

Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano

CHRISTIAN GROS*

Lo que vimos en Aritama fue el cambio, a veces acelerado y a veces retardado, pero más a menudo simplemente el cambio, tal como el que ocurrirá por fuerza en toda comunidad de seres humanos [...] Nada desintegrado, nada "desperfecto": una formación y reconfiguración continuas de las relaciones entre el hombre y el entorno, el hombre en sociedad, el hombre y lo sobrenatural, tuvieron lugar; pero simplemente como parte de la vida, de la vida de todos, en todo lugar.

G. y A. Reichel-Dolmatoff¹

In memoriam

Resumen: Este artículo aborda la renovación étnica en el seno de las poblaciones indígenas en América Latina. El autor toma como punto de partida casos particulares en Colombia y Brasil en el núcleo de poblaciones que, aún en fechas recientes, no se identificaban explícitamente como "indígenas", y se pregunta acerca de las razones objetivas y subjetivas que fundamentan estas nuevas estrategias identitarias; asimismo, analiza el proceso de legitimación y ratificación por el cual ellas resultan la materia de estudio de los distintos actores: el Estado, las organizaciones internacionales, las ONG, los antropólogos, etcétera. La etnicidad forma parte de la construcción de una identidad genérica que, lejos de reflejar un rechazo de la modernidad y un repliegue comunitario, se presentaría como un "recurso" accesible y fuertemente instrumentalizado en pro de una integración en el corazón de las sociedades que recientemente han llegado a reconocer su carácter multiétnico y pluricultural.

Abstract: This article deals with ethnic renewal among the indigenous populations of Latin America. The author takes as his starting point specific cases in Colombia and Brazil in a nucleus of populations which, until recently, were not explicitly identified as "indigenous" and examines the objective and subjective reasons underpinning these new strategies for achieving identity. He also analyzes the process of legitimization and ratification through which these strategies have become a subject of interest for various actors: the State, international organizations, NGOs, and anthropologists. Ethnicity is part of the construction of a generic identity which, far from reflecting a rejection of modernity or a retreat into the community, is presented as an affordable and strongly instrumentalized "resource" to enhance integration into societies that have only recently acknowledged their multiethnic and multicultural nature.

DEL 30 DE AGOSTO AL 3 DE SEPTIEMBRE de 1993 tuvo lugar en Natagaima, en el departamento del Tolima, en Colombia, el IV Congreso Indígena Nacional organizado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). En este congreso extraordinario (tuvo lugar con un año de antelación), convocado

*Sociólogo, profesor en el Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Université de Paris III. El autor agradece especialmente a S. Hugh-Jones, a B. Muller, a F. M. Renard-Casevitz, a M. Sauloy y a C. Topalov por sus comentarios. Dirigir correspondencia a Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 28 rue Saint-Guillaume, 75007, París; tel.: (331) 44-39-86-53; fax: (331) 45-48-79-58; e-mail: christian.gros2@wanadoo.fr.

¹ Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1961, pp. XIV-XV.

con el fin de responder a la crisis que atravesaba el movimiento indígena a nivel nacional, una buena noticia iba a ser anunciada: la resurrección de los indios kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Algunos meses más tarde, cerca de 300 delegados en representación de los 6 000 habitantes de Atanquez, *corregimiento*² situado en el municipio de Valledupar en las laderas de la Sierra, se reunieron con el fin de anunciarle solemnemente a la nación que formaban otra vez parte de la cuarta etnia de la Sierra Nevada, al lado de sus primos los arhuaco (o ika), los kogui (o kaggaba) y los arsario (o wiwa). Llama la atención este renacimiento de un grupo considerado por los grandes especialistas como definitivamente aculturado y mestizado. Atanquez es una comunidad que, bajo el nombre de Aritama, había sido objeto de un estudio notable, hace ya 40 años, por parte de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff. En este poblado, definido por los autores como “mestizo” y dividido en dos partes —una alta, “indígena”, y una baja, “civilizada”—, la parte “india” parecía en esa época desplegar toda su energía y todos sus recursos para ser aceptada como parte integrante del grupo “civilizado”. Ser respetado significaba en esa época “ser aceptado como persona ‘civilizada’ y concederle dignidad pese al color de la piel y a la pobreza”. Hasta el punto de que “Todos los problemas internos, toda la tensión psicológica —de hecho el proceso todo del desarrollo de la vida individual en esta dimensión— entre el objetivo perseguido de ser respetado y el temor siempre presente de ser tomado por atrasado y pobre indígena”.³ Convertidos al cristianismo desde hacía varias generaciones, los descendientes de los kankuamo se habían cortado el cabello, habían abandonado la manta y el poporo,⁴ y habían olvidado su lengua.

¿Qué poderoso motivo habría podido entonces, en 1993, causar tal conversión en esas familias que parecían haber optado definitivamente por la civilización? ¿Por qué esta nueva identificación con un pasado y con ancestros indígenas? Un artículo publicado en la prensa india con el título “Los kankuamos: reencuentro con sus raíces”⁵ nos da una pista. Después de haber relatado someramente la historia de esta población (la llegada de los capuchinos y más tarde de sectas protestantes evangelistas, la pérdida de su cultura, etcétera), insiste en la importancia que representa este “reencuentro” en el marco de los conflictos territoriales que tienen lugar en la región. La nueva Constitución, adoptada por el país en 1991, prevé en efecto la posibilidad de crear “entidades territoriales indígenas” que reúnan bajo una misma autoridad india territorios que puedan pertenecer a diferentes comunidades. Evidentemente, la Sierra Nevada podría ser uno de los lugares privilegiados para la aplicación de estas nuevas disposiciones. Las tres comunidades indias —que hasta entonces la poblaban—

² El *corregimiento* es una unidad administrativa que forma parte del municipio.

³ Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*, 1961, p. 442.

⁴ *Manta*: vestimenta indígena; *poporo*: utensilio que contiene la cal necesaria para el consumo de la coca.

⁵ “Los kankuamo: reencuentro con sus raíces”, *Unidad Indígena*, núm. 105, agosto de 1993. *Unidad Indígena* es la revista mensual publicada por la Organización Nacional Indígena de Colombia.

solicitaron durante años la restitución de sus territorios hasta la famosa “línea negra”,⁶ frontera que separa al mundo sagrado que les pertenece, del que fue ocupado por los *bonachis* (los blancos). Sin embargo, para que la Sierra Nevada (situada en el punto de intersección de tres departamentos)⁷ se convirtiera en ese vasto territorio indígena que forma una especie de bastión ante el Atlántico y ante el resto del país, era necesario que la cuarta etnia perdida resurgiera de sus cenizas. De ahí, por lo menos, surge el argumento ideológico que se manifiesta en la posición de Juan Izquierdo, un *mama kogui*⁸ —citado en el artículo—, quien justifica así la bendición que da a este descubrimiento:

Desde la creación del mundo se le encomendó a cuatro tribus el cuidado de la Sierra Nevada; a cada tribu se le dejó su propio territorio, su propia lengua, pero somos semejantes [...] Sin excluir a los kankuamo como grupo indígena de la Sierra Nevada, y si queremos ganar la lucha de nuestros límites territoriales, es uniéndonos los cuatro grupos [...] Si excluimos a los kankuamo se da un desequilibrio y no tendríamos fuerza, *ya que ellos están dispuestos a pelear su territorio a como dé lugar* (cursivas del autor).

Este reto territorial —formar un vasto territorio indígena que contara con su propia autoridad administrativa y política y con sus propios recursos— debió pesar mucho en la decisión que se tomó, ya que en Atanquez, al igual que en otros lugares de la Sierra, la presión sobre las tierras es fuerte, y defender y recuperar un territorio constituyen una necesidad.⁹ Podemos asegurar, sin embargo, que esta inclinación de los atanqueros hacia la indianidad kankuamo no habría sido posible si no hubiera sido llevado a cabo durante muchos años un trabajo de revisión ideológica respecto de lo que significa ser indígena en Colombia y si éste no hubiera sido favorecido por un efecto de demostración proveniente de sus “hermanos” vecinos de la Sierra. La Sierra Nevada es un lugar casi mítico en el país. Sobre sus laderas, la Ciudad Perdida, una especie de Machu Picchu colombiano, es testimonio de la grandeza de las civilizaciones pasadas y atrae visitantes de todos los rincones del mundo. Los habitantes de la Sierra son para la sociedad colombiana el prototipo mismo del indígena “auténtico”: orgulloso, indomable, enigmático, etcétera. Dentro de un contexto nacional —en el que el reconocimiento de derechos específicos para las poblaciones nativas va de la mano con un nuevo cuestionamiento de los estereotipos negativos ligados

⁶ Cf. “Sierra Nevada de Santa Marta: pueblos indígenas y línea negra”, *Unidad Indígena*, mayo 1996, p. 4.

⁷ César, Magdalena, Guajira.

⁸ Los *mamas*, autoridades espirituales de los *kogui*, gozan de un gran prestigio dentro de su comunidad y de su país.

