



Revista Cambios y Permanencias
Publicación multi e interdisciplinaria
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol.11, Núm. 2, pp. 1858-1876 - ISSN 2027-5528

Mucho indio, ¿una expresión con imaginarios de violencia?

What an indian, an expression with imaginaries of violence?

Uriel Alberto Cárdenas Aguirre

orcid.org/0000-0002-2188-6563

María Gabriela Murcia Fonseca

orcid.org/0000-0003-2998-6419

María Paula Chavarro Mayusa

orcid.org/0000-0002-6569-0773

Juliana Andrea Pinzón Moreno

orcid.org/0000-0001-6143-1996

Paola Alexandra Cumbe Guerra

orcid.org/0000-0001-5777-0020

Luisa Fernanda Vargas Ibáñez

orcid.org/0000-0001-7102-9327

Universidad del Rosario



Grupo de
Investigación
Historia
Archivística y
Redes de
Investigación



Universidad
Industrial de
Santander

Universidad Industrial de Santander / cambiosypermanencias@uis.edu.co

Mucho indio, ¿una expresión con imaginarios de violencia?

Uriel Alberto Cárdenas Aguirre
Universidad del Rosario

Coordinador del Semillero de Investigación
Imaginarios por la paz.

Correo electrónico: uriel.cardenas@urosario.edu.co

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2188-6563>

Juliana Andrea Pinzón Moreno
Universidad del Rosario

Profesional en comercio internacional y finanzas.
Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
Estudiante de máster en economía internacional y
desarrollo. Universidad Complutense de Madrid.

Correo electrónico: julianaa.pinzonm@utadeo.edu.co

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6143-1996>

María Gabriela Murcia Fonseca
Universidad del Rosario

Internacionalista

Correo electrónico: mariag.murcia@urosario.edu.co

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2998-6419>

Paola Alexandra Cumbe Guerra
Universidad del Rosario

Politóloga. Profesional en Ciencia Política y
Gobierno. Universidad del Rosario. Profesional en
Periodismo y Opinión Pública. Universidad del
Rosario.

Correo electrónico: paola.cumbe@urosario.edu.co

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5777-0020>

María Paula Chavarro Mayusa
Universidad del Rosario

Politóloga con mención en Antropología de la
Universidad del Rosario

Correo electrónico: maria.chavarro@urosario.edu.co

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6569-0773>

Luisa Fernanda Vargas Ibáñez
Universidad del Rosario

Politóloga. Profesional en Ciencia Política y Gobierno. Universidad del Rosario. Profesional en Periodismo y Opinión Pública. Universidad del Rosario. Maestría en Derecho. Universidad del Rosario, (En proceso de grado).

Correo electrónico: luisafern.vargas@urosario.edu.co

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7102-9327>

Resumen

Con el objetivo de aportar a la construcción de la paz en Colombia, se realiza un rastreo de la expresión *mucho indio* para entender su origen histórico, sus distintos usos, sus estereotipos implícitos, los impactos que ha generado en la configuración de los imaginarios colectivos y, su potencial relación con la violencia en la interacción social. Para ello, se lleva a cabo una revisión de material bibliográfico y audiovisual que se complementa con una indagación empírica.

Palabras clave: Imaginarios, lenguaje, violencia, indio, indígena, identidad.

What an indian, an expression with imaginaries of violence?

Abstract

With the aim of contributing to the construction of peace in Colombia, a search of the expression *what an indian* is carried out to understand its historical origin, its different uses, its implicit stereotypes, the impacts it has generated in the configuration of collective imaginaries and, its potential relationship with violence in social interaction. To do this, a review of bibliographic and audiovisual material is complemented with empirical investigation.

Keywords: Imaginaries, language, violence, indian, indigenous, identity.

Mucho indio, ¿una expresión con imaginarios de violencia?

“Indio: Inculto, de modales rústicos.
Caer de indio: Caer en un engaño por ingenuo.
Hacer el indio: Hacer algo desacertado y perjudicial para quien lo hace.
Subírsele el indio: Montar en cólera”
(Real Academia de la Lengua Española)

Así como afirma el escritor José Gutiérrez, en Colombia se le dice indio a alguien que ha mostrado falta de urbanidad o educación, que tiene un mal gusto o es brusco en su trato. Ser indio se convierte en la antítesis del ciudadano ideal o civilizado según concepciones occidentales, ser indio se encuentra entre el salvajismo y barbarie de nuestra civilización, un puente entre cultura y naturaleza. Después de la independencia parece que el indio dejó de desarrollarse, pasando a ser un inadaptado, uno que no se adaptó a la modernidad, convirtiéndose en un imaginario y en un estorbo para el desarrollo y atraso, un chivo expiatorio perfecto.

De esta forma, se piensa en un pasado colonial, en donde los indígenas eran el escalafón más bajo de la pirámide social, solo por encima de los negros, como en el punto de partida en donde se institucionaliza (como se ve en los ejemplos de la RAE) el significado de la palabra *indio*. Así, surgió la necesidad de indagar los orígenes y los significados subyacentes de esta palabra en la sociedad y cómo esos significados condicionan la vida en comunidad.

