muertes por esta causa. Además, la intención de la Corona era la de “proteger a la población indígena del descenso vertiginoso de su tasa demográfica de reproducción, la cual había llegado a un punto crítico y ponía en riesgo el cobro del tributo y la existencia del mismo Reino de Granada” (González, 1979, en Wiesner, 1996).

Los primeros resguardos de la Nueva Granada fueron adoptados en el año 1561 y tuvieron la intención de civilizar a los indios: a tener “Dios y Ley, conforme al bien común y a una vida urbana bien arreglada” (Morer, 1978, en Wies-

ner, 1996). De esta manera, al régimen representacional, al control del territorio y a la explotación de la tierra y el trabajo del indio se sumaba el control ideológico, mediante la imposición de un régimen espiritual del terror dirigido desde la institución de la Iglesia.

Aproximación histórica a la región del Valle de Tenza

Los primeros documentos de la Conquista que hacen referencia a la región del Valle de Tenza se remontan al año 1537, cuando Gonzalo Jiménez de Quesada inicia su recorrido por el altiplano cundiboyacense.

La noticia de encontrar minas en el sitio denominado Somondoco animó al conquistador a recorrer las tierras que se extienden sobre las márgenes de los ríos Súnuba y Garagoa. Estas tierras eran denominadas (por sus habitantes y poseedores originales) como Tenisuca. Los conquistadores las llamaron, en primera instancia, Valle de San Juan, y luego, con el pasar del tiempo, Valle de Tenza. La crónica de Aguado describe la llegada de los conquistadores: "... Pasaron luego al pueblo y valle que llamaban Tenisuca, que alteradas sus letras, los nuestros llamaron Tenza..." (Fray Pedro Aguado, en Leguizamón, 2005, p. 24).

A la Conquista le siguieron durante la época de la Colonia española varios procesos de organización territorial. Para ello, los conquistadores y colonizadores retomaron tanto instituciones como tipos de organización de los pueblos aborígenes, adaptando y superponiendo formas propias de organización colonial medieval española.

Es así como, para explicar y describir las formas de organización político-administrativa y social que encontraron, los cronistas y conquistadores españoles recurrieron a la figura de los cacicazgos como formas de representar la tenencia y el dominio territorial y a los caciques como figuras jerárquicas que detentaban el poder político, administrativo, ritual y económico de dichos territorios. Los cacicazgos han sido definidos como unidades territoriales y unidades de gente, divididos, a su vez, en partes y parcialidades, las cuales constituían las estructuras básicas de la organización social (de grupos de parentesco, generalmente matrilineales) y política local de los muisca².

La unión de parcialidades o capitanías³ conformaban un pueblo o cacicazgo. Su organización político-administrativa era fuertemente jerarquizada y estaba gobernada por un cacique. Las divisiones internas del territorio estaban gobernadas, cada una de ellas, por un capitán. Esta figura jerárquica administrativa, representada en el cacique, fue conservada durante casi toda la Colonia como estrategia simbólica colonial para mantener controlados a los indígenas.

² Nombre dado por los conquistadores a los pueblos ubicados en lo que hoy conocemos como el altiplano cundiboyacense, en razón al gran número de personas. Para la época, cerca de 200.000. La denominación muisca significa "moscas".

³ Según Wiesner (1996), estas denominaciones son sinónimas.

El patrón de asentamiento y producción de los cacicazgos muisca consistía en parcelas cultivadas y asentamientos familiares dispersos por los valles.

Para interpretar la conformación del Valle de Tenza como región geográfica, retomo el concepto de “región geográfica”⁴, según el cual el territorio de los Andes, estaba conformado por áreas menores de cohesión mayor, para el caso de la región del Valle de Tenza, los cacicazgos y las capitánías.

... [el] territorio [estaba], conformado por áreas menores de cohesión mayor, el cual sufrió, a través de la historia, procesos de cambio, de organización económica, movilidad poblacional, etc. Lo que permite reconocer, en cada una de estas unidades territoriales [cacicazgos], un solo esquema [territorial y de organización económica y político- social] (Fernández, 2005).

A esta caracterización territorial se ajusta la organización espacial, política, económica y social de los cacicazgos precolombinos del altiplano cundiboyacense. Esta caracterización territorial se complementa con el concepto de “área cultural”, que se refiere al conjunto de elementos culturales recurrentes que se presentan en un territorio, a lo largo de la historia, y que conllevan la organización política, económica de las sociedades andinas (Fernández, 2005).

Como parte de la dinámica de la organización espacial y territorial del proceso de conquista y colonia, los territorios (que hoy conocemos como región del Valle de Tenza, y que para la época fueron denominados cacicazgos) pasaron por varias divisiones y configuraciones. En orden jerárquico, podemos mencionar las siguientes: las gobernaciones, las provincias, los cantones, partidos y resguardos.

La región de lo que en la actualidad conocemos como el Valle de Tenza formó parte, desde sus orígenes coloniales, de los territorios de la Provincia de Tunja. Dicha provincia estaba conformada por los siguientes territorios: “[...] pie de monte llanero de los actuales departamentos de Boyacá, Cundinamarca y Casanare, pasando por los Santanderes, hasta parte de la hoy República de Venezuela: los estados de San Cristóbal y Barinas hasta llegar al golfo de Maracaibo [...]” (Lequiza, 2005, p. 25).

Sin embargo, estas divisiones territoriales no permanecieron estables durante mucho tiempo. La necesidad administrativa de la Corona de preservar la mano de obra indígena y controlar económicamente los territorios dio paso a la conformación de los *partidos*; estas nuevas segmentaciones territoriales tuvieron como fin agrupar a los *pueblos de indios*⁵.

⁴ Caracterizada por autores como Wiesner (1938), Kroeber (1944), Bennett (1948), Murra (1975) y Lumbrales. En: Fernández (2005).

⁵ Pueblo de indios, se define como una de las divisiones internas del territorio del cacicazgo. La unión de pueblos constituye un cacicazgo.

En el siglo XVIII, las necesidades administrativas dieron lugar, a su vez, a la segmentación interna de los partidos en: “pueblos, villas, parroquias o parcialidades menores” (Ibíd., p. 25)⁶:

[...] Para el año de 1756, Tenza, lo que hoy conocemos como el Valle de Tenza, era un partido, conocido como el partido del Tenza, del cual hacían parte los pueblos de “Tenza (cabeza de Partido), Guateque, Sutatenza, Somondoco, Zetaquirá, Miraflores y Ramiriquí y las parcialidades de Gacha, Furaquirá, Cénega, Buisa Baganique y Sutamanga [...]” (p. 26).