⁹ Es importante señalar que la reivindicación de los kankuamo sobre antiguas tierras de la comunidad corre el riesgo de desembocar en dolorosos cuestionamientos de las fronteras interétnicas dentro de la Sierra misma. De hecho, un año después, en el segundo Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo, que se organizó bajo la significativa consigna: “Hacia la consolidación de la reconstrucción de nuestro pueblo”, con la presencia de delegados provenientes de otras comunidades de la Sierra, el problema será discutido y temporalmente resuelto con la siguiente resolución: “La constitución del Resguardo Único Kankuamo se hará respetando los actuales límites territoriales de los resguardos existentes en la Sierra Nevada, es decir el Arhuaco de la Sierra y el Kogi-Malayo”, *Unidad Indígena*, mayo de 1996, p. 5.

al indígena—, se vuelve más fácil (al afirmarse como heredero de un pasado y emparentado con las poblaciones kogui o arhuaco) comprometerse con una revisión de su identidad.

Como quiera que sea, con la llegada de los kankuamo, Colombia contaría de ahí en adelante con no menos de 86 grupos étnicos,¹⁰ cifra considerable si se toma en cuenta que la población indígena, cercana a las 500 000 personas, no representa ni 2% de la población del país. Ésta es sin embargo una cifra provisional, ya que nada nos dice que otras poblaciones situadas en los departamentos de Boyacá, Nariño o en otras partes, no vayan —por una u otra razón— a tomar a su vez el camino de la indianidad.¹¹

¿No vimos acaso en 1991 renacer un cabildo indígena poblado por indios “muisca” (¿?) en Suba, en lo que viene siendo parte del suburbio residencial de Bogotá? Aquí, un conjunto de familias originarias del pueblo de Suba eran descendientes de cinco familias que, en el siglo XIX, después de la disolución de su “resguardo”, habían conservado como propiedad colectiva unas tierras de pastoreo situadas en las colinas que rodeaban su población. Estas tierras —durante mucho tiempo consideradas de poco valor pero perfectamente aptas para ser urbanizadas— van a volverse (un siglo más tarde, con el crecimiento urbano, considerablemente valiosas y a despertar la codicia de los constructores. Un promotor inmobiliario que va a lanzarse a la urbanización desenfundada de una de las colinas origina un conflicto que causará la resurrección inesperada de una población “muisca” urbanizada. En su intento por apropiarse de una de las colinas, chocará con un descendiente de estas cinco familias que, para defender sus terrenos, se dará a la tarea de averiguar cuáles son sus propios derechos. Su investigación lo llevará a reconstituir la historia en cuestión. Desempolvará y dará a conocer a los descendientes de las otras familias los títulos colectivos durante muchos años olvidados, que demuestran su pasado indígena y la pertenencia de esos terrenos a un antiguo “resguardo”. Las tierras de “resguardo” son, por ley, inalienables y no pueden ser tomadas mientras una parte o toda una comunidad indígena las ocupe. Si bien los habitantes del lugar deciden asumir sus orígenes y forman de nuevo un cabildo¹² para que los represente y para que defienda lo que se ha convertido nuevamente en un “territorio”, las tierras codiciadas deberán ser protegidas. Después de haber intentado, por petición del Cabildo, recuperar los terrenos en litigio (y haber sido desalojados por la policía), la comunidad está hoy comprometida en una lucha jurídica a fin de que les sean reconocidos sus

¹⁰ A los cuales convendría agregar en adelante los reconocidos como territorios habitados por la población negra que habita las costas y algunas regiones cálidas del país.

¹¹ Esto no significa que ciertos grupos presentes en el país no vayan a desaparecer mañana como muchos otros lo hicieron antes que ellos desde la Conquista. De esta manera, en el mismo número de *Unidad Indígena* donde se habla de la resurrección de los kankuamo, hay también un artículo acerca de los últimos tünigua que vivían al pie de la Sierra de la Macarena. Dos hermanos de avanzada edad y sin descendientes eran los últimos sobrevivientes de un pueblo que vivía en la región del Guaviare.

¹² Cabildo: autoridad elegida por la comunidad o “parcialidad” que reside en un resguardo. El cabildo tiene entre sus principales funciones la gestión de las tierras del “resguardo”, la resolución de los conflictos que oponen a miembros de la comunidad y la representación jurídica de la comunidad en relación con el exterior.

derechos territoriales como población indígena. Los muisca, antiguos habitantes de esos terrenos, retomaron entonces su sitio en la sabana de Bogotá.¹³

¿Caso extremo? ¡Sin lugar a dudas! Sin embargo, pocos años antes, una población campesina que vivía en el Macizo Central (al sur del departamento del Cauca), va a su vez a afirmarse como indígena, bajo el nombre recuperado de “yanacona”. Los yanacona en cuestión serían los herederos de esos grupos que se marginaron del imperio inca para vigilar las fronteras. Un pasado considerado como prestigioso y en todo caso reivindicado desde entonces por un conjunto de comunidades campesinas que no conservaron, como lo confirman sus dirigentes, ninguno de los signos externos evidentes de su indianidad: “Lo que aún se conserva de la cultura yanacona es la ruana de lana de oveja como parte del vestido y algunas palabras de raíces incas”;¹⁴ es decir, muy pocas cosas si se considera que esta ruana o poncho no se diferencia en nada de la que se convirtió desde hace mucho tiempo en la vestimenta típica de las poblaciones campesinas de las tierras altas del país. ¿Por qué entonces tal identificación? Veamos lo que dicen los miembros de la comisión política organizada para el “Tercer Encuentro Yanacona” en su análisis del proceso que condujo a la toma de conciencia de su identidad:

No se conocía a ciencia cierta a qué grupo étnico pertenecían y, por eso, en épocas anteriores, se pensaba más en que eran campesinos y no indígenas; y se hablaba de “indígenas” sólo a la hora de elección del cabildo, al que se le tenía en cuenta únicamente para la adjudicación de las tierras. Recientes movimientos culturales de educadores comenzaron a *despertar la verdadera identidad* [cursivas del autor], tomando interés en valorar las costumbres y tradiciones, dándole el valor que se merecen; por ello, en estos momentos existe un gran deseo de integración de la gran familia yanacona.

Además:

En épocas anteriores el cabildo era una autoridad acatada, respetada y obedecida. Luego hubo un decaimiento total hasta el punto que se llegó a pensar que esta autoridad debía desaparecer pues predominaba la autoridad del Inspector de Policía o la Junta de Acción Comunal. Cuando se determinó que los indígenas debían tener unos auténticos representantes en los consejos municipales se pensó nuevamente en el cabildo como la máxima autoridad de los resguardos, y los demás estamentos realizan las actividades en coordinación con esta autoridad elegida por los propios comuneros.¹⁵

¹³ Sobre esta cuestión del resurgimiento de una identidad india en la periferia urbana, puede consultarse M. Zambrano, “Reconstituting identity, representing history: urban indigenous resurgence in contemporary Colombia”, ponencia presentada en la Reunión Anual de la Anthropological Association, Washington, D. C., diciembre, 1993.

¹⁴ Cf. las conclusiones de la comisión “cultura” del “Tercer Encuentro de Indígenas Yanaconas del Macizo Central Colombiano”, que tuvo lugar en abril de 1990, *Unidad Álvaro Ulcué*, núm. 17, junio de 1990. *Unidad Álvaro Ulcué* es el órgano de información del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Para saber más acerca de la población yanacona se podría consultar a C. V. Zambrano, *Hombres de páramo y montaña. Los yanaconas del Macizo Central*, ICAN-PNR, Presidencia de la República, 1993.

¹⁵ Primera de 12 conclusiones aprobadas en asamblea plenaria. Cf. *Unidad Álvaro Ulcué*, núm. 24, abril de 1992.

Más allá de las motivaciones territoriales siempre presentes en la materia, puesto que le corresponde al Cabildo gestionar el acceso al suelo y reclamar las tierras que habían sido usurpadas, se ve aparecer con toda claridad lo que probablemente fue uno de los desafíos de esta “yanaconización” del campesinado del Macizo Central: un medio para organizar a las comunidades sin recurrir al clientelismo tradicional (lugar por excelencia de las asambleas de acción comunal) y del control exterior ejercido por los inspectores de policía, lo que debería permitir un acceso directo al poder municipal. Porque es, nos dicen, “Cuando se determinó que los indígenas debían tener unos auténticos representantes en los consejos municipales”, lo que va a reafirmar su “verdadera identidad”. Señalemos, y es importante, que esta determinación nueva (y un poco tardía) se produce en el departamento del Cauca, en un importante lugar del movimiento indígena moderno puesto que éste vio en 1971, entre los indígenas paeces y guambianos, el nacimiento del primer consejo indígena regional, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que será imitado en todo el país. Agreguemos que el Cauca es también el lugar de acción de los movimientos de lucha armada (las FARC y, en este caso preciso, el ELN),¹⁶ que pueden tener igualmente intereses en juego (en el mapa étnico) con fines de control político. El hecho es que, al igual que en la Sierra Nevada, la inclinación de algunas comunidades campesinas del Macizo Central hacia la indianidad viene a ampliar la “mancha indígena” (para emplear un término utilizado en el Perú) en las tierras altas del país.

