

Las diversidades culturales indígenas en América Latina frente a los dispositivos de poder de la Iglesia Cristiano-Católica, una mirada crítica contemporánea

El escenario de la política contemporánea está atravesado por el discurso religioso, la creencia ha sido institucionalizada hace mucho tiempo para convertirse en un dispositivo de poder simbólico que influye en la vida cotidiana y en los procesos más complejos de organización social.

En América Latina, desde tiempos coloniales, el discurso cristiano-católico ha calado en el pensamiento de las sociedades como una forma de poder que logra imponer significados y cobrar legitimidad, disimulando las relaciones de dominación que hay detrás y generando una homogeneización cultural en detrimento de los pueblos indígenas – considerados lejos del ideal ilustrado- y en sujeción de su cultura originaria.

Sin embargo; hoy en día la Religión se encuentra ante un mundo distinto –al menos desde una mirada latinoamericana-, donde los pueblos han empezado a valorar sus propias tradiciones, a rescatar sus cosmovisiones ancestrales y a cuestionar la imposición de creencias que se creyeron universales; esto sumado a los nuevos debates de la academia, que –desde la epistemología del Sur-,

cuestionan el pensamiento eurocéntrico e intrínsecamente dogmático; está generando una fuerte influencia en la arena Regional e Internacional.

Veremos entonces, si ésta nueva corriente de pensamiento en los debates alternativos de las Relaciones Internacionales podrá hacer frente al poder establecido por la Iglesia Cristiano-Católica, constituyendo una nueva perspectiva desde donde mirar y pensar a América Latina.

Palabras Claves: Religión, Indígenas, Cultura, Homogeneización, Secularismo, América Latina, Relaciones Internacionales.

Keywords: Religion, Indigenous, Culture, Homogenization, Secularism, Latin America, International Affairs.

Introducción.

Al pretender analizar la influencia de la religión en las Relaciones Internacionales, habrá que delimitar temas, períodos históricos y sujetos de estudio en razón de la amplitud de perspectivas que pudieran ser investigadas.

El presente documento versa sobre las diversidades culturales indígenas en América Latina frente a los dispositivos de poder de la Iglesia Cristiano-Católica.

Cuando se piensa en la influencia que ha tenido la religión cristiano-católica en los pueblos indígenas se piensa en los tiempos relativos a la colonia (Siglo XVI) empero, dicha dominación ha ido más allá y ha continuado a lo largo de los siglos, siendo la Iglesia¹ un actor clave en la dominación política y cultural, a través de dispositivos de poder que han ido modificándose a lo largo del tiempo.

Numerosos son los pueblos indígenas que conforman América Latina, no se quiere caer en la generalización puesto que cada uno de ellos tiene su propia cosmovisión y no solo provienen de distintas matrices civilizatorias sino que han respondido de manera distinta a los hechos históricos aquí mencionados; sin embargo, el objeto de este estudio no es revisar dichas particularidades sino mostrar la continuidad histórica de la influencia cristiano-católica² en los imaginarios sociales indígenas y develar los dispositivos de poder utilizados por aquella institución desde la conquista española hasta la actualidad, a manera de entender los desafíos que tienen los actuales movimientos indígenas e intelectuales en su cuestionamiento al sistema occidental.

La problemática planteada en el presente ensayo nos sugiere reflexionar acerca de algunos conceptos iniciales.

¹ Es importante aclarar que la religión y la Iglesia católica no ha sido el único actor dominante, pero si es una institución que ha sido invisibilizada y absuelta de responsabilidad por su naturaleza sagrada.

² Me refiero a la religión como delimitación del tema a investigar, sin dejar de lado que también las distintas líneas evangélicas y/o protestantes han ejercido influencia en los pueblos indígenas de América Latina.

En primer lugar, en los últimos años se ha desarrollado una sucesión discursiva entorno a la noción de cultura y sus diversas compatibilidades en el análisis de los fenómenos sociales. Si bien, no es pertinente para el presente análisis incurrir en el extenso debate que anteponen las Teorías Racionalistas y las Teorías Reflectivistas, resulta oportuno dilucidar que partimos de que las diversidades culturales y sus manifestaciones identitarias, no son un proceso estático, neutral e inmóvil, al contrario, dinámico, en permanente tensión entre imaginarios y en constante transformación.