[...] Para el año de 1777, el partido de Tenza estaba conformado por las parroquias de Somondoco, Garagoa, Tenza, Miraflores y Zetaquirá, y los pueblos de indios de Sutatenza y Guateque, la parroquia de Manta. No obstante, en esa misma fecha, fueron disueltos los pueblos de indios de Tibirita, Teguas y Guateque para integrarlos al pueblo de indios de Sutatenza; [estos pueblos] luego, pasarían a la categoría de parroquias [...] (p. 26).

[...] la parroquia de Somondoco abarcaba, en el siglo XVIII, las jurisdicciones de lo que hoy conocemos como Almeida, Chivor, y parte del municipio de Guayatá; igualmente, incluía el vasto sector de la margen derecha del río Súnuba; Garagoa, a Chinavita y Macanal y, por su parte, Tenza incluía a los hoy municipios de Pachavita y la Capilla [...] (p. 26).

Las reconfiguraciones territoriales que se dieron en un periodo de 22 años, entre 1757 y 1777, muestran cómo el territorio era redistribuido de acuerdo con los intereses de explotación de recursos y la explotación de mano de obra indígena, por parte de las administraciones coloniales. Con la reconfiguración territorial, se reconfiguraba la adscripción de la población indígena a un territorio y a un tipo de relaciones administrativas y religiosas, las cuales imponían y regulaban tributos y trabajos, en la encomienda, el concertaje, en las casas curales y en los oficios domésticos y obras públicas urbanas.

Para las áreas rurales de la región del Valle de Tenza podemos inferir que aún subsisten algunas características del patrón precolombino de asentamiento y de organización social, política, económica y territorial milenario, propuesto por Fernández (2005). Este patrón muestra tipos de asentamientos humanos dispersos, en pisos ecológicos diversos, lo cual permitía la producción y el intercambio de productos variados. La actividad económica principal de sus pobladores estaba basada en la agricultura de subsistencia, con escasos excedentes que eran intercambiados en los pequeños centros urbanos.

En la actualidad perduran algunos rasgos de este patrón de asentamiento, caracterizados por la concentración de la población en pequeños centros urba-

⁶ La encomienda fue impuesta, luego del proceso de conquista, y se instauró luego del repartimiento de los territorios de los cacicazgos.

nos. En dichos centros urbanos puede apreciarse la gran influencia simbólica y material del dominio colonial español, representados en iglesias y distribución urbana de los poblados, y en la presencia de monumentos religiosos a lo largo de carreteras y caminos, entre otros.

El patrón de asentamiento precolombino puede observarse, además, en la particular configuración territorial del Valle de Tenza, determinada por la presencia de asentamientos humanos dispersos, que giran alrededor de un pequeño centro urbano, en el cual se acopian e intercambian productos agrícolas y pecuarios diversos a pequeña escala. De igual manera, la organización espacial de la región está caracterizada por un alto nivel de movilidad humana, dada por la actividad de intercambio económico, y la presencia de grupos de parentesco a lo largo del territorio.

Esta estructura territorial presenta características definidas por los patrones de organización social establecidos por la organización política y social propia de los cacicazgos de Tunja y Bogotá. Desde épocas muy antiguas, la región del Valle de Tenza perteneció al cacicazgo de Tunja, y ha tenido como ejes o centros comerciales y económicos a los municipios de Garagoa y Guateque.

Es importante mostrar que, aunque la región se constituyó a partir del cacicazgo de Tunja, y su territorio fue modificado constantemente a raíz de la asignación de resguardos, encomiendas, mitas y haciendas durante la Colonia, en la actualidad no existe percepción, por parte de los habitantes, de la sobrevivencia de comunidades indígenas en su territorio, y menos de la existencia de tierras de resguardo.

Este aspecto llama la atención pues persisten aquellos patrones de organización territorial, propios de las culturas andinas precolombinas milenarias que habitaron estos espacios geográficos. Estos patrones implican prácticas y relaciones sociales, políticas y económicas basadas en la movilidad socioespacial y en la diversidad biológica y cultural.

En la actualidad, en la división político-administrativa del departamento de Boyacá, la región del Valle de Tenza está conformada por dos provincias: Neira y Oriente, y los municipios de Guateque, Guayatá, Sutatenza, Tenza, Garagoa, La Capilla, Macanal, Chivor, Santa María, Almeida, San Luis de Gaceno, Somondoco, Chinavita y Pachavita. Histórica, territorial y culturalmente, la región está ligada a los municipios cundinamarqueses de Manta, Tibirita y Machetá.

Debido a su topografía y altitud, la región cuenta con tres pisos térmicos: páramo, frío y templado, con una temperatura que oscila entre los 17° y 21°C. Ello implica una amplia diversidad ecológica, y ubica a la región como un área geoestratégica para la producción y el comercio de productos agrícolas, que han circulado desde épocas precolombinas del altiplano cundiboyacense hacia los llanos orientales del Casanare, a los departamentos de Santander, y viceversa. Esta circulación y el flujo permanente de mercancías y personas ha hecho de

la región un paso estratégico que ha propiciado y dinamizado el contacto económico y cultural.

En este proceso histórico, los habitantes de la región del Valle de Tenza se han construido a sí mismos en su interacción con otras poblaciones. En dicha construcción cultural, territorial e histórica, y a partir del contacto con el mismo grupo, y con otros en la cotidianidad, la cultura sutatenzana se ha articulado a una red continua de interrelaciones en las que ha intercambiado, representado, imaginado y puesto en escena toda clase de objetos materiales, simbólicos, ideas y relaciones personales, sociales, políticas y económicas.

En el año 2000, la población total estimada para los municipios que conforman la región era de 98.711 personas (Corpochivor, 2005). La base económica de la región se considera fundamentalmente agropecuaria a pequeña escala. Así mismo, la tenencia de la tierra se caracteriza por el minifundio (no obstante, existen algunas áreas de cultivo de mayor extensión).

En los cascos urbanos de los municipios, la actividad comercial es reducida, debido a que, históricamente, los centros comerciales de la zona han sido Guateque y Garagoa. En dichos municipios se realiza el acopio de mercaderías y ganado. Sin embargo, otros municipios de la región cuentan con un mercado semanal que abastece a la población local.

Las prácticas religiosas católicas están generalizadas en la región desde épocas coloniales; por tanto, las festividades religiosas son celebradas a lo largo del año, y especialmente en Semana Santa, con un incremento entre los meses de diciembre y enero. En las festividades religiosas se realizan corridas de toros (costumbre española muy arraigada), se hacen concursos, se quema pólvora y también se baila al ritmo de orquestas y conjuntos tradicionales. Las fiestas congregan masivamente a la población de la región, y se constituyen en espacios de encuentro e interrelación social.