LOS CONFLICTOS TERRITORIALES DE LA IDENTIDAD

¿Por qué tal proceso de transfiguración étnica relativo a una población campesina o periurbana que, apenas hace poco tiempo, habría quizá rechazado decididamente el calificativo de “indígena”, considerado como injurioso, parecía adaptarse a esta identidad mestiza que no se denomina ni siquiera como tal en el país, puesto que parece constituir la mayoría de la población colombiana? ¿Y qué nos enseña o qué nos hace saber de los cambios que se están dando en el país? Hemos visto que las cuestiones de la territorialidad, del poder local en forma de una autoridad indígena y, más recientemente, de la representación política, estaban presentes en los casos que acabamos de citar como ejemplo. Ser indígena es, ante todo, identificarse como miembro de una comunidad que por el hecho de su origen y de su historia puede, ante la ley colombiana, pretender el reconocimiento o el respeto de un derecho colectivo ejercido sobre un territorio,¹⁷ derecho que está acompañado de un

¹⁶ FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, guerrilla ligada al partido comunista colombiano; ELN: Ejército de Liberación Nacional, guerrilla de origen “foquista” influida por la teología de la liberación.

¹⁷ El movimiento indígena va, en los años setenta, a reclamar la aplicación de la ley 89 de 1890 que declara que las tierras de “resguardo” son tierras inalienables. Esta ley le proporcionará el marco jurídico que necesitaba para legitimar el movimiento de recuperación de las tierras llevado por las comunidades a las que les fueron arrebatadas. La Constitución de 1991 vendrá luego a establecer solemnemente que las comunidades indígenas tienen derecho a territorios y reconocerá también el “resguardo”.

conjunto de disposiciones jurídicas que pueden ser consideradas de gran interés para la población de que se trate. Especialmente el derecho a autogobernarse en cabildo (o de otra forma de autoridad propia de la comunidad) y, más generalmente, a toda una serie de derechos específicos ligados al *status* de indígena: atención gratuita en los hospitales; educación bilingüe y bicultural; acceso gratuito a la universidad; exención del servicio militar y de los impuestos sobre la tierra; a ser juzgado de acuerdo con sus usos y costumbres en el seno de la comunidad y, desde la Constitución de 1991, a transferencias del presupuesto nacional, a la protección de su medio ambiente y a dos senadores elegidos a nivel nacional por circunscripción electoral especial.¹⁸

Ese nexo que se establece entre una identidad indígena y derechos específicos no es, propiamente hablando, una novedad. Encuentra su origen en la política paternalista conducida por la Corona española; política que, con altibajos, será continuada en la época republicana, sobre todo por los gobiernos conservadores (los liberales eran hostiles al mantenimiento de las comunidades indígenas: la propiedad colectiva de la tierra les parecía contraria al libre juego del mercado y a la modernización deseada para el país).¹⁹ Sabemos también que en la época colonial, con la evolución del mestizaje, la identidad de los individuos estaba lejos de ser siempre clara, puesto que muchos de los que se reconocían como “indígenas”, es decir, miembros de determinada comunidad, cuando se trataba de hacer prevalecer el derecho a la tierra, abandonaban luego su “casta” en beneficio del mestizaje, cuando había que pagar el tributo al que estaban sometidos.

El interés de la situación actual es que este mecanismo identitario se haya reactualizado tanto dentro de un país profundamente diferente del que había procedido a la creación de una población indígena y que empieza a afectar, como lo veremos, a grupos que, situados en otras partes (principalmente en las tierras bajas), habían escapado ampliamente a esta relación social particular que vino a dar nacimiento al indígena.

En 1970 —cuando aún no había sido creado el primer consejo regional indígena—, ¿quién habría podido creer (en este país profundamente mestizo), en el futuro indígena de algunas poblaciones residuales destinadas a una marginalización definitiva en zonas de montaña o en una asimilación rápida en las regiones de colonización? Seguramente que no hubieran sido los habitantes de la población de Atanquez, ni los futuros yanacona del Macizo Central quienes, siguiendo el curso de la Historia, habrían llegado a la posición común del campesinado mestizo. Los deseos de los liberales parecían haberse realizado sin que hubiera sido necesario para ello proce-

¹⁸ Sobre los derechos indígenas tal como son establecidos por la Constitución de 1991, cf. C. Gros, “Derechos indígenas y nueva Constitución en Colombia”, *Análisis Político*, núm. 19, mayo-agosto de 1993.

¹⁹ Cabe señalar que la población negra no se beneficiará con un tratamiento similar: una vez abolida la esclavitud, desaparecerá de la legislación colombiana, que no la reconocerá como sujeta a derechos específicos sino hasta la Constitución de 1991 (cf. *supra*).

der a la implantación de una política activa de asimilación, política que habría supuesto por parte del Estado una voluntad y medios que nunca tuvo.

¿DIJO USTED “INDÍGENA”?²⁰

Una anécdota que tiene que ver con una población del Tolima en la década de los sesenta, en los primeros años del Frente Nacional, nos mostrará sin embargo que el fuego empezaba a prenderse en algunas regiones de los Andes, y nos facilitará la comprensión acerca de este juego de espejos y de las propuestas que van a fundar una identidad activa, o reactiva, una identidad “por sí”.

Los hechos ocurren en Chaparral, municipio vecino de Natagaima donde, en 1993, tuvo lugar el IV Congreso Indígena Nacional organizado por la ONIC. En 1963 una comisión es enviada por el gobierno colombiano preocupado por pacificar una región que era un epicentro de la “violencia”. Esta comisión debe pronunciarse acerca de un conflicto que enfrenta a los habitantes de la comunidad de Yaguara contra un terrateniente. La comunidad en cuestión afirma su ascendencia indígena (quizá proveniente de los temidos indios pijao y coyaima, que fueron exterminados tras un largo y difícil combate, a comienzos de la colonización), rechaza obstinadamente una parcelación de su territorio que persistía en considerar como parte de un “resguardo” y pretende gobernarse mediante un cabildo. Está en conflicto a propósito de una propiedad de la cual fue despojada en el siglo pasado por una familia blanca de Chaparral: una disputa territorial entre comunidades indígenas y hacendados como hay decenas en la región, de no ser que los habitantes de Yaguara (como otras comunidades “indígenas” del Tolima), no parecen muy diferentes —aparte de la propiedad colectiva de la tierra y el Cabildo— de las poblaciones campesinas no indígenas que viven en los alrededores: sin vestimenta, sin tradición, sin lengua indígena.

Para los agentes del gobierno, la causa es clara: en el siglo pasado, la tierra fue arrendada por la comunidad que entonces era un “resguardo” concedido a un propietario de la región que luego la venderá sin el consentimiento de sus legítimos dueños a otra propietaria, que a su vez la cederá a un tercero, con lo cual se consolidaba el acto de despojo. Según la ley 89 de 1890, en esos tiempos poco conocida, pero que se convertirá en los años setenta en el caballito de batalla del movimiento de recuperación de tierras iniciado por las poblaciones indias de las montañas, las tierras de “resguardo” no podían ser vendidas, y cualquier compra por parte de terceros era considerada nula. La propiedad en litigio, dice la comisión de investigación, deberá

²⁰ Este título fue tomado de un artículo publicado por el autor: C. Gros, “Vous avez dit ‘indien’? l’État et les critères de l’indianité en Colombie et au Brésil”, *Cahiers des Amériques Latines*, Nouvelle serie, mayo de 1985. Se podrán encontrar allí datos complementarios sobre el caso de Yaguara así como un primer análisis sobre la cuestión de la identidad india que se realizó a partir de un estudio de las reacciones de las organizaciones indígenas colombianas frente a la tentativa del Estado de reformar la ley 89 de 1890, que fijaba el *status* jurídico de las comunidades.

ser entonces devuelta a sus antiguos y legítimos propietarios; pero ¿cómo proceder a esta devolución? ¿Hay que dar la tierra colectivamente a la comunidad que la reclama, o hay que repartirla individualmente entre los campesinos que la constituyen? En el primer caso, el Estado accedería a la petición de una comunidad —que rechazó la disolución de su “resguardo” y la parcelización de sus tierras a finales del siglo pasado— y los poderes públicos confirmarían su identidad indígena; en el segundo, establecerá claramente el acta de defunción a una población indígena que en este siglo se incorporó definitivamente al campesinado mestizo.

La respuesta de los funcionarios públicos no deja de ser interesante: para ellos, no hay ninguna duda de que se trata de descendientes lejanos de las poblaciones indígenas que poblaron la región, de tal suerte que predomina siempre entre ellos —con algunas variantes— un tipo físico “indígena”; sin embargo esta filiación no sería suficiente para afirmar que estamos con absoluta certeza en presencia de indios. En efecto, los yaguara fueron perdiendo el uso de su lengua a medida que iban adoptando las costumbres y la lengua hispánica. Y sobre todo:

Las continuas vicisitudes de los indígenas a causa de la injerencia de intereses ajenos por parte de los hacendados ricos de las poblaciones vecinas despertaron en ellos el deseo de conocer y comprender mejor las leyes dictadas por la república en beneficio de los indios, lo cual fue encaminándolos paulatinamente a un mejoramiento de su nivel intelectual respecto a su condición de agricultores. Este sedimento trascendió a tal punto que es para ellos de suma importancia que sus hijos vayan a la escuela y cursen, en la medida de lo posible, todos los grados.