El origen del término imaginario social se enmarca en el debate marxista acerca del determinismo del mundo material. El concepto fue creado por el filósofo Cornelius Castoriadis (Castoriadis, 1975) para reconocer la sustantividad y autonomía de lo imaginario en la vida colectiva y relativizar así la influencia de lo material sobre la vida social. Desde la sociología, se define imaginario social como los esquemas de representación y matrices de sentido que construye cada sociedad y cada tiempo para percibir, explicar o intervenir en la realidad. (Randezzo, 2011). Por lo que el poder del imaginario social radica en su capacidad como productor de creencias e imágenes colectivas (Cabrera, 2004).

A su vez, es importante señalar que las identidades culturales nunca son singulares sino instituidas de manera disímil a través de diferentes prácticas, discursos y perspectivas, sujetas a una serie de dispositivos de poder que las van moldeando según las correlaciones de fuerza que se generen.

El concepto de dispositivos de poder fue acuñado por Michel Foucault para referirse a aquellos elementos –simbólicos, narrativos, lingüísticos, discursivos- de los que se sirve el poder para constituirse como tal. Para el filósofo francés, (Foucault, 1980) “el poder es una vasta tecnología que atraviesa el conjunto de relaciones sociales, una maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo peculiar de estrategias y tácticas específicas”.

Todos estos conceptos nos servirán para analizar la religión cristiano católica como instrumento institucionalizado de dominación civilizatoria occidental para con los pueblos indígenas de América Latina.

1. El papel de la Iglesia Católica en el proceso de colonización de América.

En 1492, por medio de las Capitulaciones de Santa Fe³, los Reyes Católicos⁴– obligados a buscar nuevas rutas comerciales luego de la caída de Constantinopla (1453)- le otorgan a Cristóbal Colón el permiso real para llegar al Asia cruzando el océano Atlántico, iniciándose de esta manera lo que luego se denominara el Descubrimiento del “Nuevo Mundo” por parte de la Corona Española.

No es relevante para el fin de este análisis el hacer un recuento histórico de la exploración, conquista y asentamiento de los españoles en América; sin embargo, es importante hacer ciertas apreciaciones que irán tejiendo el entramado complejo de lo que significó para las sociedades nativas que habitaban estas tierras la imposición de un sistema colonial y el papel que jugó la institucionalidad religiosa dominante.

Las expediciones españolas, cuyo objeto era conquistar para la Corona con la ayuda de Dios⁵ *todas aquellas islas y tierras firmes que por su mano o industria se descubriran o ganaran en las dichas Mares Oceanas*⁶, además de tener un indiscutible objetivo imperialista y económico –el documento cita perlas, piedras preciosas, oro, plata y especias- también buscaban lograr el *fidei ortodoxe augmentum* (aumento de la fe ortodoxa) evidenciándose la importancia capital que tuvo la Iglesia Católica en dicho proceso de colonización desde sus inicios.

³ Documento que recoge los acuerdos alcanzados entre los Reyes católicos y Cristóbal Colón relativos a la prevista expedición de este por el océano hacia occidente.

⁴ Los Reyes Católicos fue la denominación que recibieron los esposos Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, majestades de la Corona de Castilla (1474-1504) y de la Corona de Aragón (1479-1516).

⁵ La capitulaciones de Santa Fe se encabeza de la siguiente manera: “Las cosas suplicadas e que Vuestras Altezas dan e otorgan a don Christoval de Colon, en alguna satisfacción de lo que ha descubierto en las Mares Oceanas y del viage que agora, *con el ayuda de Dios*, ha de fazer por ellas en servicio de Vuestras Altezas, son las que se siguen”

⁶ Capitulaciones de Santa Fe, 17 de abril de 1492.

La llegada de los españoles tuvo como consecuencia directa el saqueo de los recursos naturales y las tierras americanas, el sometimiento de los pueblos originarios a las leyes de la potencia colonialista y una serie de violencias en contra de ellos. Si bien es alarmante la violencia acaecida en contra de los distintos pueblos de América, aquí es importante analizar como la conversión religiosa fue una de las formas de asegurar la conquista de la población amerindia y más aún, como el catolicismo se convierte en un instrumento de justificación para la imposición de un sistema no solo de creencias y valores, sino también de un sistema político, económico, cultural/racial, asentados en una matriz civilizatoria occidental que tiene como base la creencia en la superioridad del europeo-blanco-cristiano por encima del 'indio'.

El 'indio' entonces, es un invento del colonizador y un producto de la relación colonial instaurada por él mismo. Desde el primer contacto con las pluralidades étnicas, el 'salvajismo y barbarie' de las sociedades recién descubiertas son opuestas al ideal occidental, como señala Arizpe (Arizpe, 2000) *“esto produjo una fuerte disonancia cognoscitiva apoyado en la revelación bíblica, que su sistema cognoscitivo era el único válido y universal para el mundo”*.