El patrón de poder colonial racial como estrategia de construcción y representación del otro no europeo

El estudio sobre la configuración identitaria que se plantea en este trabajo de investigación responde a la necesidad de encuentro y reconocimiento de una historia particular, articulada a procesos de colonización y colonialidad que transgredieron territorios y culturas de los habitantes de la región del Valle de Tenza, y sometieron a sus habitantes a un régimen representacional, configurando identidades desde un posicionamiento eurocéntrico occidental. Por consiguiente, es necesario abordar cómo la imposición del régimen representacional colonial europeo occidental configuró una representación homogénea, subordinada y excluyente del otro habitante de la región del Valle de Tenza: el “indio”.

Como punto de partida teórico para abordar los análisis de las representaciones del otro no europeo “indio”, retomo las ideas de Agier (2000) y Losonczy

(1999), según las cuales las identidades se configuran, a partir de eventos y procesos históricos generalmente violentos. Así sucedió con el proceso de conquista y colonia en el altiplano cundiboyacense: la población indígena fue arrasada física, ideológica, social, racial, económica, estética, política y espiritualmente por la imposición de un régimen representacional homogeneizante y excluyente.

El contacto y los tipos de relación desigual, interrelación e imposición del poder colonial que se establecieron entre los españoles y nativos dieron lugar a procesos de categorización étnico-racial que contribuyeron a la asimilación de la población indígena en categorías negativas y excluyentes, y a la paulatina desaparición de un grupo étnico representativo de las sociedades de los Andes americanos: los muiscas.

Retomo, en segundo lugar, para interpretar la configuración del régimen representacional del “indio”, el otro no europeo, el concepto elaborado por Aníbal Quijano (1999) denominado: “patrón de poder colonial”. El concepto está definido por catorce rasgos que, siguiendo al autor, consolidaron la dominación y la implantación de la colonialidad en el “Nuevo Mundo” americano.

El primer rasgo que define el patrón de poder colonial se establece sobre la idea de biológicos de raza y factores de clasificación e identificación social que se constituyeron como patrones de relaciones históricamente necesarias y permanentes. El segundo rasgo se refiere a la definición de la identidad de las poblaciones aborígenes como “indios”, lo cual implicó el despojo y la represión de las identidades originales y, a largo plazo, la pérdida de las mismas y la admisión de una común. El tercer rasgo corresponde a las necesidades del poder de cada periodo histórico, las cuales dieron paso a la redistribución de identidades que consolidaron formas de explotación, de control del trabajo y el control de las relaciones de género.

El cuarto rasgo del patrón de poder colonial hace referencia a la imposición del patrón cuyos ejes fueron la existencia y la reproducción continua de identidades históricas, la relación jerarquizada y desigual entre identidades europeas y no europeas y la interacción de mecanismos de dominación diseñados para preservar el fundamento histórico de la clasificación social. El quinto rasgo del patrón hace referencia a la reducción de las poblaciones colonizadas a la categoría homogeneizadora de indio y luego de campesinado iletrado. El sexto rasgo muestra cómo el patrón también influyó en las maneras de objetivación de imágenes, símbolos y experiencias subjetivas de sí mismos, imponiendo e implementando formas negativas de objetivación de los sujetos. El séptimo rasgo permite interpretar las maneras en que el poder colonial, además, impidió el ejercicio de objetivación, plástica y visual⁷.

⁷ No obstante esta imposición simbólica, los indígenas tuvieron la posibilidad de transgredirla al insertar en imágenes y símbolos religiosos formas propias de cosmovisión y cultura.

En el mismo sentido, el octavo rasgo analiza las formas en que fueron reprimidas prácticas sagradas propias. En tanto que el noveno rasgo permite analizar los mecanismos mediante los cuales la población nativa atravesó por el proceso de admisión y aceptación de su propia subjetividad como negativa y subordinada. El décimo rasgo muestra la imposición de la readaptación continua de formas propias de parentesco, solidaridad, relaciones rituales, valores, etc., según las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad.

El undécimo rasgo permite tener en cuenta el movimiento y desenvolvimiento histórico y sus implicaciones de largo plazo. Este desenvolvimiento histórico configuró las tendencias y los rasgos del patrón de poder que, a su vez, dieron origen a frecuentes rebeliones de “indios”, “negros” y “mestizos”, con sus nuevas identidades, y a la resistencia política y cultural masiva y generalizada (que terminó bajo el control y en beneficio de los dominadores). El duodécimo rasgo explica el establecimiento del antagonismo histórico entre “europeos”, “blancos”, “indios”, “negros” y “mestizos”.

El decimotercer rasgo se refiere a la constitución de relaciones de poder asimétricas entre los centros del mundo colonial capitalista y las sociedades colonizadas, implicando relaciones de dependencia entre los centros y las periferias y, con ello, la implantación de la hegemonía eurocéntrica, también como perspectiva de conocimiento. En última instancia, el decimocuarto rasgo que constituye el patrón de poder colonial se refiere a cómo las poblaciones “india” y “negra” quedaron atrapadas entre un patrón epistémico aborígen y un patrón epistémico eurocéntrico, este último visto como racional, instrumental y tecnocrático, respecto de las relaciones del hombre con su entorno.

Estos rasgos que definen al patrón de poder colonial se evidencian en los procesos de destrucción y olvido a que fueron sometidos los pueblos aborígenes, la imposición de una representación homogénea que negó la diversidad e integró material y simbólicamente a las poblaciones nativas de América a un régimen discriminatorio y excluyente. La imposición de la ideología y las formas de explotación por la fuerza y la negación de una existencia humana son, entre otros, los aspectos que caracterizan la historia de la Conquista y la Colonia de los pueblos de América Latina, a las que la región del Valle de Tenza no escapó.

La implantación de este patrón de poder colonial, entre los siglos XV y XIX, originó el proceso de destrucción y olvido de las sociedades y culturas aborígenes dominadas (en particular, los habitantes del actual departamento de Boyacá), y las condenó a la integración, como categorías socio-raciales inferiores a la sociedad blanca dominante colonial y nacional, relegando a sus antepasados nativos a permanecer suspendidos en un pasado remoto.

Con la llegada de los conquistadores a los nuevos territorios llamados “América”, éstos construyeron una representación del *otro*, que terminó por imponerse como forma de caracterización y clasificación de las sociedades aborígenes.