Mejor aún, su asimilación de la cultura occidental habría llegado: “al extremo de que su posición intelectual es superior a la del campesino típico de Colombia”.

Conclusión:

[...] la insistencia de ellos en defender su *status* de indio en verdad no se ajusta al arquetipo que nos hemos formado del indígena (inculto, desamparado e incapaz de defender y conocer sus derechos) sino que obedece, más bien, al deseo de usufructuar las garantías que las leyes ofrecen a los naturales no asimilados a la civilización. [Sentencia de los honorables funcionarios:] Puesto que se trata de campesinos con un remoto pasado indígena y en quienes el proceso de endoculturación da una muestra acabada con respecto a la cultura y la sociedad colombianas, las leyes sobre resguardos indígenas y comunidades de otra índole ya no los cobijen.

Y para acabar de completar: “Como hemos anotado anteriormente, su posición intelectual y grado de avance cultural es marcadamente superior a la de cualquier campesino colombiano”.

La tierra debe ser entonces repartida individualmente, el “resguardo” ya no existe y el cabildo no tiene razón de ser.

Dicha anécdota nos recuerda que si bien es cierto que toda identidad puede ser sufrida o reivindicada, ésta puede también, por parte de otros (otros grupos sociales, el Estado, etcétera) ser impuesta o negada. Nos confirma asimismo —y desde este punto de vista el análisis llevado a cabo por la comisión de investigación nos parece pertinente— de qué manera (en el medio rural por lo menos), la cuestión de la tierra, su control y su gestión ocupa un lugar estratégico en la reivindicación de una identidad indígena. Ésta, lejos de ser genérica y abstracta, se fundamenta en la pertenencia a una familia, un linaje, una comunidad determinada, dotada de un territorio y de su mito fundador. Hace pensar también que, por una vez, la famosa “malicia indígena” no fue suficiente (para satisfacer a los encuestadores, los habitantes de Yaguara debieron hacer corresponder su actitud con la imagen estereotipada que el blanco tiene del “nativo” “no asimilado por la civilización”). En fin, es bastante probable que en la actualidad —cuando hay escuelas bilingües y doctores indígenas, en un país en el cual constituyentes, senadores, diputados, alcaldes, pueden ser indígenas (y a veces lo son)— los mismos funcionarios ya no se atreverían a invocar ese estereotipo con el fin de negarle su identidad a una comunidad que la está reclamando.²¹

¿INSTRUMENTALIZACIÓN O MANIPULACIÓN?

Los casos que acabamos de presentar tienen en común que atañen a poblaciones que ocupan una posición que podría calificarse de “periférica” en el seno de las comunidades indígenas del país. Indígenas de fecha reciente que habían abandonado, “olvidado”, rechazado, su identidad étnica; indígenas de siempre (¿?), pero muy fuertemente aculturados que “perdieron” desde hace tiempo esos signos exteriores de la indianidad (el idioma, el vestido, las “tradiciones”) tan importantes para demostrarse a sí mismos y a los demás la legitimidad de sus orígenes. Los escogimos porque, como sucede a menudo en los casos límite, indican con mayor claridad las tendencias, los mecanismos que se establecen en el fenómeno que se quiere analizar. De esta manera, la identidad parecería remitirnos menos a una esencia, a un sentir, a un *Weltanschauung*, que a una situación. Ésta se movilizaría, se instrumentalizaría en función de circunstancias y de objetivos particulares en los que se desarrollaría dentro de otras identidades latentes, de otras identidades posibles. Decir esto es, como se ve, adoptar una perspectiva interaccionista de la identidad en la cual:

Analizar la etnicidad es [...] rendir cuentas del conjunto de las prácticas de diferenciación que instauran y mantienen una “frontera” étnica, y no restituir el sustrato cultural habitualmente relacionado con un grupo étnico en tanto que contenido de naturaleza

²¹ Hay que hacer notar que los yaguara —que jamás se dejaron impresionar por los juicios de los funcionarios— disponen actualmente de un “resguardo” debidamente reconocido. En los años setenta, participaron en el movimiento que iba a dar nacimiento al CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima).

eterna y estable [...] Conviene entonces reconocer que no existe "identidad" fuera del uso que se hace de ella: que no hay sustrato cultural invariable que definiría, fuera de la acción social, la esencia de un miembro de un grupo humano particular.²²

En el contexto colombiano, la identidad étnica se reactualizaría tanto mejor en la medida en que se mostrara en lo sucesivo, después de veinte años de un trabajo de movilización y de una nueva política indigenista claramente inscrita en la Constitución de 1991, más eficaz para defender intereses colectivos, derechos particulares, acceso a la tierra, etcétera. Ésta se convertiría paradójicamente en un "más" en relación con la condición común del campesino o del ciudadano (como se puede ser, a la vez indio y campesino, indio y ciudadano colombiano).

Evocar la identidad como una mecánica finalizada y contextualizada nos lleva a plantearnos la pregunta de su posible manipulación. Uno imagina en efecto que de la instrumentalización de una identidad posible a la manipulación pura y simple de un discurso oportunista, la distancia puede ser corta, es decir, nula. Manipulación que, claro está, no se da solamente en el caso de los indígenas (o supuestos indígenas).²³

De esta manera, los propietarios de Chaparral, al hacer frente a la rebeldía de los desarraigados, no dudan en denunciar con cierto cinismo lo que ellos consideran una superchería por parte de los habitantes de Yaguara, que no serían ni más ni menos campesinos que todos los demás. A lo cual estos últimos no dudan en responder con ironía que es curioso ver a los blancos abandonar brutalmente su racismo cotidiano para negarles la calidad de indígenas después de haberlos tratado, durante generaciones y hasta la fecha, como tales para humillarlos y explotarlos más. ¿Quién manipula a quién?

¿El Estado, que hizo del indígena una categoría jurídica y que es llevado en consecuencia a "etiquetar" a las poblaciones que viven y están bajo su autoridad, no es acaso menos sospechoso, al instrumentalizar permanentemente una posible identidad indígena? No cabe la menor duda para quienes recuerdan lo que era el proyecto nacional-populista de una nación que se construiría en contra del dualismo, de la desarticulación y del colonialismo interno propios de las sociedades latinoamericanas. Para ellos, las nuevas políticas indigenistas que surgieron a partir de los años setenta ocultan una manipulación ideológica tendiente a perpetuar la alienación específica y la explotación a las cuales estarían sometidos algunos segmentos de la población

²² A. Ogien, "Les usages de l'identité", *Vers des sociétés pluriculturelles. Études comparatives et situation en France, Actes du Colloque International de la Association Française des Anthropologues* (París, 9-11 de enero de 1986), París, Edición de l'ORSTOM, 1987, p. 138. Este autor agrega: "La identidad no es una condición immanente al individuo, un atributo que lo define de manera constante e invariable. Ésta sería más bien una postura adoptada en el momento de una interacción, una posibilidad entre otras de organizar sus relaciones con los demás [...] Desde este punto de vista, el individuo no es tomado como está determinado por su pertenencia ya que es él quien da una significación a su pertenencia" (p. 135). Citado por M. Giraud, "Les identités antillaises entre négritude et créolité", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 17, 1994.

²³ Cf. J. Nagel, "Constructing Ethnicity and Recreating Identity and Culture", *Social Problems*, vol. 41, núm. 1, febrero de 1994; J. F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, París, 1996.

campesina. Las autoridades que actualmente se comprometerían en la promoción de una identidad étnica *ad hoc* lo harían con el único propósito de abandonar a su suerte a las poblaciones concernidas.

Claro está que la perspectiva cambia un poco si se dejan de lado los casos situados en la “periferia indígena”, para considerar otros hechos de grupos que ocupan un lugar más central en el país y cuya identidad está menos sujeta a cuestionamientos, como en el caso de los arhuaco y de los kogui de la Sierra Nevada, de los wayu que viven en la Guajira, de los guambianos y de los paeces en el Cauca (por no citar sino algunos grupos que viven cerca de los kankuamo o de los yanacóna). Aquí no es necesario, parece ser, un discurso voluntarista para que la alteridad se afirme y, en cierta manera, se imponga al observador. La identidad está constituida entonces en gran medida por el conjunto de las prácticas sociales y de las representaciones clásicamente puestas en marcha por los que, desde el interior o desde el exterior, reivindican la especificidad de las culturas indígenas (relación privilegiada con la naturaleza y con el territorio, principio de reciprocidad, y todo un conjunto de rasgos culturales objetivamente perceptibles: idioma, atuendo, etcétera). Y cuando una comunidad apela a su carácter indígena (a su categoría jurídica de indio) para defender un territorio y formas particulares de organización social, es muy difícil hablar de una “manipulación”. “El deseo de usufructuar las garantías que las leyes ofrecen a los naturales no asimilados a la civilización” parece más legítimo; aun cuando, en estas condiciones, haya también, evidentemente, construcción e instrumentalización de una identidad colectiva.