A partir de esa visión que se tenía sobre los 'indios', estos fueron sometidos a la esclavitud. En las primeras décadas de la colonia, los 'indios' eran considerados un objeto, una cosa –incluso se llegó a considerar que no tenían alma⁷- y no dudaron en llevar a cabo un genocidio en varias poblaciones indígenas. Así lo denuncia Bartolomé de las Casas:

“Los españoles con sus caballos, espadas y lanzas, cometieron asesinatos y extrañas crueldades. Entraban en pueblos y villas, sin perdonar la vida de los niños, ni de los que dormían, penetraban sus estómagos y los cortaban en pedazos. Hacían apuestas sobre si serían abatidos con una sola acometida de espada o cual golpe de espada con mayor probabilidad y de

⁷ Basta leer el memorial presentado por el religioso Betanzos al Consejo de Indias donde dice "que los indios eran bestias, que habían pecado, que Dios los había condenado, y que debían perecer todos".

forma más acertada cortarían su cabeza o penetrarían sus entrañas". (De las Casas, 1956).

Así también fray Ginés de Sepúlveda, que se refiere a los indios como *hombrecillos con apenas vestigios de humanidad*, refiere:

"Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales (...) son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, (...) finalmente, estoy por decir como los monos a los hombres". (Lipschutz, 1963).

Al igual que el fraile mercedario Martín de Murúa, refiriéndose a los 'indios':

"Son los indios, por la mayor parte, perezosos y que si no es por fuerza o grandísima necesidad, no echaran mano a darse al trabajo. Tristes, melancólicos, cobardes, flojos, tibios, viles, mal inclinados, mentirosos, (...) todos dados a supersticiones y hechicerías". (Murúa, 1613)

Empero, estas sistemáticas violaciones fueron contraproducentes a los intereses del reales y papales, por un lado aumentaba el riesgo de despoblamiento indígena y la consecuente disminución de mano de obra, enriquecía a los encomenderos en detrimento del poder del monarca y además ponía en duda la naturaleza católica de las conquistas en el seno de disputas internas a la iglesia sobre el asunto de los 'indios'⁸.

Ante esta situación, para no deshonrar la labor evangelizadora, la Iglesia Católica interviene reconociendo la humanidad de los 'indios', así lo expresa Pablo III, en su bula *Sublimis Deus* de 1537:

"Nos, que aunque indignos, ejercemos en la tierra el poder de Nuestro Señor... consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres"

⁸ Véase el debate de Valladolid, convocado por Carlos V, entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. La posición del primero entorno a la inferioridad de los nativos y su naturaleza esclava, y, por otro lado, las Casas que argumentaba que los indígenas eran bárbaros a quienes había que cristianizar.

y que no solo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla". (Mejía Botero)

El cambio en la posición de los religiosos colonizadores da cuenta de la urgencia de justificar la dominación del 'Nuevo Mundo'; pues si los indios no perteneciesen a la especie humana, la evangelización de sus pueblos carecería de sentido. Tan fundamental es la implantación de la religión católica, que muchos juristas y teólogos, la consideran como *justa causa* para la conquista. Eso queda reflejado en la Orden Real de 1556 que versa:

"Proveeréis que los que ansi poblaren nuevas tierras procuren paz y amistad con los indios, que en aquella tierra moraren, haciéndoles buenas obras, procurando que de su voluntad habiten en pueblos cerca de ellos, defendiéndoles y ayudándoles a defenderse de los que quisieren hacer algún daño, reduciéndoles a buena policía, procurando de apartarlo de los vicios y pecados y malos usos; y procurando por medio de religiosos y otras buenas personas, de reducirlos y convertirlos a nuestra santa Fe Católica y religión cristiana voluntariamente" (Ibáñez, 2011)

Asimismo, otras ordenanzas reales supeditan cualquier decisión al logro evangélico de la entrada, recordando que la conversión al catolicismo de los indios americanos es el único motivo que justifica la presencia de los españoles en el nuevo continente y que el enriquecimiento debe ser una consecuencia natural de la armonía religiosa en América:

"Y que los sitios escogidos sean poblados de indios y naturales, a quien se pueda predicar el Evangelio, pues éste es el principal fin para que mandamos hacer los nuevos descubrimientos y poblaciones". (Ibáñez, 2011)