Dentro del patrón de poder colonial implantado por los españoles, la idea de “raza”, se configuró a partir del establecimiento de diferencias religiosas y fenotípicas que dieron lugar a las exigencias de “certificados de limpieza de sangre”. Estas nuevas relaciones, basadas en diferencias biológicas o sistemas de castas jerarquizados, permitieron y negaron el acceso a privilegios⁸.

Con este rasgo del patrón de poder colonial, las sociedades aborígenes fueron representadas desde la perspectiva de los colonizadores. Esta representación partió de la denominación “indios”, incluyéndolos en “una jerarquía etno-racial global que privilegia a los hombres europeos sobre los pueblos no europeos” (Grosfoguel, 2004). Esta representación e identificación implicó el despojo, la represión y el olvido de identidades originales y la configuración de una representación con significado negativo.

En la *Crónica del Perú*, Pedro Cieza de León insertó una “imagen del salvajismo”, en la que se caracterizaba a los pobladores como indios: practicantes del canibalismo, idólatras, muy amigos del oro y adoradores del demonio:

[...] los indios amigos mataron algunos de los enemigos, a los cuales comieron aquella noche [...] (Cieza de León, en Pineda, 1996).

[...] cuando los descubrimos, la primera vez, entramos en dicha provincia [...] se vieron indios armados de oro de los pies a la cabeza [...] (Ibíd.).

[...] los indios de la región [de Tenerife] tenían cierto tipo de señores, llamados moanes, aunque también había moanas. Que saben curar con yerbas [...], se destacan aquellos que controlaban las lluvias, a través de su contacto con el diablo [...] (Ibíd.).

Esta representación homogeneizante arrasó con la diversidad étnica y cultural aborígen, ahondó el abismo entre los colonizadores identificados como ibéricos, portugueses, etc., y los nuevos designados “indios”, e implantó un sistema clasificatorio racial denominado mestizaje⁹, categoría que contiene, a su vez, el carácter de inclusión y exclusión: inclusión en una sociedad, y exclusión por ser una marca de origen impuro, no español.

⁸ La pureza de sangre se derivaba del lugar de origen. Un colonizador español demostraba su pureza de sangre por haber nacido en España. Este sistema fue implantado a raíz de la insospechada mezcla entre colonizadores e indios.

⁹ Las construcciones identitarias homogeneizantes propias del pensamiento colonial también incluyeron dentro de la categoría racial común de mestizo a los africanos, que fueron denominados negativamente como “negros”. El mestizaje se construyó, desde el imaginario español colonial eurocéntrico, como una mezcla de razas y de sangre: “El carácter orgulloso del español, el taimado del indígena y el resentido y perezoso del negro” (Restrepo, 2000, p. 15). De esta mezcla no podía resultar nada bueno. Estos rasgos negativos del mestizo, aún hoy en día son considerados como la explicación científica para la “propensión a la violencia de los colombianos” (Ibíd.).

Oposición y construcción material y simbólica del otro

El Viejo Mundo y el Nuevo Mundo

Las culturas occidentales y no-occidentales aparecen como entidades radicalmente opuestas y su oposición se resuelve por la absorción de los pueblos no occidentales en un occidente triunfante y expansivo (Coronil, 1998).

[...] el motivo principal para la expansión colonial europea era la necesidad de encontrar rutas más cortas para el comercio corriente, esto llevó al accidente, que desde una perspectiva egocéntrica, se ha llamado el descubrimiento, el cual produjo la colonización española y portuguesa de las Américas (Grosfoguel, 2004).

La imposición de poder colonial que permeó la identidad, la religión y la organización política y social de los pueblos nativos del territorio que se denominó “América” fue establecida en los territorios colonizados, a través de dispositivos militares, ideológicos, políticos, sociales, estéticos y económicos.

Dada la imposición de estrategias y dispositivos de dominación, las maneras de representación y construcción discursiva y material del otro aborígen se constituyeron a partir de una visión negativa. El punto de referencia para construir dicha representación fue la idea opuesta, que representaba al otro europeo como civilizado, católico, blanco y masculino. Estas representaciones se basaron en aspectos biológicos y raciales, que constituyeron y representaron al “otro”, no europeo, como inferior, incivilizado y salvaje y, por tanto, objeto de conquista y colonización.

Europa o el Viejo Mundo se constituye, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, como el escenario en el que se encarna el espíritu universal y el lugar en donde comienza la historia del mundo (Hegel, en Coronil, 1998). Esta concepción hegeliana presupone la existencia de un mundo viejo (Europa, más antiguo, más civilizado y más culto) y un Nuevo Mundo (débil, inferior, primitivo, salvaje, etc.). Por esta razón, y debido a esta concepción binaria, el espacio geográfico denominado América¹⁰ se constituye, en las representaciones e imaginarios europeos, en ese “Nuevo Mundo” definido por Hegel:

[...] el Nuevo Mundo no es sólo relativamente sino absolutamente nuevo por virtud de la totalidad de su carácter peculiar en cuanto a lo físico y a lo político [...]. La fauna de América era primitiva y débil: incluso los animales muestran la misma inferioridad que los seres humanos [...] la fauna de

¹⁰ Hay que anotar que tanto África como Asia también fueron designados y contruidos, en su momento, por Europa como el Nuevo Mundo.

América incluye leones, tigres y cocodrilos pero aunque parecen similares a sus equivalentes del Viejo Mundo, son en todo caso más pequeños, más débiles y menos poderosos [...] [Además], debido a la inmadurez de su civilización y su cultura, puramente natural tenía que perecer tan pronto el espíritu [europeo] se le acercara [...] (Hegel, en Coronil, 1998).

Estas representaciones discursivas: debilidad, incivilidad e inferioridad invadieron y se instalaron en la imaginaria espacial, social, política y cultural del imperio español, y en general de Europa, asociando y describiendo realidades diversas, diferentes “nuevas”, a partir de referentes y representaciones negativas, enmarcadas en las tensiones entre lo medieval y lo moderno europeo colonial.

Estas representaciones, a su vez, configuraron y construyeron concepciones y categorías de representación del *otro*, los espacios geográficos, las prácticas materiales y simbólicas y la historia de los habitantes del Nuevo Mundo: “[...] en esta modalidad representacional, América queda reducida al papel del escenario territorial para la expansión de Occidente, y sus diversas culturas se convierten en objeto a ser absorbido [...]” (Coronil, 1998).