Por lo tanto, el siguiente trabajo de investigación tiene como objetivo reconocer las distintas interpretaciones y los imaginarios asociados a la expresión *mucho indio*. Para ello se hará un rastreo histórico-social de la expresión, se presentarán los resultados de un muestreo estadístico en donde se evidencian sus usos, las variables que condicionan su utilización en distintos grupos poblacionales y los imaginarios que subyacen al emplearla, y, por último, se reflexionará si *mucho indio* es en efecto una expresión que genere violencia y, si es así, cómo la genera. Todo esto con el fin de crear conciencia sobre el uso del lenguaje.

Historia de los imaginarios sociales sobre lo indígena

Con el fin de caracterizar los elementos que componen el problema de investigación, se explicará desde un marco teórico categorizado en cuatro conceptos primordiales: imaginarios sociales, lenguaje, indígenas y violencia.

Según algunos autores, los imaginarios sociales son construcciones mentales, representaciones, códigos socialmente compartidos que le otorgan sentido a la realidad y a la vida en sociedad (Castoriadis, 1997; Landázuri, 2008). Así, los imaginarios “acompañan la lectura del presente y del pasado como referentes de interpretación en ámbitos como la historia, la política, la cultura, los discursos, las imágenes y las instituciones” (Landázuri, 2008, p.11). Sin embargo, estos códigos no mantienen su significado estático a lo largo del tiempo. Al contrario, las sociedades atraviesan por procesos históricos que modifican sus pensamientos e imaginarios sociales (Castoriadis, 1997). Esto se hace evidente a través del uso y el sentido que se le otorgan a ciertas palabras y roles que son socialmente aceptados y valorados. Tal es el caso de la palabra *indio*, la cual ha atravesado por distintos procesos socio-históricos, que le han atribuido re-significaciones.

Para la categoría *indígena* es importante considerar los diferentes discursos e imaginarios que se han desarrollado a lo largo de la historia, sobre todo los que provienen de los sectores dominantes, como las elites intelectuales y políticas, ya que estos ocupan “un lugar de liderazgo moral, cultural, intelectual y, por lo tanto, político, en la sociedad” (Tuner, 2003, p.178 citada por Sarrazin, 2017, p.140). Por tanto, los dominantes al tener una posición hegemónica poseen el privilegio de imponer sus instituciones primordiales y significaciones sociales¹ ante los dominados. Sin embargo, como lo veremos más adelante, esta relación dominante-dominado cambia con la instauración de las sociedades modernas y capitalistas debido a que no necesariamente se domina a través del sometimiento forzoso y coercitivo; y, a su vez, en estas sociedades se incorporan y adaptan, de manera sutil, nuevos intereses y elementos culturales².

Para comenzar es importante destacar que lo indígena surge como una categoría definida por cognición e imaginarios sociales de una población mayoritariamente blanca y

¹ Para Castoriadis (1997), cada sociedad en particular es una creación específica de sí misma, que atraviesa siempre un proceso de *autoalteriación* o procesos históricos que producen y son producidos por instituciones primordiales y significaciones imaginarias sociales (pp.3-4). Castoriadis define a las instituciones primordiales como “el lenguaje, normas, familia, modos de producción” y, por significaciones sociales a las encarnaciones de dichas instituciones como “tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.” (Castoriadis, 1997, p.4).

² Aquí se hace alusión al concepto de Hegemonía Cultural de Antonio Gramsci, citado por Sarrazin (Sarrazin, 2017, p.140).

occidental (Sarrazin, 2017). A partir de la Conquista, desde 1521, los pueblos nativo-americanos sometidos por la Corona Española fueron denominados *indios* (Careaga, 2008, p.258), y posteriormente *indígenas*, que proviene de la palabra latín *inde* (de allí) y *gens* (población). Según Sarrazin (2017), dicha denominación fue establecida por la Corona con el fin de categorizar, organizar y controlar a los nativos, sus territorios y propiedades³ (Sarrazin, 2017). Igualmente, los distintos pueblos nativos fueron identificados como indios “con la finalidad de arrebatarles sus identidades y ubicarlos como subordinados sin participación del acontecer histórico, por considerarla exclusividad del conquistador-conquistado” (Careaga, 2008, p.257).

Para Careaga (2008) desde la Conquista y durante el periodo Colonial, tanto la historia, la cultura y la filosofía de los pueblos nativo-americanos fue disminuida frente a la mirada del vencedor, el cual promovió que los nativos dejaran de existir como sujetos activos de su propia historia y pasaran a ser un simple reflejo de la historia europea (Careaga, 2008, p.258). Al ser hegemonía, la Corona Española instauró en el territorio nuevas instituciones primordiales, como la imposición de la lengua española, la economía colonial y la religión católica. Por tanto, al ser impartidos por dichas instituciones, lo indígena, se consideraba a través de tres imaginarios: enemigos de la Corona, súbditos o vasallos y poblaciones salvajes e incivilizadas (Careaga, 2008; Sarrazin, 2017).