IDENTIDAD “EN SÍ”, IDENTIDAD “PARA SÍ”

Una movilización, que se organiza en torno a intereses colectivos que se espera satisfacer, mediante la promoción de su indianidad y los derechos relacionados con ésta, no puede carecer de efectos sobre el contenido de esta indianidad. Porque la conciencia de sí puede, según los momentos históricos, los grupos y las coyunturas, ser débil o fuerte, positiva o negativa; pero cuando dicha “subjetividad colectiva” se activa de tal manera, la identidad “en sí” se convierte en una identidad “para sí” y todo hace pensar que ésta encontrará en la nueva (y buscada) eficacia de su afirmación los medios de renovarse. Si el mestizaje es reversible hasta el punto en que un grupo entero pueda manifestar su deseo (su interés) de encontrar una identidad perdida, abriendo tal vez el camino inverso que lo llevará mañana a pasar de una identidad “para sí” a una identidad “en sí”, ¿qué sucede entonces con los que no tienen que emprender un camino tan azaroso?

No se puede de ninguna manera construir e instrumentalizar durante mucho tiempo una identidad, movilizarla con fines internos y externos sin interrogarse sobre su contenido, sin inscribirla en el tiempo y en el espacio.

En el tiempo porque definirse como “indio” significa ciertamente afirmar su pertenencia a una comunidad, es decir a una etnia, en el seno de una sociedad dada;

pero supone también que se establezca claramente una inscripción de esta comunidad en la historia. No puede haber allí, por definición, indios que pertenecen a una “comunidad de sangre” y que no descienden de un indio primordial: el que nació del “encuentro”. Y si bien el azar de la historia quiso que el hilo se rompiera o se perdiera, que se mostrara incierto o degradado, se tratará entonces de encontrarlo y de reanudarlo, se intentará consolidarlo. En el espacio porque interrogarse sobre el contenido de su identidad no puede hacerse sino en relación con el Otro, en el tiempo presente. El otro “indio” porque la indianidad es una categoría genérica que abarca todo un conjunto de grupos, de comunidades, de etnias, en los que, según parece, algunos son más indios que otros; y el Otro (el blanco, el mestizo, el hacendado, el campesino, etcétera) que no lo es, pero que hace que lo sean los demás.

¿Cómo establecer su filiación, cómo, a los ojos de los demás y de sí mismo, construir su diferencia? He aquí una pregunta que se renueva constantemente. Y, viéndolo bien, no se trata de hablar un idioma diferente o de disponer de algún otro marcador étnico para “ser indio” y afirmarse como tal (acabamos de dar ejemplos); nadie puede dudar de que es mejor así. El ritual de los congresos y otras manifestaciones públicas en las cuales el orador indígena comienza —cuando puede— por una frase en lengua vernácula y donde los ponchos —si no es que las plumas— salen a relucir con ese propósito, es al respecto elocuente. No hay nada de inocente o de risible en esto. La identidad está allí para ser vista. Sería también interesante estudiar cómo, dentro de las poblaciones indias, se produce un doble movimiento: acceso a una identidad genérica y, con frecuencia, voluntad de construir su diferencia en el interior mismo del grupo. El caso de los totoro, en el departamento del Cauca —quienes, a partir de diferencias lingüísticas revalorizadas mediante un estudio científico, se convierten de ahí en adelante en un grupo distinto de los paeces, de los cuales formaban parte hasta ese momento—, es un buen ejemplo de la manera como opera esta lógica identitaria y del papel que puede desempeñar el idioma (y el lingüista) en la materia.²⁴ En varios artículos hemos caracterizado al movimiento indígena actual como una forma de movilización colectiva que se inscribe en la modernidad y trabaja a favor de la integración de sus miembros en la sociedad que los engloba.²⁵ No hay lugar aquí de dar marcha atrás; pero, teniendo esto en cuenta, sí es pertinente confirmar la fuerza de los cambios que se están dando en el seno de las comunidades campesinas e indígenas. El mercado y la escuela, para no tomar sino dos de los más importantes elementos de esta integración, operarán ahora con fuerza. Y todo el mundo siente —los interesados en primer lugar— que las cosas no se van a quedar

²⁴ Cf. M. Pabón, “La lengua de Totoro: historia de una causa”, *Lenguas aborígenes de Colombia*, memorias, VII Congreso de Antropología, Universidad de los Andes, Centro Ediciones CECLA-Uniandes, Bogotá, 1995, pp. 90-110.

²⁵ Se podrá consultar C. Gros, “Un ajustement à visage Indien?”, en J. M. Blanquer, C. Gros, *La Colombie face au troisième millénaire*, Travaux et mémoires de l’IHEAL, París, 1996. C. Gros, “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”, en M. V. Uribe, E. Restrepo (comps.), *Antropología en la modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1997.

allí. Confirmemos también que dicho movimiento no entrañó (o ya no entraña) una disolución de la identidad indígena en la modernidad.²⁶ Muy por el contrario, tanto es así que el movimiento actual constituye la respuesta positiva dada por una cantidad cada vez mayor de comunidades a una modernidad que proviene del exterior, irrumpe y ante la cual hay que situarse. Agreguemos, sin embargo, que tal identidad positiva se construirá más fácilmente cuando en el exterior, es decir, en la sociedad dominante, los que hasta ese momento estigmatizaban a la barbarie india y eran los vectores de la asimilación, tienen ahora un nuevo discurso, acompañados en ello por toda una serie de nuevos actores (ONG, antropólogos, turistas, etcétera) para quienes, decididamente, *indian is beautiful*.

En el corazón del movimiento indígena se encuentra entonces una contradicción: ser uno mismo con el fin de ser diferente, afirmarse en relación con la historia, con una tradición, y cuestionar el orden social para participar activamente en la modernidad, si es posible a su favor. Y, digámoslo con firmeza, el movimiento indígena no puede existir al margen de esta contradicción y de la modernidad que reclama y que lo hace existir; paradoja terrible y bien conocida que exige que para seguir siendo uno mismo tenga que ser diferente, en una sociedad que no ve como indio legítimo sino al otro convertido en un verdadero salvaje. Sin embargo, no todos los grupos están dotados de los mismos recursos para hacer frente a esta contradicción y para controlar la energía contenida en este "motor". Una idea con frecuencia esgrimida por los representantes indígenas para justificar la importancia que conceden a la historia es que "un pueblo sin raíces no tiene porvenir". "Si sabemos de dónde venimos y quiénes somos es más fácil saber lo que queremos", dice *Unidad Indígena*, el principal periódico de la prensa india del país, a modo de epígrafe en su título.²⁷ Apoyarse en el pasado, en la tradición, en la cultura, para construir el futuro: ¡quién no estaría de acuerdo con esto! Tomemos en consideración sin embargo que no todas las comunidades indígenas están tan seguras de su pasado, de sus orígenes y que, algunas más que otras, se interrogan sobre la congruencia de su identidad cultural.

RESCATAR A LA CULTURA

Los murui, más conocidos como "huitoto" [sobrenombre impuesto por los blancos] han decidido renacer este año. Han optado por volver a vivir sus tradiciones, su lengua, las sagradas reuniones en la maloca con el mambe y el ambil [...] han vuelto a vivir su propia historia.²⁸

²⁶ Cf. C. Gros, "L'Indien est-il soluble dans la modernité? Ou, de quelques bonnes raisons de parler des Amazonies indiennes", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 23, 1997.

²⁷ *Unidad Indígena*, núm. 105, agosto de 1993.

²⁸ "El renacer de los murui", *Unidad Indígena*, agosto de 1978, pp. 6-7.

Para los neoindios, los que declaran querer seguir el camino del mestizaje a la indianidad y tratan de reanudar los hilos de una historia perdida, la afirmación identitaria con frecuencia va acompañada de una búsqueda del sentido perdido. Cuando se sitúan a una cierta distancia en el tiempo respecto de sus hermanos mayores —que se presentan como los últimos depositarios de una cultura “milenaria”, de una tradición rica y de difícil acceso—, la aculturación en sentido inverso podrá presentarse en forma de una transferencia de tecnología, de un préstamo que se devuelve.

También cuenta la tradición oral que hace muchos años los *mama kankuamos*, ante el proceso de aculturación y mestizaje acelerado de su pueblo, y previendo la extinción de su cultura y tradiciones, acudieron a los *mamas kogui* para depositar en ellos el conocimiento y sabiduría de su pueblo. Ahora que se presentan las condiciones favorables, estos *mamas* están devolviendo la cultura a los sobrevivientes *kankuamos*.²⁹

Sin embargo, no todos los grupos disponen de estas facilidades —bastante relativas, por cierto— ni de tales argumentos. Frente a la incertidumbre, algunos recurrirán entonces al etnólogo, al historiador, al científico social, para estar seguros de su propia identidad, para legitimarla.