"Estando la tierra pacífica, y los Señores y naturales de ella reducidos a nuestra obediencia, con su consentimiento trataréis de la repartir entre los pobladores. (...) La encomienda, el servicio laboral y el reparto de tierras, premio último del capitán que ha sufragado la entrada, quedan relegados a

cuando ya todos los naturales hayan aceptado la palabra de Cristo por propia voluntad". (Ibáñez, 2011)

De manera progresiva la palabra conquista desaparece del vocabulario y se apela a la conversión religiosa como dispositivo de poder más efectivo, quedando demostrado así que el evangelio de Cristo fue un importante instrumento de conquista, pues una religión que predica la resignación y el sometimiento, resulta un arma formidable para imponer el dominio y consolidar la colonización. Se impondrán los términos dominantes sin perjuicio de los indios tratando primero su obediencia, *con ellos se firmara paz y alianza para que los misiones puedan desarrollar su labor y con mucha suavidad se vayan encomendando a los indios reducidos y obligándoles a pagar el tributo al Rey con los frutos de la tierra.* (Murúa, 1613)

Pero si bien las nuevas leyes –tanto religiosas como reales- sacan de la animalidad al ‘indio’, no por eso los libra de la inferioridad, se le “concede” un alma, pero saturada de servilismo: el indio como un cuerpo portador de un alma dispuesta para la servidumbre. El poder pastoral de la Curia lo sugiere:

“Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de los límites humanos y políticos. Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanías y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana.” (Mejía Botero)

Bajo la apariencia de una misión civilizadora y evangelizadora, el occidental –sea el soldado, el sacerdote o ambos- va a tratar de imponer al indígena su propia forma de ver el mundo, su visión de lo político, sus ideas acerca del trabajo, sus formas de intercambio y sus verdades religiosas. Este proceso, que trata de

imponer al indígena valores similares a los propios, tendrá como única finalidad el dominarlo mejor, pues representa la mano de obra indispensable para realizar el gran proyecto económico colonial.

La episteme occidental –de la cual es creadora y portadora la Institución católica– alude la ruptura entre sujeto y objeto, correlativa de la separación helénico-cristiana entre Dios, ser humano y naturaleza. En contradicción, los pueblos indígenas tienen una cosmovisión integral de la naturaleza que manifiestan a través de sus costumbres, tradiciones y formas de vida; al respecto es bastante ilustrativo Murúa:

“No había cosa fuera de los términos comunes, a quien no atribuyesen los indios alguna deidad y reverencia, ofreciéndole sacrificios a su modo, y así adoraban la tierra (...) pacha mama, y en ella derramaban chicha y arrojaban coca y otras cosas, rogándole que les hiciese bien, y ponían en medio de las chacaras una piedra grande para en ella invocar la Tierra.”
(Murúa, 1613)

“Asimismo tenían estos indios por diosa a la Tierra, y cuando juraban la tocaban con los cuatro dedos de la mano derecha, y luego alzaban la mano en alto al Sol, o a la Luna, [...] había muchos ídolos, más los principales ídolos eran Pachamama, el Sol y la Luna, que estaban hechos de oro y vaciadizos, excepto la Tierra, que estaba hecha de barro” (Murúa, 1613)

Ante esa realidad, el papel de los sacerdotes y religiosos en lo tocante al cuidado y observancia de las normas eclesiásticas incidirá fundamentalmente en el éxito⁹ de una política de aculturación forzada con la conversión de los ‘indios’ al cristianismo, valiéndose de diversos mecanismos para modificar la concepción de mundo que estos tenían.

⁹ Aunque este proceso no fue del todo pacífico y rápido pues encontró distintos niveles de resistencia por parte de los pueblos indígenas latinoamericanos, dando lugar al sincretismo religioso. Vale hacer notar nuevamente que los procesos de conquista y evangelización tuvieron sus particularidades según el pueblo indígena del que se hable.

“Y aun con los principios que se iba plantando la fe y religión cristiana entre ellos, aunque traían a enterrar a los difuntos en las iglesias, después los desenterraban secretamente, sin que llegase a noticia de los curas y los llevaban a sus huacas y cerros (...) Pero estas ceremonias y ritos, como los curas han tenido cuidado en castigarles y las han inquirido, han cesado del todo y cada día se van desarraigando de ellos y poniéndolas en olvido y asentándose en sus corazones las ceremonias saludables y verdaderas que usa la Santa Madre Iglesia Romana.