Con la Constitución de 1821, bajo las ideas republicanas francesas de Estado-nación, se funda la República de Colombia, la cual declara “la igualdad de todos los hombres, incluidos los indígenas” (Sarrazin, 2017, p.145). Bajo la idea de homogeneizar la cultura y proponer la unidad política nacional, en Colombia se empezó a reducir y dividir los resguardos debido a que se les concebía como figuras indeseadas de la época colonial, que impedían la integración de los nativos a la nación. Además, al ser territorios comunales, los

³ Según Sarrazin (2017), la denominación de la categoría *étnica indígena* se relaciona con la historia reciente de los censos. La Corona española utilizó este instrumento institucional para hacer inventario de las poblaciones nativas, los bienes que poseían y su potencial como mano de obra. Por otro lado, entre 1536 y 1561, la Corona Española estableció la figura de resguardos, a través de uso las estructuras políticas de las comunidades existentes, para poder controlar a estas poblaciones y organizar el pago de sus impuestos (p.143).

resguardos representaban una amenaza en cuanto al principio de propiedad privada y derecho individual, que son pilares claves en la fundación de la república (Sarrazin, 2017, p.145).

Posteriormente, tras la Constitución de 1886, redactada bajo un régimen conservador, se expide la Ley 89 de 1890, “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Ley 89 de 1890). Dentro de este régimen se reivindica el pasado colonial retomando el reconocimiento de los resguardos, que sirven como espacios del proyecto *civilizador* de las comunidades indígenas bajo el mando de las misiones católicas (Pineda, 2016; Sarrazin, 2017). Según Sarrazin, dichas misiones, en su mayoría españolas, tenían como objetivo enseñar a los *salvajes* o *semicivilizados* la moral cristiana y occidentalizar su cultura (2017, pp.146-147). Igualmente, desde el punto de vista legal, los indígenas eran considerados menores edad debido a que no se les proporcionaba derechos ni derechos en lo que concierne al régimen civil y penal de la nación (Pineda, 2016).

Durante el siglo XIX y principios del XX, Colombia estaba dividida entre ideas liberales y conservadoras, las cuales tuvieron efectos considerables sobre las élites intelectuales y políticas del país. Por eso, a pesar de que se había instaurado la reivindicación del pasado colonial, surgieron al mismo tiempo discursos del romanticismo que buscaban construir una identidad nacional propia y denunciar las injusticias cometidas por los colonizadores contra los aborígenes⁴ (Sarrazin, 2017, p.155). Para la década de 1940, América Latina estaba sumergida en tendencias folcloristas e indigenistas, las cuales buscaban el reconocimiento y valorización de las culturas indígenas. Estas tendencias, influenciadas directamente por los discursos románticos del siglo XIX, buscaban proyectar al indígena como raza original y como símbolo de la nacionalidad (Sarrazin, 2017, p.148).

A pesar de la valoración de las culturas indígenas, Sarrazin indica que más bien se trata de la valorización de un pasado mítico, debido a que las condiciones de inferioridad y exclusión continuaron a lo largo del siglo XX e incluso en la actualidad (2017, p.155). Por ejemplo, en 1938 se llevó a cabo Exposición Arqueológica y Etnológica en Bogotá, la cual

⁴ Entre 1886 y 1930 Colombia estuvo bajo el régimen de gobiernos conservadores. Sin embargo, el partido liberal ganó las elecciones en 1930 y gobernó hasta 1946. Durante el régimen liberal se consolidaron varias instituciones con intereses científicos por las comunidades indígenas, como La Escuela Normal Superior y el Instituto Indigenista Colombiano, creado en 1942 (Sarrazin, 2017, pp.147-148).

buscaba presentar a los indígenas y sus prácticas culturales. Sin embargo, según Sarrazin, a pesar de las buenas intenciones de los intelectuales, los indígenas que participaron parecían ser curiosidades exóticas, que cumplían “estereotipos relacionados con lo auténtico, espiritual, tradicional, cercano a la naturaleza, etc., lo cual influye en las percepciones y en los comportamientos de los mismos indígenas” (2017, p.147).

Durante la Exposición, en algunos casos, los indígenas habían sido vestidos de una manera que no correspondía a sus costumbres, solo para que los visitantes saciaran su interés por observar indios que correspondían a los estereotipos de los europeos y sus descendientes (Sarrazin, 2017, p.147).

En ese mismo orden de ideas, durante la década de los sesenta, los indígenas eran percibidos como figuras incompatibles para la modernidad. Por tanto, la integración del indio al Estado moderno ya no era a través de la evangelización, sino a través de la inserción al sistema educativo occidental y el mestizaje biológico y cultural (Sarrazin, 2017, p.149).