Los jóvenes *yanacona* de la comunidad de Rioblanco nos manifiestan su deseo de recuperar todo:

Debemos recuperar el pensamiento, la historia, la cultura y la relación con la naturaleza que nos identifica como pueblo *yanacona* y así construir aquella sociedad digna, floreciente y libre para todos, como fue la de nuestros primeros antepasados y así todas las criaturas *vuelvan a nacer* [cursivas del autor]. Es por eso que después de quinientos años de frustraciones y carencias, la experiencia de los jóvenes *rioblanqueños* invita a todos los hermanos *yanaconas* a unirse en un pensamiento común para mejorar nuestra vida, imaginarnos y crear más posibilidades de una existencia fértil.

Empero, si uno quiere realmente “renacer”, “imaginarse” y tener una existencia “fértil”, es preciso quizás antes que nada, para no engañarse (y para no engañar a los demás), establecer sin lugar a dudas cuál es su ascendencia y para esto hacer un llamado al Otro, al que supuestamente sabe y será escuchado. La primera de las doce conclusiones aprobadas en asamblea plenaria por los *yanacona* con motivo del Tercer Encuentro *Yanacona* será: “Realizar una investigación científica y antropológica que con documentos ciertos defina de una vez por todas si las comunidades pertenecen a la familia *yanacona*”.³⁰

Este rodeo por la historia, la antropología, la lingüística y la arqueología y por sus especialistas con el fin de tratar de justificar una indianidad particular en el marco de relaciones interétnicas con frecuencia conflictivas, merecería largas consideraciones. Se podría citar otro ejemplo bastante notable en el departamento del Cauca, con

²⁹ *Unidad Indígena*, núm. 105, *op. cit.*

³⁰ Ambas citas en *Unidad Álvaro Ulcué*, núm. 17, *op. cit.*

el trabajo de reconstrucción histórica llevado a cabo por la comunidad guambiana, comunidad por lo demás fuertemente organizada y activa en el seno del movimiento indígena. C. T. Trochez y M. A. Flor muestran cómo, a partir de una discusión en torno al origen del pueblo guambiano (algunos autores coinciden en la hipótesis de que éste vendría del Perú), un trabajo arqueológico local fue emprendido con el fin de descubrir desde cuándo los guambianos estarían presentes en el sitio. Excavaciones que se efectuaron a partir de 1982 permitieron identificar cerámica que dataría del año 2000 a. C.³¹ Resultado: los guambianos fueron tranquilizados y apoyados en sus reivindicaciones territoriales que los enfrentaban a haciendas y a comunidades paez vecinas. Este episodio es relatado así por uno de sus protagonistas:

Por eso el cabildo propuso hacer arqueología. No sabíamos cómo hacer, pero a través de algunos trabajos solidarios [es decir, con la solidaridad de los no guambianos] empezamos con la arqueología de guambianos [...] Además de recuperar tierras, recuperamos historia, y una recuperación fortalece la otra, pues la tierra recuperada, que además se fundamenta en títulos, nos ha revelado que guambia era grande: tanto que el balance hoy es que apenas hemos recuperado una parte del resguardo y apenas estamos en el inicio de la historia y las costumbres.³²

¿"RESCATAR" O "CAPACITAR"?

Una cosa es querer recuperar una cultura "perdida" mucho tiempo atrás (y que no se conoce lo suficiente) para dotar de contenido a una identidad deseada; otra, muy distinta, es convertirse en defensor de una cultura hasta ayer singularmente rica y viva, que en el espacio de una o dos generaciones va desapareciendo, ante nuestros propios ojos, víctima de una verdadera amnesia colectiva.

Esta segunda situación es la que prevalece en las regiones de las tierras bajas colombianas, donde la afirmación de identidad parece estar menos relacionada con la pérdida de las tierras que con la pérdida de la cultura.³³ Aquí no estamos en presencia de una población india-campesina organizada en el marco de la sociedad nacional desde la época colonial. La situación general no está marcada por una

³¹ C. T. Trochez, M. A. Flor, "Historia de los guambianos", en G. Triana, comp., Aluna, Presidencia de la República, PNR, Colcultura, Bogotá, 1990.

³² M. A. Cruz, en Triana, *op. cit.*, pp. 224 y 227. Consúltense también, relacionado con esto, en la misma obra, el comentario de M. T. Findji, "Identidad nacional y regional". Sobre otro aspecto de esta recuperación militante de la historia en el Cauca y el papel desempeñado por los asesores no indígenas en el descubrimiento de la historicidad de Juan Tama, legendario cacique que debía hacer reconocer los derechos territoriales indígenas en el siglo XVII y que va a convertirse en una figura de referencia del movimiento, cf. V. D. Bonilla, "Experiencias de investigación y educación en comunidades paezes", *Civilización*, núm. 1, CADAL, México, 1983; también M. T. Findji, "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia", en A. Escobar, S. Álvarez, *The Making of Social Movements in Latin America*, Westview Press Inc., 1992.

³³ Contrariamente al Brasil vecino, no tenemos en las tierras indias de los departamentos de Amazonas, Caquetá, Vaupés y Guaviare una fuerte presión originada en un frente pionero, y el gobierno colombiano

pérdida masiva de los territorios ni por una lucha obstinada para recuperarlas. El dominio territorial de los diferentes grupos es globalmente reconocido y los “resguardos” indígenas que cubren desde entonces millones de hectáreas son una realidad nueva que se debe más bien a la voluntad del Estado que a una presión incontenible proveniente de grupos que pueblan la región. Las organizaciones indias que se instalan allí a partir de los años setenta y sobre todo en los ochenta no van entonces a constituirse como el medio de llevar a cabo una lucha vital por la tierra, sino como una tentativa de manejar la rápida entrada de sus sociedades en el mundo de los blancos.³⁴

La cuestión identitaria no deja por ello de ocupar una posición central en el seno del movimiento, pero se plantea de manera diferente. Es central porque siempre en nombre de dicha identidad, de ella y de los derechos relativos a ella, se intenta negociar su entrada en la modernidad; pero esta cuestión se plantea de otra manera, ya que los conflictos son más culturales que económicos. Ahora bien, por ser culturales, apuntan hacia una contradicción a la vez inevitable y singular: a quienes en un cierto sentido han “perdido” más de esta cultura, a quienes saben menos, cuya identidad es la más difusa y en ocasiones la más controvertida, a quienes el movimiento se dirige y pide construir el discurso legitimador de la especificidad cultural, de los valores tradicionales, del derecho a la diferencia y a la identidad étnica.

Las nuevas elites indias que están al frente de los diferentes consejos y organizaciones indígenas encarnan las ambigüedades, las contradicciones y los desafíos del discurso sobre la identidad. Puesto que la mayoría de los miembros de estas elites recibieron su educación en el marco de los internados católicos o de las misiones protestantes, fueron ampliamente socializados lejos de sus familias y de sus comunidades, por agentes venidos de lo más profundo de la sociedad dominante como profesionales de la aculturación forzada.

Al principio los niños eran esclavos del estudio y la vida en el internado era violenta. Los padres también tenían que hacer lo que dijera el cura. Después muchos huimos del internado. Al volver a la casa no sabíamos nada de lo nuestro: decíamos que éramos blancos. Entonces algunos viejos decidieron no mandar más a los hijos al internado porque no tenían a quién contarle nuestra tradición. Entonces los curas empezaron a formar profesores indígenas. Éstos fueron capacitados por los curas y enseñaban en el internado [...] Ellos mismos forzaron a los niños a hablar sólo en español. Tocaba enseñar a rezar, enseñar que Yuruparí era el diablo, que nuestras creencias eran pecado.

creó en esas regiones inmensos “resguardos” que reúnen más de 10 millones de hectáreas. Este hecho, excepcional, permite discernir la importancia de la variable propiamente cultural en el mecanismo identitario. Sin embargo, no podríamos afirmar que la cuestión de las tierras esté ausente de las preocupaciones indígenas —el grupo se proyecta en un territorio y la identidad cultural no es independiente de éste—, y porque la “pérdida de la cultura” podría ocasionar, *ipso facto*, la pérdida de su territorio de referencia.

³⁴ Esta apreciación global de la situación territorial que prevalece en las tierras bajas esconde, en el terreno, una gran variedad de situaciones. Por ejemplo, la pérdida de los territorios puede ser muy grave para algunos grupos que viven en las llanuras del Orinoco.

Así, sin darse cuenta, siguieron metiendo una cultura ajena y se eliminaban nuestros propios valores.³⁵

Si bien más adelante las nuevas elites indígenas que son resultado de dicha educación lograron emanciparse de sus tutores, no dejaron de estar profundamente marcadas por este aprendizaje que intervino en un momento decisivo de su formación. Escasos son actualmente los jóvenes dirigentes indios que fueron iniciados durante la pubertad y han obtenido de su cultura el conocimiento exigido por sus mayores cuando ocupaban posiciones eminentes en su sociedad. La adquisición de un nuevo bagaje cultural tuvo entonces lugar en detrimento de una transmisión de saberes más valorizados en el seno de la sociedad tradicional y estuvo acompañado algunas veces de un violento rechazo por parte de estos últimos. Ciertamente, después de algunos años, la Iglesia católica ha modificado su discurso y algunas de sus prácticas en materia educativa. Algunos misioneros, más o menos cercanos a la Teología de la Liberación, llegaron incluso a adoptar un discurso resueltamente antiétnocida y pretenden desde entonces conciliar el aprendizaje de nuevos saberes con la enseñanza religiosa mediante una rehabilitación de las culturas indígenas. Sin embargo, aun cuando el uso de la lengua materna ya no está prohibido en la escuela y la cultura indígena no es rechazada por primitiva o “demoniaca”, la relación con esta última cambia de índole.