Con la predicación continua, en la cual fueron puntuales siempre, comenzaron a bautizar a un gran número de gentes.” (Mansilla, 1995)

Los dispositivos de poder utilizados por los evangelizadores, iban de los más sutiles/simbólicos a la misma violencia física, Mansilla (1995) describe:

“El aprendizaje de la lengua indígena, la composición de catecismos en los idiomas de los indios, el minucioso cuidado de los responsables de las órdenes religiosas para encontrar a las personas mejores y más capacitadas, la creatividad para generar nuevos sistemas de evangelización, la colocación de cruces en los caminos (...) eran procedimientos pastorales.

Los religiosos destrozaban todo aquello que fuese objeto de culto ancestral, (...) los métodos de evangelización por destrozo o castigo eran habituales por considerarlos como los más apropiados para extirpar costumbres, tradiciones y creencias en beneficio de una labora catequizadora”.

Si hacemos un breve análisis Foucaultiano –a partir del Biopoder¹⁰ -, podemos decir que no sólo se buscaba la sumisión y el disciplinamiento cristiano, sino formar cuerpos dóciles y subyugados para desenvolverse en una sociedad colonial; es decir, lograr que –a través de religión- el Nuevo Mundo pueda asimilar

¹⁰ Es el poder ejercido a través de numerosas y diversas técnicas para subyugar los cuerpos y controlar la población, pretendiendo convertir la vida en objeto administrable por parte del mismo.

la cultura europea y devenir en una sociedad acorde a los intereses del colonizador.

Sobre algunos grupos reticentes al dominio español (...) Por no sujetarse a nadie ni perder su señorío y riquezas, vienen a perder el principal bien y riqueza, sin comparación de sus almas, que ganaran recibiendo el santo bautismo, mediante la predicación de los españoles. Dios se apiade dellos y los mire con ojos de misericordia para que, dejadas sus ceguedades e idolatrías, vengan en conocimiento del verdadero bien, que es Cristo. (Murúa, 1963).

La religión cristiano-católica se convierte en una institución capaz no solo de convertir las almas al evangelio; sino también, capaz de lograr una conversión cultural a través de la idealización de los principios occidentales como justificadores del ejercicio del poder por sobre las sociedades que no los compartían, permite pues una justificación del accionar aculturizador, el blanco-europeo-cristiano como 'pueblo elegido', como 'tenedor de la verdad absoluta'.

Haciendo alusión a Foucault y el lenguaje como dispositivo de poder, podemos evidenciar que el llamar "indio" al Otro, término genérico y reductor puesto que engloba en un conjunto uniforme a todos los indígenas del Nuevo Mundo, cualesquiera sean sus identidades étnicas y sus diferencias culturales, forma parte del proceso de occidentalización, dominación y enajenación. Es mediante este mecanismo que una particularidad se vuelve universalidad, anulando, desplazando y segregando las otras particularidades. En efecto, la sociedad blanca sólo puede admitir al Otro englobándolo y el utilizar el término "indio" tiene como finalidad el anular sus diferencias¹¹. Entonces la superioridad de la raza

¹¹ Boaventura de Souza Santos (2006), llama Razón Indolente a este modelo de racionalidad que subsume la comprensión del mundo a la comprensión occidental del mundo y condena a la no-existencia aquello que no se ajusta a sus premisas, mediante la acción de diferentes lógicas monoculturales: a) la monocultura del saber, que consagra la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad, b) la monocultura del tiempo lineal, según el cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos (progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización), c) la monocultura de la naturalización de las diferencias, mediante la cual se naturalizan las jerarquías, d) la monocultura de la escala dominante (universal y global), que torna irrelevante otras escalas posibles, e) la monocultura de los criterios de productividad capitalista,

blanca es introducida al imaginario colectivo junto a la inferioridad del 'indio' y de sus saberes, siendo su continuidad una de las consecuencias más dañinas para el devenir de los pueblos indígenas latinoamericanos.

2. El papel de la Iglesia católica en la continuidad colonial de los nuevos Estados de América Latina.

La potencia española dominó América Latina un poco más de tres siglos, en ese lapso de tiempo la historia fue testigo de varios acontecimientos sociopolíticos trascendentales –la secularización, las revoluciones francesa y norteamericana, el surgimiento de nuevos centros de poder causantes de la ocupación de la península ibérica, entre otros- que dieron lugar al posterior camino hacia la independencia que habrían de tomar los antiguos territorios del régimen colonial.