En América Latina, a partir de los años 1980 y 1990, el modelo de Nación cultural-homogénea entra en crisis y se comienzan a reconocer la diversidad cultural y los movimientos identitarios étnicos (Sarrazin, 2017, pp.151-152). Los movimientos indígenas se multiplican, guiados por las élites intelectuales y políticas que les incitan a preservar o recuperar sus tradiciones e incluso a reclamar derechos (Sarrazin, 2017, pp.151-152). De igual forma, “es también hacia principios de la década de los noventa que las élites indígenas comienzan a presentar sus comunidades frente a la sociedad nacional e internacional como culturas que preservan el medio ambiente y que pueden proponer modelos de desarrollo sostenible opuestos a los del capitalismo depredador” (Sarrazin, 2017, p.152).

Finalmente, la Constitución de 1991 fue el paso en el cual el indigenismo se institucionaliza definitivamente bajo la forma de un multiculturalismo liberal⁵. Con la Constitución, la diversidad étnica y cultural es valorada positivamente al declarar a Colombia como una nación pluricultural. Por tanto, las ideas sobre lo indígena fueron incorporadas a los discursos y horizontes de acción de las instituciones estatales, considerándose como una riqueza nacional que debe ser protegida y visibilizada (Pineda, 1997; Sarrazin, 2017).

⁵ La Constitución de 1991 fue redactada bajo un marco democrático compuesto por las elites intelectuales presentes en la Asamblea Constituyente. A pesar del carácter heterogéneo de dicha Asamblea, los intelectuales de la época estaban influenciados por la ideología liberal sumergida en tendencias folcloristas e indigenistas, que buscaban el reconocimiento y la valorización de la diversidad cultural (Pineda, 1997; Sarrazin 2017, p.153).

Por otro lado, la Constitución del 91 reconoció y otorgó derechos a los pueblos indígenas. Por ejemplo, el artículo 286 define a los territorios indígenas como entidades territoriales, los cuales poseen la capacidad de gobernarse por autoridades propias y administrar sus propios recursos y bienes. Igualmente, la territorialidad indígena al tener un carácter colectivo, constituyó la autonomía de ejercer funciones jurisdiccionales propias, el reconocimiento oficial de las lenguas y dialectos en cada territorio, y la etnoeducación. Esta última, consiste en el acceso a programas educativos occidentales, impartidos en su respectiva lengua y en español-como idioma oficial del país (Sarrazin, 2017).

A pesar de la valoración positiva de la Constitución del 91, las comunidades indígenas han sido los grupos sociales más afectados por la violencia y marginalidad. Sus territorios o tierras ancestrales se han visto afectados por la violencia entre grupos armados (guerrillas, paramilitares y militares), el narcotráfico, las minas antipersonales y la expansión narco latifundista (Sarrazin, 2017; UNICEF, (S. F.). Igualmente, los resguardos presentan problemas de agotamiento, contaminación y deforestación de los suelos, los cuales cambian los ecosistemas y hábitos alimenticios de las poblaciones, haciéndolos susceptibles a nuevas enfermedades (Pineda, 1997, p.127).

Los indígenas, al ser un grupo social afectado por la violencia y la marginalidad en sus territorios, han migrado hacia las ciudades del país. Sin embargo, durante la transición se han visto expuestos a problemas como la pobreza, el desempleo y la marginalidad, al no tener acceso a servicios básicos de salubridad (Sarrazin, 2017, p.142).

Evidencia recogida en la investigación

Para el análisis empírico se realizaron encuestas para indagar cómo se percibe la expresión. Las encuestas están integradas por 6 ejes que permiten conocer la información básica del encuestado y el significado, connotaciones y usos similares de *mucho indio*⁶.

⁶ La muestra seleccionada está compuesta por 176 personas de 43 ciudades distintas y 4 países de los cuales el 94,7% corresponde a colombianos, el 3% a españoles, el 1,2% a venezolanos y el restante 1,2% a ecuatorianos. Además, el 53,6% son mujeres y el 46,4% son hombres. Del total, el 63,1% se dedican a trabajar, el 25,7% a estudiar y el 11,2% a otras actividades incluyendo el hogar. La muestra está compuesta en un 49,4% por personas profesionales o con posgrado, seguido por personas con primaria que corresponde a 23,8%.

De los encuestados, el 87,9% afirman haber escuchado la expresión principalmente en la calle, en chistes -especialmente provenientes del círculo familiar- y en la televisión: los encuestados que precisaron en qué programa televisivo habían escuchado una referencia a *mucho indio* afirmaron haberlo escuchado en el programa de humor colombiano Sábados Felices.

Se evidencia que, durante la transición profesional de las personas, se va haciendo menos común el escucharla mientras se esté en el lugar de estudio o trabajo (es decir, del colegio a la universidad disminuye la frecuencia en la que se escucha la expresión, y de la universidad al lugar de trabajo sigue disminuyendo). Sin embargo, en lugares de esparcimiento es común escucharla, ya que un 12% de los encuestados afirma haberla escuchado en este contexto informal.