Conquistadores, misioneros, teólogos y otros intelectuales de la Europa medieval, entre los siglos XVI y XVIII, se interrogaron acerca de la naturaleza de este Nuevo Mundo, sus extraños seres y hombres. Las preguntas giraban alrededor de sí: “¿Eran gentes o monas? ¿De dónde provenían? ¿Eran también descendientes de Adán? ¿Tenían orígenes diversos? [...] ¿Las religiones americanas eran una mimesis diabólica de la cristiana?” (Pineda, 1996, p. 23).

El Nuevo Mundo fue interpretado por los primeros cronistas y conquistadores fundamentalmente desde la religión católica cristiana. Más adelante, durante la Ilustración, desde la misma óptica católica, América fue reinterpretada y nuevamente representada como el lugar del antiguo paraíso y del Génesis bíblico (Pineda, 1996).

Representaciones y construcciones: el Nuevo Mundo como el ámbito del mal; lo diabólico como manera de interpretar la diferencia cultural

En el siglo XVI, en los reinos de Castilla y Aragón, la creencia de la presencia del diablo entre la gente se convirtió en obsesión. Como consecuencia, las ideas sobre la omnipresencia del diablo en Europa se trasladaron al Nuevo Mundo para interpretar y representar la diferencia cultural: “La gente convivía con el demonio, lo palpaba, lo sentía; el mal seducía a hombres y mujeres [...] Lucifer era una verdadera peste [...] la Iglesia debía estar alerta ante su insidiosa e imprevisible influencia” (Pineda, 1996, p. 24).

En el transcurso del siglo XVI, España también enfrentó la tensión entre la idea medieval del demonio y las ideas de la modernidad. La antropología de la época se transformó en demonología, pues el Nuevo Mundo se percibió entre los europeos españoles como el ámbito del mal. Pineda (1996) nos muestra cómo las actitudes y representaciones de los españoles y criollos letrados resignificaron la religión y los diversos objetos sagrados de los pobladores aborígenes en “ídolos del diablo”. Esta resignificación les valió a los habitantes del Nuevo Mundo la asignación de una representación demoníaca.

Como consecuencia de esta caracterización, la representación del otro no europeo se cargó de significaciones negativas cuya consecuencia fue la persecución obsesiva (por parte de frailes, curas doctrineros, funcionarios de la Corona y, posteriormente, de la Inquisición española) hacia los “indios”, sus viviendas, sus tumbas, rituales y objetos rituales. La persecución material y simbólica caracterizó, de esta manera, las formas de imposición de poder colonial.

En el siglo XVI, tanto las tumbas como los bohíos de los “indios” se consideraron lugares y espacios diabólicos. En consecuencia, estos espacios fueron saqueados, contando con la aprobación de los altos tribunales de la Corona española. Los objetos de madera y de plumas fueron quemados, y los objetos de oro fundidos; el oro fue enviado en lingotes a España, justificando el saqueo con razones religiosas (Pineda, 1996).

Cabe resaltar que el oro no tenía el mismo valor para los aborígenes que para los españoles. Para los aborígenes, el oro estaba integrado al culto religioso, y las pequeñas figurillas representaban escenas de la vida política y social, a hombres, mujeres y niños. Estas figurillas eran ofrendadas al sol y tenían como fin el cierre e inicio de los ciclos vitales (Pinzón y Garay, 1998).

El hallazgo de la presencia del diablo entre los aborígenes desempeñó un doble papel dentro de los intereses colonizadores: de un lado, la imposición de la evangelización y, por otra parte, la justificación del saqueo. A partir de estos intereses la representación del aborígen fue construida y constituida negativa, opuesta a la identidad europea. Los “indios” fueron representados, igualmente, como idolatras y practicantes del satanismo.

En las primeras etapas de la Conquista y la Colonia, las sociedades aborígenes también fueron representadas por los españoles como “[...] caribes, antropófagos, salvajes, idólatras, endemoniados, infieles y salvajes [...]”, fuentes de grandes bienes o males según el contexto histórico y los intereses individuales y colectivos coloniales. La convicción de que “[...] los territorios indios se identificaban con los dominios del diablo se proyectó a lo largo de toda la Colonia” (Pineda, 1996, p. 72) y se constituyó en un referente de construcción y representación identitaria del otro no europeo, “indio”.

Para el siglo XVI, y debido a la crueldad del proceso de conquista, algunos grupos aborígenes resistieron, enfrentando con sus medios las armas y la tecnolo-

gía española. A estos grupos se les asignó la denominación de “indios de guerra”; las actitudes de guerra o paz, además de las riquezas que poseían, dieron lugar a nuevas clasificaciones y representaciones: “[...] de los indios de guerra se pasaba a los indios de paz, y finalmente, a los indios con conocimiento de la fe cristiana, y en vías de uso de razón. Así para el siglo XVI se iban a conformar, para el español, tres géneros de indios [...]” (Pinzón y Garay, 1998).

En 1552, Fray Bartolomé de las Casas muestra en sus crónicas cómo las estrategias de resistencia de los indios reforzaron las descripciones del salvajismo y justificaron los tratos violentos y crueles a los que eran sometidos, tanto por curas como por encomenderos y militares:

[...] Lllaman indios de guerra los que están y se han podido salvar, huyendo de las matanzas de los infelices españoles, por los montes. Y los de paz llama, los que, después de muertes infinitas gentes, ponen en la tiránica y horrible servidumbre [...] donde al cabo los acaban de asolar y matar [...] (De las Casas, 1985, en Pinzón y Garay, 1998).

La competencia por el poder

Estrategias de imposición del poder colonial: imposición material e imposición simbólica

La denuncia del cronista de Indias devela, de una parte, las estrategias de dominación y, por otra, las estrategias de resistencia. Las estrategias de dominación fueron definitivamente crueles y violentas, mientras que las de resistencia combinaron tácticas armadas y de resistencia pasiva, éstas últimas reflejadas en los engaños a los que eran sometidos los españoles por parte de los indígenas, quienes describían lugares maravillosos llenos de oro, incrementando así la codicia de los conquistadores.

Fray Marcos de Niza, de la orden de San Francisco, cronista de Indias, citado por Fray Bartolomé de las Casas (1552), denunció cómo fue instaurado el régimen del terror por parte de los conquistadores españoles, sin importar que los indios fueran de guerra o de paz:

[...] Yo afirmo vi ante mis ojos a los españoles cortar manos, narices y orejas a indios e indias sin propósito, sino porque se les antojaba hacerlo, y en tantos lugares y partes que sería largo de contar. E yo vi que los españoles les echaban perros a los indios para que los hiciesen pedazos, y los vi así, aporrear a muy muchos. Así mesmo vi yo quemar tantas casas y pueblos que no sabría decir el número según eran muchos. Así mesmo es verdad que tomaban niños de teta por los brazos y los echaban arrojadizos cuanto podían, e otros desafueros y crueldades sin propósito, que me ponían espanto [...] (Marcos de Niza, en Pinzón y Garay, 1998).