Es bastante difícil dilucidar el papel del catolicismo en este periodo puesto que fruto de la separación entre Iglesia y Estado, se invisibiliza la continuidad de la influencia religiosa en las sociedades –ahora nacionales- de América Latina. Veremos entonces que, aun en el siglo XX, se mantuvo la mentalidad conservadora heredada de la colonia en concordancia con los valores impuestos por la iglesia Católica desde el Siglo XVI, si bien los dispositivos de poder cambiaron porque ya no existían las misiones, otros tipos de mecanismos se utilizaron para seguir teniendo hegemonía en la sociedad en general.

Como hemos visto párrafos arriba, la conquista de América no fue solo de índole material, sino que traspasó a la dominación espiritual, porque es a partir de allí que la conquista material tiene éxito real, cuando el conquistador –por medio del discurso religioso- logra fraguar en el indígena una nueva forma de mirar el mundo, logra que mire el mundo igual que él, una mirada que lo inferioriza como indio y logra que el indígena piense que dicha inferiorización es natural.

donde el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. El resultado es un proceso de contracción del presente, mediante la invisibilidad de experiencias sociales que operan con otras lógicas, y de expansión del futuro, concebido como una proyección del presente sobre una línea de tiempo uniforme y homogéneo. Así, la realidad queda representada desde la idea de una totalidad que se desenvuelve conforme la acción de las diferentes lógicas monoculturales.

“Hablo de la religión cristiana y nadie tiene derecho a sorprenderse. La Iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor. Y, como se sabe, en esta historia son muchos los llamados y pocos los elegidos.” (Fanon, 1963)

El proceso de descolonización, iniciado en América en el siglo XIX por los diferentes movimientos independentistas, buscaba la creación de Estados-Nación para su inserción en el sistema-mundo. Esta institucionalidad estuvo basada en los preceptos occidentales sin alterar en lo fundamental las relaciones centro-periferia desplegadas por la modernidad colonial, perviviendo en todo caso una estructura etno-racial de larga duración constituida desde el siglo XVI de la mano de la evangelización de los pueblos.

Según Quijano (Quijano, 2007), *extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial*. Esta noción de colonialidad¹² pretende captar no solamente el fenómeno de control y dominación política directos de las colonias por parte de las potencias europeas, sino la existencia de una estructura que perpetúa la situación de dominación una vez que la relación colonial formal ha desaparecido. Durante siglos, los colonizadores-evangelizadores, se dieron la tarea de configurar los

¹² Esta colonialidad se asienta sobre un trípode: la Colonialidad del Poder, la Colonialidad del Ser y la Colonialidad del Saber. Estas tres expresiones de la Colonialidad se hallan mutuamente implicadas y no puede comprenderse una sin referencia a la otra. La categoría central es la de poder, entendido como la conformación de un espacio en torno a la disputa por el control del trabajo, de la naturaleza, del sexo, de las subjetividades y de la autoridad, y por la apropiación de sus productos. Esto configura una malla de relaciones de explotación/dominación engarzadas a procesos de clasificación social por los cuales las poblaciones son categorizadas y distribuidas según su posición en la estructura del Sistema Mundial a partir de supuestos atributos étnico-biológicos-raciales diferenciadores.

La Colonialidad del Ser expresa estas formas de clasificación social que se elaboraron a partir del nuevo patrón de distribución del poder, mediante las cuales se fueron “...configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (blancos, indios, mestizos)...”. Esa clasificación social diferenciada, entre el centro y la periferia colonial, ha sido el mecanismo central del engranaje de acumulación global en beneficio del centro.

La Colonialidad del Saber corresponde al plano epistemológico de la dominación colonial. Aníbal Quijano la entiende como un “modo de producir conocimiento” que responde a las necesidades cognitivas del capitalismo: “Entre estos es de mencionar la idea de que la historia de la humanidad constituye un camino único y ascendente camino que culmina en la civilización occidental y dentro de la cual “...la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos...”.

aspectos del patrón de poder que influenciará el comportamiento no sólo social, político o económico sino también cultural de los pueblos latinoamericanos.

En efecto, las relaciones entre criollos, mestizos e indígenas engendraron fronteras de tipo psicosociológico que determinaron las identidades que se asignan cada uno de estos grupos y les atribuyen a los demás. La percepción de esta doble concepción –como me veo y como te veo-, que se desprende de este proceso de identificación recíproca basado en criterios engendrados por el antiguo régimen colonial, resulta esencial para comprender las diferenciaciones raciales que persistieron en América Latina luego de la salida de los españoles. Por tanto, si el indígena se considera miembro de un Nos comunitario en donde las relaciones de parentesco, la reciprocidad económica, las actividades rituales, la representación simbólica de la tierra, de los elementos de la naturaleza y del espacio sirven para forjar los valores del grupo y para relacionar estrechamente a los individuos que lo componen, esta identidad indígena –valorada entre la gente con un “sí mismo”- cambia ante la mirada del Otro criollo o mestizo, poseedor de la cultura de referencia, de la “verdadera religión” y del poder, quien en ausencia del conquistador-evangelizador se encarga ahora de la subsistencia de las relaciones de poder.