A pesar de que una gran proporción de los encuestados afirma haber escuchado la expresión, tan solo un 18,3% de ellos dice haberla usado. Los que dicen que sí la han usado alguna vez, el 33,7% afirma haberlo hecho en forma de ofensa, el 12,2% por seguir una moda y el 11% en forma de valoración (entendiéndose como una forma positiva de referirse a una persona, darle valor). Otras formas de uso que resultaron significativas fueron el hacerlo para humillar, que corresponde a un 8,9%, para excluir (7,7%), como descripción (6,1%), para regañar (5,3%) y en forma de broma (4,5%).

Ahora, con relación al significado de *mucho indio*, se asocia principalmente a una persona grosera, maleducada y vulgar. De igual forma, esta expresión es tomada como ofensa y como una forma de menospreciar a las personas que se encuentran en una posición social inferior. Asimismo, las personas conciben esta expresión como un sinónimo de persona incivilizada, guache, ignorante, brusca y tonta. Son muy pocas las personas que le dan una significación positiva: quienes lo hicieron, señalaron a *mucho indio* como un indicador de orgullo cultural, de buen trabajador y de *verraquera*. Como casos atípicos, esta expresión fue relacionada con el dicho de *mucho cacique y poco indio*, que refleja una situación donde existen muchas personas que dan órdenes, pero muy pocas que ejecutan.

Así, se evidencia que los significados no son siempre los mismos y esto mismo hace que haya otras expresiones que puedan tener el mismo uso. Entre los encuestados, el 30,4% afirma conocer una expresión similar entre las que se encuentran: *trabajar como negro* y

negro tenía que ser (haciendo referencia a otro grupo étnico); *mucho salvaje*, *mucho gamín* y *mucho ñero* (que hacen referencia a la condición socioeconómica de la persona y a la incapacidad de seguir los códigos de conducta sociales); *mucho toche*, *mucho ignorante*, *bobo*, *simio*, *rednecks* (como sinónimos de una persona sin educación y falta de conocimiento); *sudaca* y *panchitos* (las cuales son utilizadas en otros países para expresar descontento por la presencia de personas latinoamericanas); y, las ya anteriormente mencionadas *mucho cacique*, *poco indio* y su variante en inglés, *too many chiefs, not enough indians*.

Cuando se le preguntó a los encuestados si consideraban que la expresión tenía un significado violento, el 34,6% dijeron que “algunas veces”, siendo éste el resultado más dicente (dentro de las categorías “siempre”, “muchas veces”, “algunas veces”, “nunca” y “no sabe, no responde”). Sin embargo, resulta interesante el hecho de que el 11,8% de los encuestados respondieron que la expresión nunca tenía un significado violento, ya que cuando se preguntó si tiene algún significado positivo, el 14,6% dijeron que sí lo tenía. Es decir, ambas opciones tienen una diferencia porcentual muy baja, mostrando un punto de encuentro en el significado que un grupo de encuestados atribuye a la expresión. Aquí es necesario resaltar la correspondencia y consistencia de los resultados.

Asimismo, la connotación positiva de la expresión es justificada por los encuestados mediante el hecho de que les recuerda a los orígenes y a la sabiduría ancestral, y que la encuentran como sinónimo de saber hacer bien las cosas. De igual forma, algunos de los encuestados reportaron que no en todos los casos la utilizaban como una ofensa sino como un chiste, especialmente con personas de confianza: el grado de cercanía afecta el grado de violencia que contiene el término. Al contrastar el anterior resultado con el uso que los encuestados le dan a la expresión como una forma de valoración, se encuentra un porcentaje muy similar: el 11% de la muestra utiliza la expresión como valoración y el 11,6% no halla en la expresión ningún significado violento. Esto muestra una línea de pensamiento coherente en las respuestas de los encuestados.

Ahora bien, por medio de una tabulación cruzada⁷ se comparó la información general de los encuestados con la información propia de la investigación. A su vez, variables como la actividad en la que se ocupa y el nivel de escolaridad fueron tratados mediante frecuencias relativas⁸ para evitar sesgos en el análisis.