Por su parte, Fray Bartolomé de las Casas relata en la crónica titulada: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) los abusos en contra de los indios en el Nuevo Reino de Granada:

[...] otra vez, viniendo a servir mucha cantidad de gente a los españoles y estando sirviendo con la humildad e simplicidad que suelen, seguros, vino el capitán una noche a la ciudad donde los indios servían, y mandó que a todos aquellos indios los metiesen a espada, estando dellos durmiendo y dellos cenando y descansando de los trabajos del día. Esto hizo porque le pareció bien hacer aquel estrago para entrañar su temor en todas las gentes de aquella tierra (De las Casas, 1985, en Pinzón y Garay, 1998).

Las crónicas develan, además, la disputa que existió entre militares y curas. Las denuncias sobre maltratos a la población indígena fueron frecuentes de uno y otro lado. López (2001) afirma que tanto unos como otros utilizaban castigos violentos hacia los aborígenes; “las constituciones sinodales redactadas por el obispo Juan de los Barrios en 1556 prescribían los castigos para los indígenas que no se confesarán” (López, 2001, p. 87).

[...] si algún Yndio, o Yndia después de una vez requerido no se confesare dentro del tiempo arriba dicho, [...] el sacerdote lo encierren una casa a manera de carcel donde este tres o cuatro dias detenido y en ese tiempo le haga confesar Y si acostumbrare a hacerlo algunos años le agrave la pena, y si fuere otro Yndio comun lo tresquile, y le dé veinte y quatro azotes [...] y por la segunda vez le agrave la pena (Romero 1960, p. 473, en López, 2001).

Tanto conquistadores como religiosos utilizaron el castigo como estrategia de imposición material y simbólica. Los conquistadores y colonizadores se valieron de ésta para someter a los indios y dominar sus prácticas materiales. Por su parte, los religiosos utilizaron el castigo como forma de dominación simbólica e ideológica. Las dos formas de dominación lograron instalar de manera eficaz los dispositivos del poder colonial español. Estos dispositivos de poder colonial lograron, a su vez, borrar de la memoria la identidad ancestral de los habitantes de la región del Valle de Tenza, reconfigurando la identidad. Estos mecanismos de poder colonial contribuyeron también a perfilar, construir e instalar en las mentes y los cuerpos de los colonizados un régimen representacional negativo, pasivo, melancólico y triste¹¹.

Hacia el siglo XVIII, el discurso colonial, influido por las ideas de la Ilustración, les otorgó la categoría de antigüedades a los objetos aborígenes. Las momias, las figurillas y los tocados de plumas se exhibieron en los *Gabinetes de curiosidades* (precursores de los museos europeos). Estas nuevas categorizaciones de los objetos

¹¹ Este tipo de caracterización identitaria de los boyacenses puede encontrarse en Ocampo (2003). *El imaginario boyacense. La identidad del pueblo boyacense y su proyección en la simbología regional*.

les valieron a los indios ser considerados como merecedores de la catequesis. Para este siglo los indios fueron *representados como objetos de evangelización*. De esta manera, junto a la implantación del régimen del terror por la imposición de las armas, se estableció el régimen del terror por la imposición ideológica. Tanto el cuerpo como el alma y la mente fueron sometidos a la imposición colonial por el poder de las armas y de la religión.

Al ser representados como objeto de evangelización, los salvajes podían ser elevados a la categoría de evangelizados, y de esta manera movilizarse entre las formas de organización social de la Colonia.

Imposición simbólica: configuración y resignificación de la representación

La necesidad ideológica de evangelización y civilización de los pueblos nativos hizo que: “Los misioneros se obsesionaran por la extirpación de toda clase de idolatrías, vigilando y castigando celosamente no sólo a los mestizos sino también a los mismos españoles pertenecientes a los sectores populares” (Pineda, 1996, p. 51), constituyéndose, de esta manera, “una jerarquía espiritual que privilegió a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas” (Grosfoguel, 2004).

La prohibición y abolición de las prácticas simbólicas y religiosas de las sociedades aborígenes se constituyen en un rasgo fundamental del patrón de poder colonial. En este cometido, el papel del clero fue fundamental. La tarea principal de los curas doctrineros consistió en “extirpar creencias asociadas a prácticas diabólicas y demoníacas”, y catequizar a los salvajes.

Las prácticas simbólicas y religiosas de las sociedades aborígenes fueron caracterizadas y calificadas como demoníacas e idólatras. La relación entre el “indio” y el diablo se presentó como obvia para los curas doctrineros, y en consecuencia fue definida la nueva identidad de la población aborigen desde las visiones propias de las tensiones religiosas medievales y la modernidad ilustrada. “[...] Aquí se hallaron ciertos paños y las sillas en que se sentaba el demonio, figurando en ellas de la manera que a ellos les parecía y hablaban con ellos, tomaban la figura de él y la ponían en sus paños” (Anadagoya, en Pineda, 1996, p. 26). Por tanto, sólo fue posible ejercer las expresiones simbólicas y subjetivas a través de la expresión visual y plástica de los colonizadores.

Los patrones político-sociales propios de los aborígenes fueron en un principio retomados por los conquistadores para ejercer su dominio, y fueron readaptados continuamente, a las necesidades y exigencias del patrón global de la colonialidad, ejercido por conquistadores y colonizadores.

De otro lado, la necesidad colonial por mantener el control y el poder sobre los dominados dio paso a la conflictividad y la resistencia política y cultural de las poblaciones “indias”, “negras” y “mestizas”; con sus nuevas identidades, se hizo necesario instaurar mecanismos militares de control y dominación. A este meca-

nismo lo ha denominado Quijano (1999), “colonialidad del poder y su inevitable conflictividad”. Las poblaciones sometidas no se conformaron con el sometimiento sino que generaron una serie de estrategias y resistencias que les permitieron hacerle frente a la dominación.

El patrón colonial también tiene que ver con la identificación de los dominadores coloniales con una identidad eurocéntrica. Fue así como la superioridad y dominación colonial se anclaron en la superioridad cultural y racial europeas, lo cual generó la dependencia histórico-estructural del Nuevo Mundo con el Viejo Mundo.