Es cierto que el colonizador ha cambiado, pues ya no es europeo sino que se ha nacionalizado y acriollado desde la independencia; sin embargo, reproduce la relación colonial al quedar en posesión del poder central que margina al indígena hacia las zonas periféricas y lo excluye de toda decisión política y económica.

Durante este periodo, dos fueron las políticas ejecutadas por los jóvenes Estados de América Latina respecto a lo que se denominó la ‘problemática indígena’: el integracionismo y el asistencialismo.

La pluralidad de las culturas indígenas y su “atraso” contrastaban con la homogeneidad de la cultura dominante y su ideal de progreso y civilización. Así pues, las políticas indigenistas o integracionistas buscaban la necesaria inserción los indígenas para construir esas sociedades nacionales.

El indigenismo sin embargo, fue un artificio del grupo dominante, basado en una integración desigual y jerarquizadora, impuesta por la cultura dominante -la sociedad criolla 'dueña' de la nación- en busca de 'desindianizar' a las diversidades culturales indígenas.

Durante la implementación de políticas indigenistas en América Latina, si bien la religión no jugó un papel tan visible, si permaneció como la principal institución portadora de los valores deseables para esa sociedad nacional que se quería construir; además, lejos de cuestionar la marginalización acaecida en contra de los pueblos indígenas, siguió asumiendo la superioridad moral y racial que justificaba un único modelo de desarrollo, el occidental.

Otra de las políticas asumidas por los Gobiernos Latinoamericanos, copiando las formas tutelares utilizadas por los religiosos durante la colonia para el 'buen desarrollo' de los pueblos indígenas, fue el asistencialismo.

Estas medidas benevolentes asumidas tanto por los Estados como las representaciones eclesiales al interior de los mismos, dan cuenta de la visión que se mantuvo del 'indio' como ser inferior, en edad infantil que necesita ser protegido y tutelado por las instancias de poder. Lejos de contribuir al alcance de mejores niveles de vida para estos grupos, el asistencialismo buscó mantener a los pueblos indígenas como sujetos sin iniciativa, excluyéndolos de su participación política y aletargándolos en un sistema de dependencia a ese paternalismo excluyente.

Como se puede evidenciar la religión siguió estando presente luego de finalizada la Colonia, no solo a través de acciones concretas sino principalmente como continuidad en los imaginarios sociales de aquello que se había iniciado siglos atrás.

Las dinámicas discursivas coloniales fueron naturalizadas por los latinoamericanos -criollos, mestizos e indios- la identidad colectiva quedó atravesada por los valores culturales occidentales-cristianos, siendo este un fenómeno que siguió operando en el subconsciente de la población luego del acontecimiento político

administrativo de la independencia. Los referidos deberes cristianos habían calado de tal manera que anularon toda capacidad crítica social, adormeciendo a los colectivos en una sumisión fundada en la obediencia a la voluntad divina, teniendo como resultado una sociedad que soporta las injusticias sociales dando la otra mejilla ante el poder y anulando su capacidad de movilización social ante una clara intencionalidad política pactada desde hace mucho tiempo entre los sujetos tenedores del poder.

“El colonizado logra igualmente, mediante la religión, no tomar en cuenta al colono. Por el fatalismo, se retira al opresor toda iniciativa, la causa de los males, de la miseria, del destino esta en Dios. El individuo acepta así la disolución decidida por Dios, se aplasta frente al colono y frente a la suerte y, por una especie de reequilibrio interior, logra una serenidad de piedra.

La burguesía colonialista es auxiliada en su labor de tranquilizar a los colonizados, por la inevitable religión. Todos los santos que han ofrecido la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que han recibido sin estremecerse los escupitajos y los insultos, son citados y puestos como ejemplo.” (Fanon, 1963)

3. El rechazo de los postulados occidentales-cristianos a partir de la irrupción de los Movimientos Indígenas en América Latina: a modo de conclusión.