Los resultados de los datos tratados con la metodología anteriormente mencionada se presentan a continuación:

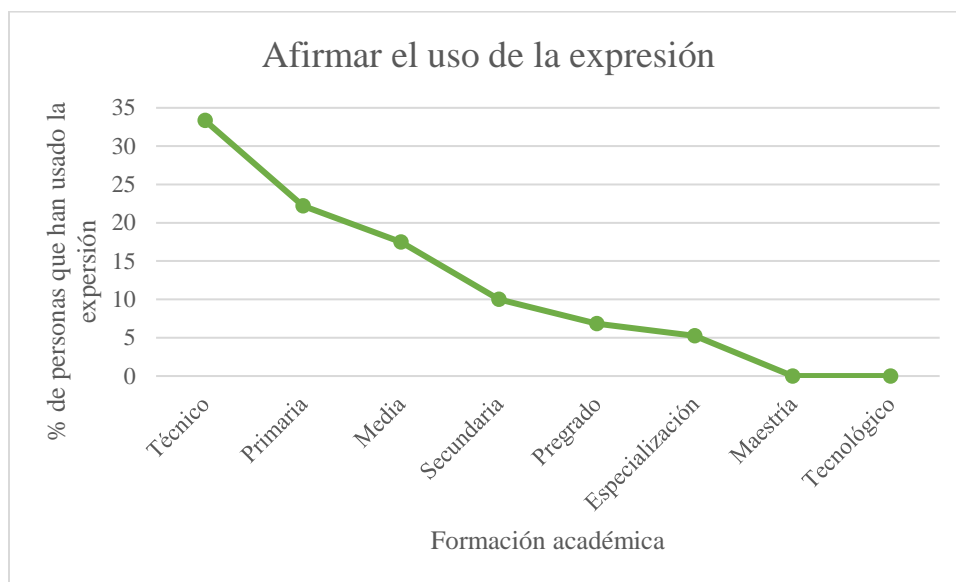
- A. Las personas originarias de las siguientes ciudades y municipios colombianos reportaron no haber escuchado la expresión: Ataco, Barranquilla, Belén y Planeta Rica. De igual forma, la expresión no ha sido escuchada por los encuestados originarios de Quito, Ecuador, o Caracas, Venezuela.
- B. Bogotá, Calarcá, Ibagué, La Virginia y Pereira son las únicas ciudades y municipios colombianos en donde afirman haber dicho la expresión.
- C. El 81,4% de las personas han escuchado la expresión y no existe una diferencia significativa entre la actividad a la que se dedica el encuestado y el haber escuchado la expresión.
- D. Las personas que se dedican al hogar son las que más afirman haber usado la expresión (42,8%), seguido por personas que se dedican a otras actividades (18,2%). De las personas que se dedican a trabajar, un 11,3% reporta haberla dicho, y tan sólo el 4,3% de las personas dedicadas a estudiar dicen haberla usado.
- E. Los hombres reportan haber utilizado la expresión un 15,8% más que las mujeres.
- F. Entre el nivel de escolaridad y el haber usado la expresión se ve una relación inversa. Un 22,2% de las personas que cuentan sólo con educación primaria afirman haberla usado y un 5,3% de los que cuentan con especialización reportan su uso; en quienes cuentan con una maestría, se presenta un 0% de uso. Sin embargo, hay dos casos en donde se presentan datos atípicos: los que tienen educación técnica son los que más han usado la expresión (33,3%) y los que tienen educación

⁷ Consiste en relacionar dos variables en una misma tabla.

⁸ Es el cociente entre la frecuencia absoluta (número de veces que un mismo dato se repite durante la muestra) y el número total de datos.

tecnológica afirman nunca haberla usado. Lo anterior se evidencia de manera más clara en la gráfica a continuación:

Gráfica No. 1.



Fuente: elaboración propia con los datos de las encuestas.

G. Entre los distintos niveles de escolaridad no hay una distinción significativa, pero resulta relevante que, en promedio, sin importar el nivel educativo, un 38,5% de los encuestados piensan que la expresión es violenta y un 36,1% piensan que nunca o pocas veces es violenta. El resto de los encuestados no sabe, no responde o no reporta datos.

H. Sin importar el género, el nivel educativo o la actividad en la que se ocupe el encuestado, la relación es 6 a 1, siendo 1 que tiene una significación positiva y 6 negativa. El restante corresponde a datos vacíos o sin información.

Con la información anteriormente presentada es posible presentar las siguientes conclusiones de la información obtenida en campo:

1. La expresión es ampliamente conocida, excepto por personas de la costa caribe colombiana.

2. Las personas dedicadas al hogar son quienes afirman utilizar la expresión en mayor medida. Por otra parte, quienes se dedican a trabajar usan más la expresión que quienes estudian. Sin embargo, es normal que la expresión sea escuchada en el colegio o universidad, mientras que en el contexto laboral no es tan común. Esto indica que la utilización de la expresión se restringe en ciertos contextos, pero esto no altera su uso por parte de las personas pues, al parecer, estas usan la expresión a lo largo de su vida en espacios distintos al laboral.
3. La expresión es usada en mayor medida por hombres. La diferencia de uso corresponde a casi un 16% superior al empleo de la expresión por las mujeres.
4. Los imaginarios de la expresión no guardan relación con las variables de género, nivel de escolaridad, actividad principal de la persona, ciudad e incluso país de origen. En su mayoría, los encuestados afirman que la expresión tiene una significación negativa.
5. Hay una relación inversa entre el uso de la expresión y el nivel de escolaridad de las personas. Entre más alta sea la formación académica del encuestado, el uso de la expresión es menor.
6. La expresión está mayormente asociada a la subestimación y a la ofensa, usándose principalmente para referirse a personas incivilizadas, guaches, ignorantes, bruscas y tontas. Sin embargo, en menor proporción, tiene una connotación positiva y es en estos casos en donde se relaciona con la ancestralidad y sabiduría indígenas.
7. El uso de *mucho indio* se ha normalizado, sobre todo en chistes populares, y se ha difundido por medios como programas familiares de la televisión colombiana. Esto ha generado que la expresión sea tomada como un dicho popular y que no necesariamente tenga la intención de ofender. Para los encuestados, el hecho de que el uso que se le da a la expresión sea para divertir deja de lado su carácter violento, a pesar de que su significado original no se altere.