De hecho, la nueva elite indígena ocupa una posición dirigente mucho más por los conocimientos adquiridos arduamente en los pupitres de la escuela (o de la universidad)³⁶ y por el contacto con los blancos que por su manejo, incierto, de una cultura tradicional en gran parte desvalorizada y, a los ojos de muchos, caduca. Después de todo, en gran medida por dicho bagaje cultural nuevo están en condiciones de cumplir con su función de intermediarios entre las comunidades indígenas y la sociedad dominante, con su papel de agentes de la modernización y de la integración.

Situación en muchos sentidos incómoda la de estos heraldos modernos de la alteridad que para ser eficaces, para ser competentes, se encuentran en la obligación de avanzar cada vez más en el cambio, en la ruptura, en la adquisición de una tecnología y de una cultura extranjera y que deben para ser legítimos adoptar (tanto respecto de sus bases como hacia el exterior), el lenguaje de la fidelidad y de la identidad. El riesgo es grande y entraña una doble desaprobación: las autoridades tradicionales, a las que se les reclama herencia, así como los interlocutores exterior-

³⁵ Varios autores, *Primera reunión de capitanes y líderes indígenas de los resguardos de Mirití, Yaigoje, Puerto Córdoba y Comeyafu*, Puerto Remanso del Tigre, Amazonas, Colombia, 3-8 de abril de 1989, Ed. Fundación Puerto Rastrojo, p. 12. Hay que señalar que este relato hace referencia a los 50 últimos años. Yuruparí es el ritual principal de las ceremonias de iniciación.

³⁶ Hoy se observa una segunda generación de cuadros indígenas que cambió los pupitres de la escuela primaria por los de la universidad. Habría cerca de 300 estudiantes indios en las universidades colombianas (comunicación personal de Luis Ortega J., vicepresidente de la ONIC, quien se graduó en Derecho en la Universidad Nacional).

res a quienes se les pide ayuda, protección, o respeto, pueden no reconocerse en la vestimenta del cuadro indígena o negarle toda legitimidad al dirigente aculturado de una organización nueva que tuvo a veces su origen en una intervención externa.

Dilema clásico, pero aquí particularmente intenso, de la tradición y de la modernidad, para dirigentes que optaron, entre todas las identidades posibles, por la de activar una identidad “india”. ¿Cómo no “perder”³⁷ su cultura (y perderse) y adquirir a la vez una nueva cuando se es conminado por todas partes a responder a las representaciones que se hacen de la alteridad y de la identidad india?

No tiene nada de sorprendente que el tema de la educación ocupe un lugar cada vez más importante en el movimiento indígena. Para una elite indígena cuyo origen es ése, pero que quisiera cambiarlo, para una población que vive el paso acelerado de una identidad cultural específica que surge en el grupo de origen (la tribu, el clan, el linaje), hacia una forma empobrecida y banalizada de identidad genérica (el “indio amazónico”, más ampliamente el “indio americano”), la educación debe responder a una doble necesidad: rescatar la cultura y capacitar a los individuos, dos exigencias que se convierten en un *leitmotiv* dentro del discurso de las organizaciones. “Rescatar” porque al ritmo en que van las cosas, mañana será demasiado tarde. Ahora bien, sin cultura no hay identidad posible, y sin “identidad” ¿cómo existir, cómo hacerse reconocer y cómo defender sus derechos? “Capacitar” porque la identidad, para ser portadora de porvenir y aglutinar a una mayor cantidad de individuos, debe actualizarse en la modernidad y responder, mediante la educación, a nuevas necesidades.³⁸

Veamos lo que dicen los capitanes indígenas Letuama, Yucuna, Miraña, Tanimuca, Matapi, Andoque, del departamento del Amazonas, quienes en un ambiente todavía bastante preservado, hablan en nombre de su comunidad y no pueden ser considerados como si formaran parte propiamente dicha de los nuevos profesionales del movimiento y de la identidad indígena:

La educación está en la base de todo, porque allí es donde uno aprende quién es, cuál es su gente, cuál es su comunidad [...] Si la educación empieza mal, de ahí en adelante todo va mal [...] Los jóvenes son ahora como un animal en la mitad del río que no sabe para cuál orilla coger [...] Tenemos que reforzar la cultura propia y de allí arrancar. El

³⁷ Tanto para los ancianos que no la han “perdido” aún y que son depositarios de ésta, como para los jóvenes dirigentes aculturados, todo se desarrolla desde ese momento como si identidad y cultura fueran efectivamente “algo” que puede ser “perdido”, vendido, comprado, destruido o robado (véase la denuncia de la cual son objeto los etnólogos) y no una producción social históricamente determinada y en constante transformación. Sobre dicho tema se podrá consultar la sugestiva ponencia de J. Jackson: “Changing Tukanoan ethnicity and the concept of culture”, presentada en el simposio Amazonian Synthesis, an Integration of Disciplines, Paradigms and Methodologies, Nova Friburgo, Brasil, 2 de junio de 1990; también J. Jackson, “Being and becoming an Indian in the Vaupes”, en J. Sherzer y G. Urban, *Nation States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1991, pp. 131-155.

³⁸ Sobre la introducción de la escuela en comunidades indígenas selváticas, cf. S. Hugh-Jones, “Education et culture. Réflexion sur certains développements dans la région indienne du Pira-Parana”, *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 23, 1997, pp. 94-121.

mundo blanco también existe y no todo lo que trae es malo. Debemos analizar lo que viene del blanco dentro de nuestra cultura, ver qué sirve [...] y qué no sirve. Es importante pensar hacia dónde vamos, definir cómo podemos manejar la educación para que sirva a nuestros hijos y para reforzar la comunidad.³⁹

Así, identidad, cultura y educación están estrechamente ligadas. Y los proyectos de educación bilingüe y bicultural florecen, no solamente en las tierras bajas y en los bastiones indígenas de los Andes, sino en todo el país donde hombres y mujeres examinan de nuevo su historia a la luz de la alteridad.

Así sucede necesariamente en esta periferia del mundo indígena, allí donde, más que en otros lugares, al parecer todo está por inventarse. A la educación recurrirán los yanacóna con la esperanza de lograr que sus hijos sean buenos comuneros indígenas porque “La educación debe estar orientada al rescate de los valores de la comunidad”,⁴⁰ y para los kankuamo que renacen al salir de su primer congreso, la propuesta será: “Junto a un grupo de viejos sabios de la etnia [...], de iniciar una escuela para enseñar la lengua kankuama y empezar a escoger los “mamitos”, niños que se convertirán en los futuros mamás”.⁴¹

¿ENSEÑAR LA CULTURA INDÍGENA?

Hace 40 años A. y G. Reichel-Dolmatoff escribían a propósito de la misma comunidad:

En toda la tendencia hacia la cultura criolla la motivación dominante no es un alto nivel de vida, sino el temor a ser tomado por “indio”; a ser incivilizado (inculto). Y la técnica dominante no es la lenta asimilación y reorientación de valores, sino la rápida imitación de las formas exteriores. Los conflictos internos causados por la incompatibilidad de los patrones y por las contradicciones constantes entre la realidad individual y las apariencias públicas se manifiestan en la personalidad general de los habitantes. Su timidez y su vergüenza profundamente arraigada de aquélla los hace vacilar —al extremo de la humillación— entre una afirmación agresiva del yo y un ahondado sentido de inadecuación. Sin embargo, el nivel de ambición es alto y, lo que es más, realista. *Hay una tendencia cada vez mayor a enseñar a los niños los valores básicos de la cultura criolla* [cursivas del autor], pero dentro de los límites fijados por el fenotipo y el destino. No se les enseña a aspirar a realizar grandes empresas, sólo a anhelar lo que puede alcanzarse. La gente desea cambiar y se esfuerza por formar parte de una comunidad mayor, de una unidad más amplia y allende los estrechos límites de la escena del pueblo. Saben que aún ocupan una posición marginal y que son anticuados y “extraños” ante

³⁹ “Primera reunión de capitanes y líderes...”, 1989, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ Conclusiones de la comisión “Cultura” del “Tercer Encuentro de Indígenas Yanacóna del Macizo Central Colombiano”, *Unidad Álvaro Ulcué*, núm. 17, junio de 1990.