Consecuencia de lo anterior, la hegemonía eurocéntrica se instaló como perspectiva de conocimiento y dominación. Las colonias “americanas” se constituyeron en las periferias, regidas desde los centros de poder ubicados en Europa. Las nuevas identidades, obviamente, fueron sometidas por las hegemonías del eurocentrismo. Como consecuencia de la “colonización cultural”, producto de la hegemonía eurocéntrica, los pobladores aborígenes fueron obligados a “imitar, simular lo ajeno y a avergonzarse de lo propio” (Quijano, 1999).

No obstante, la sociedad aborígen no se mantuvo pasiva ante la dominación. Generó varias estrategias de resistencia que se aprecian en la subversión de patrones artísticos visuales y plásticos, y en la subversión de patrones religiosos.

El mestizaje como nueva categoría étnico-racial, y el blanqueamiento como estrategia de resistencia

El mestizaje emergió como una nueva categoría étnico-racial cuyo sustrato era el “indio”, el “negro” y los colonos españoles blancos pobres. Según documentos de 1779 sobre el altiplano cundiboyacense, las condiciones étnicas de la población del Nuevo Reino se habían transformado notablemente debido al decrecimiento de la población indígena. Como consecuencia, la población mestiza o libre excedía a las demás castas. El secretario del virreinato en 1789 reconocía que las políticas de segregación racial, en el territorio habían fracasado: “[...] porque en él [territorio] se establecieron más españoles y mezclándose con los indios, ayudados por el terreno se han ido éstos [los indios] blanqueando, aminorándose aquellos [los indios] y sus pueblos que han abandonado, pasándose a otras partes, para ahorrarse de la matrícula, doctrina y tributo” (Wiesner, 1996, p. 235).

Las políticas coloniales raciales determinaban la segregación como estrategia para conservar la mano de obra indígena y el pago de tributos; para ello, era necesario y prioritario que esta población no se mezclara biológicamente con otras. El sistema de castas se radicalizó y los certificados de pureza de sangre eran exigidos para el acceso a privilegios y la asignación de categorías raciales.

No obstante, el blanqueamiento a través del mestizaje permitió, paulatinamente, a la población indígena, como estrategia de resistencia, movilizarse socialmente y liberarse del pago obligatorio y permanente de tributos.

[...] la distinción étnica entre blancos e indios se mantuvo con diferente intensidad hasta 1844 siguiendo los términos utilizados: indio tributario, reservado y natural, hasta 1770; indio forastero, hasta 1782; blanco, hasta 1824; mestizo y esclavo, hasta 1826; español, hasta 1828; indio, hasta 1837; vecino, hasta 1842; indígena, hasta 1843, y natural, hasta 1844. De 1845 en adelante entran en uso los eufemismos: de esta feligresía, de este vecindario y vecino de esta parroquia [...] (Wiesner, 1996).

[...] Los vecinos mostraban el talante bajo el cual se ha tipificado el comportamiento del campesino [...] [boyacense]: pacíficos, laboriosos y de espíritu apocado, en general como que pertenecen a la raza indígena [...] (Gutiérrez, 1903, en Wiesner, 1996)¹².

El patrón de dominación colonial (Quijano, 1999), fundado en la existencia y reproducción continua de categorías raciales y la configuración de nuevas identidades históricas, impuso identidades homogéneas a partir de tres categorías raciales: indio, negro, blanco, y la categoría étnico-racial denominada “mestiza”, que desembocó en nuevas relaciones de subordinación económica, política y étnico-racial.

Este hecho consolidó relaciones jerarquizadas, desiguales y dominantes entre identidades europeas y no europeas, en las instancias del poder político, cultural, económico, intersubjetivo y social, no sólo en lo que hoy conocemos como Colombia sino en toda América Latina.

Las identidades sociorraciales establecidas por los españoles: indio, negro y blanco se constituyeron en el fundamento de toda la clasificación e identificación sociorracial. Sobre estas identidades se articularon, de acuerdo con los intereses y las necesidades coloniales de poder, “las diversas formas de explotación de trabajo y las relaciones de género” (Quijano, 1999).

Este sistema de castas generó estrategias de “blanqueamiento”. Entrado el siglo XX, el blanqueamiento racial y cultural condujo al enmascaramiento de cualquier tradición y del ser indio o negro en nuestro país (Friedemann, 1992).

A comienzos, y hasta mediados del siglo XX, la ideología sociorracial, eurocéntrica del blanqueamiento genético traería consigo el supuesto progreso del país, a través de la implementación de políticas de inmigración que propendían por un nuevo proceso de colonización blanca europea. En la búsqueda de las vías del progreso moderno, los gobernantes y académicos vieron como una solución al proceso decadente del mestizaje, la nueva instalación, en nuestro país, de una raza superior blanca.

¹² Es interesante observar cómo estas tipificaciones del campesino subsisten en la actualidad entre los habitantes de la población del Valle de Tenza. Aspectos como la laboriosidad y el ser pacíficos se constituyen en elementos que configuran la identidad de los valletenzanos: “Somos muy pacíficos, tolerantes y trabajadores y sobre todo muy honestos”.

Esta solución no dejaba de lado el peligro del mestizaje. Luis López de Mesa advertía que “el error fatal para el espíritu y riqueza del país [...] está en la mezcla de sangres empobrecidas [indio-negro] y de culturas inferiores; [ello], determina productos inadaptables” (López de Mesa, 1955, en Friedemann, 1992).

En 1922, las ideas basadas en el determinismo biológico y la inferioridad racial dan origen a la Ley 114 que anunciaba que:

Para propender al mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el poder ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivos de precauciones [...] queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza (Friedemann, 1992)¹³.

Las ideas de “civilización y progreso” propias de las visiones eurocéntricas de la modernidad, entre las que se encuentra la idea de afianzar la unidad nacional y progreso económico, fueron el sustento de la construcción de una sociedad de castas, en el siglo XIX (sistema de castas basado en la pureza de la sangre y de gentes que sin ser blancas aspiraban a serlo). Con esta estrategia, y por el sometimiento al trabajo esclavo, la población indígena del país disminuyó drásticamente en número¹⁴.

La implantación del patrón colonial dio lugar, a su vez, a la homogeneización de las poblaciones aborígenes, en una categoría racial única: el “indio” (con el tiempo: campesinos iletrados pobres), lo cual invisibilizó culturas, historia y maneras propias de construcción de conocimiento, promoviendo, sólo de acuerdo con intereses de colonización y dominación, el acceso a la lectura y a la escritura a algunos pocos aborígenes.

En la identificación de este rasgo de patrón de poder colonial desempeñan un papel fundamental las relaciones de trabajo y explotación de la tierra impuestas por la Corona española, a través de administradores coloniales y curas doctrineros.