Reflexiones

Los resultados de la indagación empírica reflejan que la expresión *mucho indio* es de uso común en el país, puesto que la gran mayoría de personas la han escuchado,

especialmente en espacios informales y en medios de gran difusión presentados en los canales de televisión privados con mayor sintonía y alcance en el país.

Sin embargo, el uso que se le da a esta expresión varía según el contexto, puesto que, a pesar de que su connotación negativa (maleducado, grosero, vulgar), el grado de violencia de la expresión, depende del entorno en donde se utilice. Por ejemplo, cuando se utiliza con personas de confianza (en el hogar o con amigos), contiene una dosis de violencia muy pequeña y aparentemente inofensiva ya que se utiliza con el fin de burlarse cariñosamente de otra persona. No obstante, cuando se utiliza en situaciones menos agradables (especialmente las que involucran infracciones de tránsito), refleja un alto grado de violencia, porque pretende señalar a otra persona como un inadaptado que es incapaz de seguir las reglas de convivencia común.

El trasfondo negativo de la expresión ha permanecido a lo largo de los años en los imaginarios de la sociedad colombiana. Sin embargo, la tendencia ha cambiado con los movimientos indígenas de la segunda mitad del siglo XX, gracias a los cuales, las comunidades ancestrales han ganado visibilidad y participación. Antes de este periodo eran vistos como comunidades atrasadas y estereotipadas a las cuales se les atribuían características que no correspondían a sus realidades.

Así pues, que en la indagación empírica se le adjudique una valoración positiva a la expresión, demuestra que la reivindicación del papel de los indígenas ha tenido un impacto positivo en los imaginarios colectivos sobre las comunidades ancestrales. La influencia del indígena *eco-nativo*⁹ desde la década de los años 90, cobra fuerza en sintonía con los movimientos ambientalistas que abogan por las buenas prácticas y la protección de los ecosistemas.

⁹ Según del Cairo (2004), la alianza entre activistas medioambientales y organizaciones indígenas es la más eficaz en la estructuración del eco-nativo, que resulta ser una “construcción conceptual del indígena, que le atribuye a su ‘identidad’ un principio inviolable de ser protector y redentor de la naturaleza en un mundo que la degrada y explota sistemáticamente”. Es decir, los indígenas, en sus luchas de reivindicación, utilizaron el imaginario de cercanía a la naturaleza para construir un discurso donde sus saberes eran apreciados en la coyuntura global, donde el calentamiento global y la destrucción de ecosistemas comenzaban a ser una preocupación de los Estados.

Por otra parte, en la muestra, cuatro personas manifestaron no haber escuchado la expresión, dos de las cuales son provenientes de la Costa Atlántica. Así pues, queda abierta la indagación acerca del uso de la expresión en distintas zonas del territorio nacional, aunque se presupone que el uso de la expresión es más común en el centro del país debido a que en la colonia fue la zona con más concentración de comunidades indígenas, mientras que en ambas costas fue más común la presencia de comunidades negras.

Conclusiones

El lenguaje, como institución primordial, es el medio por el cual los discursos, significados e imaginarios sociales hegemónicos se han impuesto y transmitido sobre los demás. Por tanto, en Colombia, las visiones sobre lo indígena de las elites intelectuales y políticas se fundamenta como pensamiento popular, debido a que estos poseen una posición privilegiada que legitima su punto de vista (Sarrazin, 2017).

De acuerdo con la investigación histórica y la muestra realizada, se podría determinar que existen dos grandes imaginarios sociales sobre lo *indígena*. El primero, y el más mencionado en la muestra, fue el imaginario del indígena como salvaje e incivilizado. Por tanto, la expresión *mucho indio*, hace alusión a la visión heredada desde la época Colonial, que considera al indio como inferior e indigno debido a que carece de conocimiento y participación en la cultura occidental. Es decir, el indio es visto como una persona que no sabe hablar el español- como lengua dominante, o que la expresa de manera inadecuada; como una persona que no tiene educación, haciendo alusión a la inserción al sistema educativo occidental; y finalmente, la expresión es considerada como ofensa al considerar al indio como una persona inferior, y por tanto es utilizada para transmitir e imponer dominio sobre el otro.