Ahora bien, como se insinúa en el inicio de este documento, las configuraciones de poder en la escena internacional están atravesando por una serie de cambios profundos, producto de la influencia de la sociedad civil y de la emergencia de movimientos sociales que cuestionan aquellas verdades que se impusieron como absolutas en el inicio de la modernidad.

Como hemos visto, la colonia dejó heridas profundas en los pueblos indígenas; les privó de sus derechos territoriales, culturales, políticos; impuso una nueva religión que colocó al ‘indio’ por su condición de origen en el último estrato social y un modelo de desarrollo exógeno que puso pausa al avance de estas sociedades. Sin

embargo, a pesar de los siglos de dominación, se fue tejiendo al interior de estos pueblos una memoria larga de reivindicación de la 'indianitud'.

En muchos lugares esta 'indianitud' actuó silenciosamente a espaldas del español y luego del criollo, originando movimientos que cuestionaban la dominación occidental en un plano ideológico y cultural; es así que, la multiplicidad y heterogeneidad de las diversidades culturales indígenas en América Latina va recrear espacios de articulación de estos proyectos civilizatorios en términos interculturales y como irradiaciones políticas emancipatorias.

Esta irrupción del movimiento indígena, visible a partir de la década del 90' expresa el rechazo al modelo occidental político, social, cultural y religioso, a través de la reivindicación de costumbres y tradiciones propias, el rescate de la cosmovisión ancestral y la lucha por el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos con el fin de convertirse en sujetos políticos.

El cuestionamiento al pensamiento eurocéntrico, dogmático e intencionalmente 'universalizador' también se viene gestando en los espacios académicos. Cabe mencionar los distintos debates de la epistemología del Sur que intentan, desde hace un tiempo atrás, construir una nueva forma de hacer ciencia para lograr la transformación social y constituir una nueva perspectiva desde donde mirar y pensar a América Latina.

Las recientes conquistas indígenas latinoamericanas de los espacios de poder abren un horizonte de posibilidades de encontrar y descifrar otras subjetividades constituyentes alternativas al sujeto moderno por excelencia, el individuo occidental. Ahora el principal desafío reside, mas allá de la reivindicación étnica misma, en lograr una verdadera ruptura con aquellos imaginarios sociales impuestos por la colonia/colonialidad, para pensar y proponer el camino hacia el "Vivir Bien/Buen Vivir" de nuestros pueblos.

Bibliografía

ARIZPE, Lurdes (2000) El indio: mito, profecía, prisión. En: América Latina en sus ideas. México: Siglo XXI.

CABRERA, Daniel (2004), Imaginario social, comunicación e identidad colectiva. Pamplona, Universidad de Navarra, España.

CASTORIADIS, Cornelius (1975), La institución imaginaria de la sociedad. Editorial Tusquets. Buenos Aires, Argentina.

DE LAS CASAS, Bartolomé (1956) Historia de las Indias. Editorial Ayacucho. Caracas, Venezuela.

IBANEZ, José (2011). El martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII. Editorial FOBOMADE. La Paz, Bolivia.

FANON, Frantz (1963) Los condenados de la tierra. Editorial Fondo de Cultura Económica México. Ciudad de México, México.

FOUCAULT, Michel (1980), Microfísica del Poder. Editorial La Piqueta. Madrid, España.

FOUCAULT, Michel. (2000), "Verdad y Poder", en Estrategias de Poder. Volumen II. Editorial Paidós. Barcelona, España

LIPSCHUTZ, Alejandro, El problema racial en la conquista de América, Siglo veintiuno editores, Ciudad de México, México.

MANSILLA, José M. (1995). El poder de los Dioses. Editorial Universitaria. Santa Cruz, Bolivia.

MEJÍA BOTERO, William (comp.), Antología Histórica, Editorial Norma, Bogotá, Colombia.

MIGNOLO, Walter (2007) "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto" en Santiago Castro Gómez y Ramón Grossfogel. El giro decolonial.

Reflexiones para una diversidad epistémicas más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores. Bogotá

MURÚA, Martín (1613) Historia general del Perú.

QUIJANO, Aníbal (2007) "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en Santiago Castro Gómez y Ramón Grossfogel. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémicas más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores. Bogotá

SANTOS, Boaventura de Souza (2006) "Hacia una sociología de las ausencias y de las emergencias" en Boaventura de Souza Santos, Conocer desde el Sur. Por una cultura política emancipatoria. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales- UNMSM. Lima, Perú.

RANDAZZO, Francesca (2011), "Introducción: La irremediable intromisión de los imaginarios" en Juan R. Coca, et al (eds.) Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales. Galicia, España.