¹³ Las estrategias políticas de segregación y discriminación étnico-racial hacia los indios, los negros y los mestizos (envilecidos por la mezcla de estas sangres y razas inferiores), se dieron a lo largo de los siglos XVI y XIX, hasta entrada la segunda mitad del siglo XX. Con la promulgación de la Constitución Política de 1991, se reconoció la diversidad étnica y cultural en nuestro país.

¹⁴ Dentro de las instituciones y mecanismos de dominación social, que fueron diseñados para la preservación del nuevo fundamento histórico de clasificación sociorracial, se encontraba la institución religiosa católica, y la misma Corona española, encargada de validar a través de cédulas reales la pureza de sangre de los habitantes españoles del nuevo Reino.

Conclusiones

La imposición del poder colonial permeó la identidad, la religión y la organización política y social de los pueblos nativos del territorio que se denominó “América”. Esta imposición se estableció en los territorios colonizados a través de dispositivos militares, ideológicos, políticos, sociales y económicos. A su vez, dicha imposición de dispositivos de dominación determinó las maneras de representación y construcción del otro aborígen, a partir de una visión negativa desde lo europeo, occidental, colonial, medieval, católico, y masculino. Estas representaciones negativas (biológicas y raciales) constituyeron al “otro”, no europeo, como inferior, incivilizado y salvaje, y, por ende, objeto de conquista y colonización.

El contacto y los tipos de relación desigual, interrelación e imposición del poder colonial que se establecieron entre los españoles y nativos dieron lugar a procesos de categorización étnico-racial que contribuyeron a la asimilación de la población indígena en estas categorías y a la paulatina desaparición de un grupo étnico representativo de las sociedades de los Andes americanos: los muiscas. De igual manera, la constitución de una representación negativa y homogénea del otro negó la diversidad, y la existencia humana de los pueblos de América Latina.

Los procesos de colonización y colonialidad que transgredieron territorios y culturas de los habitantes de la región del Valle de Tenza, sometieron a sus habitantes en un régimen representacional, construido desde un posicionamiento eurocéntrico occidental, lanzando al olvido y a un pasado remoto a los antiguos habitantes de estos territorios.

En las primeras etapas de la Conquista y la Colonia, las sociedades aborígenes fueron representadas por los españoles como “caribes, antropófagos, salvajes, idólatras, endemoniados, infieles y salvajes”, fuentes de grandes bienes o males según el contexto histórico y los intereses individuales y colectivos coloniales. La convicción de que los territorios indios se identificaban con los dominios del diablo se proyectó a lo largo de toda la Colonia, y se constituyó en un referente de construcción y representación identitaria del otro no europeo, “indio”.

Como consecuencia de lo anterior, la hegemonía eurocéntrica se instaló como perspectiva de conocimiento y dominación. Las colonias “americanas” se constituyeron en las periferias, regidas desde los centros de poder ubicados en Europa. Las nuevas identidades, obviamente, fueron sometidas por las hegemonías del eurocentrismo. Como efecto de la “colonización cultural”, producto de la hegemonía eurocéntrica, los pobladores aborígenes fueron obligados a “imitar, simular lo ajeno y a avergonzarse de lo propio” (Quijano, 1999).

Bibliografía

- AGIER, M. (2000). La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas. En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 36, enero-diciembre. Bogotá: ICANH.
- CORONIL, F. (1998). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas. En Santiago Castro y Eduardo Mendieta (coord.), *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México.
- CORPOCHIVOR. (2005). *Plan de Ordenamiento Regional*.
- DE FRIEDEMANN, N. (1992). Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. En *América Negra*. (3): 25-39. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- DOMÍNGUEZ, C., BARONA, G., FIGUEROA, A. y GÓMEZ, A. (2003). *Geografía física y política de la confederación granadina. Antiguas Provincias de Tunja y Tundama y de los Cantones de Chiquinquirá y Moniquirá*. Volumen III. Estado de Boyacá. Tomo II. Universidad Nacional de Colombia. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y Universidad del Cauca.
- FERNÁNDEZ, J. (2005). *El mundo andino: cultura y lenguaje milenario*. Perú: Universidad de San Marcos. <http://www.Cultura.andina/> Visitado en marzo de 2006.
- GONZÁLEZ, Á. (2005). *Marco teórico*. Proyecto de investigación: Configuración identitaria en el Valle de Tenza. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- _____. (2005a) *Informes de Avance 1 y 2*. Proyecto Configuración Identitaria en el Valle de Tenza. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- GROSFOGUEL, R. (2004). *Las implicaciones de la alteridad epistémica en la definición del capitalismo global: transmodernidad, pensamiento fronterizo y otros mundos posibles*. Bogotá: Conferencia Universidad Central.
- LEGUIZAMÓN, J. (2005). *El Valle de Tenza, en la lucha por la tierra: historia colonial regional 1750-1800*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica.
- LÓPEZ, M. (2001). *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Colección cuadernos coloniales. Bogotá: Instituto colombiano de Antropología e Historia.
- LOSONCZY, A. (1999). Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó. En Camacho y Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Ican.

- OCAMPO, J. (2003). De la Provincia de Tunja al Departamento de Boyacá. En Domínguez *et al.* (eds.), *Geografía física y política de la Confederación Granadina: Estado de Boyacá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, UPTC y Universidad del Cauca.
- PINEDA-CAMACHO, R. (1996). Demonología y antropología en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI - XVIII). En Diana Obregón (ed.), *Culturas científicas y saberes locales*. Bogotá: Diana Obregón. CES/Universidad Nacional de Colombia. Programa universitario de investigación en ciencia, tecnología y cultura.
- PINZÓN, C. y GARAY G. (1998). ¿Quiénes son los Inga y los Kamsa? ¿De dónde provienen? En *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. Santa Fe de Bogotá; Instituto de Cultura Hispánica, Tomo IV, Vol. 3, pp. 99-136.
- QUIJANO, A. (1999). Colonialidad el poder, cultura y conocimiento. En Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santa Fe de Bogotá: Colección Pensar; Centro Editorial Javeriano, pp. 99-111.
- RESTREPO, O. (2000). Auto incriminatorio. En Figueroa y San Miguel (eds.), *¿Mestizo yo?* Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, CES, Universidad Nacional de Colombia.
- UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA Y TECNOLÓGICA DE COLOMBIA y UNIVERSIDAD DEL CAUCA. (2003). Domínguez *et al.* (eds.), *Geografía física y política de la Confederación Granadina: Estado de Boyacá*. Bogotá.
- WIESNER, L. (1996). Etnografía muisca: el resguardo de Cota. En *Geografía humana de Colombia: Región Andina Central*. Tomo IV, Vol. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.