Por otro lado, el segundo imaginario social hace alusión al indígena como un símbolo de identidad nacionalidad. Este imaginario, que surge de las tendencias folcloristas liberales del siglo XIX, se fundamenta en la valorización y preservación del pasado mítico. Por tanto, a pesar de que en la muestra pocas personas concibieron a la expresión como positiva, es importante resaltar que estas indicaron que la expresión era un indicativo de *orgullo cultural*;

lo cual corresponde al discurso del indigenismo institucionalizado y multicultural de la Constitución de 1991.

A pesar de la inmersión del discurso e imaginarios positivos de lo *indígena*, es importante resaltar que todavía sigue siendo una categoría definida por élites no indígenas (Sarrazin, 2017). Dichas élites, aún la conciben como una categoría cerrada que debe cumplir con determinados parámetros étnicos como: el territorio ancestral, identidades colectivas y cultura ancestral, correspondiendo con la imagen mítica, pero dejando de lado las realidades sociales de los indígenas actuales. Por tanto, este imaginario todavía hereda una visión dominante, debido a que considera a los *indígenas* como culturas arqueologizadas, estáticas e incapaces de participar en las sociedades capitalistas- que corresponden a los imaginarios del desarrollo moderno (Sarrazin, 2017, p.156).

Es que el indio es un personaje que siempre ha vivido, en el imaginario occidental, en la frontera entre el salvajismo, la barbarie, y la civilización [...] desde los albores de la República, pareciera que el indio ha dejado de desarrollarse, para pasar a ser un ente vegetativo, insuficientemente adaptado para el carril de la modernidad en el cual nuestras repúblicas se han embarcado, pero incapaz de volver al estado prístino en que lo pilló la Conquista. Desde entonces, el indio se ha convertido, en nuestro imaginario, en un estorbo para el desarrollo de las repúblicas, en un ente atávico que encarna la razón última de nuestro subdesarrollo y atraso económico (Gutiérrez, 2006).

Por otro lado, es importante seguir trabajando en esta discusión y sobre todo tener en cuenta nuevas perspectivas y concepciones más amplias. Por ejemplo, visibilizando en el espacio público y privado, las visiones de los propios indígenas en materia de identidad, desarrollo (económico y social) y participación ciudadana. Igualmente, el lenguaje, como institución primordial, ocupa un lugar de gran importancia en la cultura debido a que es un elemento ordenador y guía para la convivencia y la existencia de la vida en sociedad (Castoriadis, 1997). Por tanto, por medio de un trabajo conjunto entre la academia, las instituciones estatales y las distintas visiones de las comunidades indígenas, se podría construir e impulsar un nuevo imaginario social que promueva la inclusión y el respeto de estas comunidades, para que así cuando se diga *mucho indio*, el imaginario no solo sea alusivo a unas culturas ancestrales estáticas sino a unas culturas progresistas y modernas.

Referencias bibliográficas

Bibliografía

Careaga, J. (2008). Cultura, identidad y etnia en México. En *Imaginarios sociales Latinoamericanos: construcción Histórica y cultural* (pp. 247-266). México: Instituto Politécnico Nacional.

Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, (35). Recuperado de <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>

Del Cairo, C. (2004). El eco-nativo: construcción eficaz en tiempos de discriminación cultural. *Universitas Humanística*, (57), 27-37.

Etimologías de Chile. (S. F.). *Etimología de Indígena*. [Documento Web]. Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?indi.gena>

Girola, L. (2008). El imaginario sociocultural de la modernidad: dimensiones y comparaciones posibles. En *Imaginarios sociales Latinoamericanos: construcción Histórica y cultural* (pp. 21-32). México: Instituto Politécnico Nacional.

Gutiérrez, J. A. (2006). *¡No Sea Indio, Carajo! Reflexiones en torno al racismo en América Latina*. [Documento Web]. Recuperado de <https://www.anarkismo.net/article/3934>

Landázuri, G. (2008). Introducción. En *Imaginarios sociales Latinoamericanos: construcción Histórica y cultural* (pp. 11-20). México: Instituto Politécnico Nacional.

Pineda Camacho, R. (2016). Estado y pueblos indígenas en el siglo XIX. *Revista Credencial, historia*. Recuperado de

<http://www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/estado-y-pueblos-indigenas-en-el-siglo-xix>

Pineda, R. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Alteridades*, 71(4), 107-129.

Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada, Ley 89 de 1890. (1890). Recuperado de <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Normal.jsp?i=4920>

Sarrazin, J. (2017). La categoría indígena definida desde la hegemonía y sus alcances en la institucionalidad colombiana. *Justicia*, (32), 139-159. doi: [10.17081/just.23.32.2909](https://doi.org/10.17081/just.23.32.2909)

UNICEF. (S. F.). *Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, Políticas y Desafíos*. Oficina de área para Colombia y Venezuela, Bogotá, Colombia: UNICEF. Recuperado de <https://www.unicef.org/colombia/pdf/pueblos-indigenas.pdf>