⁴¹ Según el periodista G. Valero Corzo, en un artículo de *El Espectador* del 20 de diciembre de 1993, titulado “Los kankuamos, en busca de sus raíces”, con el subtítulo de: “Congreso kankuamo en Atanquez, Cesar, busca restablecer los clanes, recuperar la lengua olvidada, recobrar la cultura y volver a los pagamentos sagrados”.

los ojos de quienes viven en las tierras bajas; empero, nadie quiere defender esta cultura histórica, y nadie insiste en la validez de las antiguas aspiraciones, salvo aquellos cuyo fenotipo indígena resulta un factor limitante y quienes, por tanto, son los “incivilizados” y “los que no progresan”.⁴²

DE LA IDENTIDAD INDÍGENA A LA IDENTIDAD NEGRA EN COLOMBIA Y EN BRASIL

Tanto en las tierras bajas como en las altas el discurso de la identidad se propagó entre las poblaciones hasta entonces ampliamente discriminadas, subyugadas o marginadas por el hecho de pertenecer a sociedades indígenas. Se propagó y se sigue propagando a pesar de su ambigüedad o gracias a ella, como un discurso nuevo que progresivamente ha demostrado que contribuye a construir esa identidad. En efecto, si es verdad lo que dice P. Bourdieu que:

Las luchas por la identidad étnica [...] son un caso específico de las luchas de clasificaciones, luchas por el monopolio de hacer ver y hacer creer, de hacer conocer y de hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, por ende, de hacer y de deshacer los grupos: éstas se enfrentan efectivamente al reto de poder imponer una visión del mundo social a través de los principios de división que, cuando se imponen al conjunto de un grupo hacen el sentido y el consenso sobre el sentido, y en particular sobre la identidad y la unidad del grupo, que hace la realidad de la unidad y de la identidad del grupo.⁴³

Hay que reconocer que el movimiento indígena triunfó por partida doble. A nivel de las relaciones interétnicas, en las regiones donde viven comunidades indígenas, puesto que la población indígena se convirtió allí en actor reconocido, en una categoría social pertinente frente a la cual es conveniente que cada quien se sitúe y establezca nuevas transacciones sociales,⁴⁴ en el plano jurídico e institucional, también con la adopción de la Constitución de 1991. Definir al país como multiétnico y pluricultural es, rompiendo con el pasado y su doctrina, afirmar con firmeza y en voz alta en la Constitución que la nación ya no es la misma. El nuevo Contrato Social que plantea la legitimidad de los cortes étnicos otorga a las poblaciones indígenas un lugar en la sociedad civil y un nuevo destino. Éste ya no consiste en desaparecer por asimilación o extinción física, o de permanecer aparte y en estado “salvaje”: la

⁴² A. y G. Reichel-Dolmatoff, 1961, *op. cit.*, p. 462. Este cambio aparentemente extremo entre la situación descrita por A. y G. Reichel-Dolmatoff, y la que parece dominar en la actualidad, hace más pertinente la observación formulada por los mismos autores a propósito de las dinámicas de cambio observadas. Véase la cita del epígrafe de este artículo.

⁴³ P. Bourdieu, “L’identité et la représentation. Elements pour une réflexion critique sur l’idée de région”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, noviembre de 1980, p. 65.

⁴⁴ Es suficiente ver, en el Vichada, cómo los representantes de los colonos se dirigen a los “señores indígenas” en las asambleas multiétnicas para darse cuenta de que hace apenas 25 años estos “señores” indígenas eran los guahibos (los sikuani de hoy), quienes eran constantemente masacrados por los “racionales” (los colonos) con el pretexto de que no quedaba claro si eran hombres.

integración (lo que en otros tiempos se llamaba “reducción a la vida civilizada”), querida por unos, aceptada o padecida por otros, de ahora en adelante puede llevarse a cabo sin una renuncia al grupo primordial de referencia y sin el paso obligado a la categoría mestiza.

La causa india parece haber quedado resuelta. Esta legitimidad adquirida en el transcurso de los años y nuevamente inscrita en la ley va, de ahora en adelante, a imponerle su lógica a los actores. La vimos en acción, trabajando al margen, entre poblaciones que hasta hace poco no eran “indias”: renacimiento emblemático de un renacimiento más amplio que se manifiesta en el seno de un vasto cuerpo, dividido en pedazos, y que se creía moribundo. No obstante, si nos desprendemos de esos márgenes, se puede decir con más facilidad aún que la identidad indígena debería de ahora en adelante abrirse en una doble dirección: como una identidad genérica que afirma el principio de una pertenencia común a un mundo “indígena” solidario, nuevo, en expansión que no tiene fronteras nacionales ni continentales y que es el mundo de los “pueblos autóctonos”, categoría reconocida por las instancias internacionales y experimentada en el marco de múltiples intercambios y reuniones;⁴⁵ y, a otro nivel, en forma de identidades étnicas específicas, identidades culturales y territoriales que se componen y se recomponen con el objeto de inscribir sus propias fronteras en la realidad social de la nación.

Legítimo y eficaz, el proceso identitario se va a realizar también por contagio en otras poblaciones que, sobre el modelo indio, afirmarán de ahí en adelante su alteridad para reclamar con ella las ventajas de una discriminación positiva. La “visibilidad” adquirida recientemente por la población negra en el país⁴⁶ es un claro ejemplo de las reclasificaciones que se producen hoy en el seno de la sociedad colombiana. En la costa pacífica, donde las relaciones entre indígenas y negros siempre fueron conflictivas, el dinamismo del movimiento indígena y el carácter “performativo” adquirido con los años por la identidad india se tradujeron en la construcción de un modelo identitario en el cual la etnicización de las poblaciones negras se presenta como el mejor medio para una defensa de sus intereses colectivos. Hay un paso deliberado de la raza a la etnia, y esta alquimia (hasta cierto punto inédita), será legitimada por el artículo 55 (transitorio) de la Constitución, que por primera vez evoca la presencia de una comunidad negra dotada de derechos particulares en el país. Paso decisivo

⁴⁵ “Las poblaciones autóctonas están constituidas por los descendientes vivos de los pueblos que habitaban total o parcialmente el territorio actual de un país en la época en que personas de cultura o de origen diferentes llegaron allí provenientes de otras regiones del mundo, los vencieron y, mediante la conquista, la colonización u otros medios, los redujeron a una condición no dominante o colonial, cuya forma de vida está en la actualidad más de acuerdo con sus costumbres y con sus tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país al cual pertenecen, y están sometidos a una estructura estatal que incorpora antes que todo las características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población”, *Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*; E/CN.4/Sub.2/L.566 del 29 de junio de 1972, p. 10.

⁴⁶ Sobre el tema de la invisibilidad de las poblaciones negras por parte de los antropólogos, véase N. de Friedemann, “Estudios de negros en la antropología colombiana”, en J. Arocha y N. Friedemann (comps.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, 1984.

en el reconocimiento de una identidad afrocolombiana concebida a la moda india, que desembocará en la Ley 70 de 1993. En adelante, los derechos específicos relativos a las comunidades negras “que revelan y conservan conciencia de su identidad que las distingue de otros grupos étnicos”⁴⁷ confirmarán la estrategia y plantearán poderosos argumentos para que dicha “conciencia” se desarrolle.

Sobre el modelo indio, las poblaciones negras del Pacífico podrán en lo sucesivo apelar a una identidad, es decir, a una historia y a una especificidad cultural. Podrán reclamar la transformación de las tierras baldías que ocupaban desde hacía varios siglos en “resguardos” y de esta manera van a territorializarse.⁴⁸ Y, como la población india, pero más que ésta, convirtiéndose en etnia, tendrán a cambio que construir para ellas y para los otros esta identidad colectiva, imaginaria, que fundamenta sus derechos colectivos. De hecho pareciera que, por primera vez, la población negra del Pacífico es capaz de organizarse como un actor colectivo con su propia identidad y sus intereses para defenderlos en el marco de la región y de la nación. También pareciera que la reivindicación identitaria fuera aquí no un medio de rechazar a la sociedad nacional, blanca o mestiza, sino más bien el instrumento que permite hacerse reconocer en esa sociedad y acceder a los beneficios esperados de tal integración. Tanto para ella como para las poblaciones indígenas, la etnicidad⁴⁹ recuperada no es solamente por complacencia. Aparece en adelante como una estrategia más viable que el mestizaje para participar en la sociedad nacional.

Si bien Colombia ofrece el ejemplo de un país mestizo que se despierta con una población indígena y además negra, no es el único. Brasil, país vecino, que en el discurso del mestizaje prefería el de la democracia racial, ofrece un caso extrañamente similar. A partir de los años setenta un proceso de reetnización de las poblaciones caboclas (nombre que se le da en Brasil a las poblaciones indígenas “aculturadas”)

⁴⁷ Ley 70 de 1993: Art. 2, 5: “Comunidad Negra. Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”, en “La Ley 70 de las Comunidades Negras”, *América Negra*, diciembre de 1993, núm. 6, Bogotá.

⁴⁸ Cf. P. Wade, “El movimiento negro en Colombia”, *América Negra*, junio de 1993, núm. 5, Bogotá; y P. Wade, “Identités noires, identités indiennes en Colombia”, *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 17, 1994; A. M. Losonczy, “Frontières inter-ethniques au Choco et espace national colombien. L’enjeu du territoire”, *Civilisations*, núm. 17-18, 1996. Hay que señalar que las tierras ocupadas en ocasiones desde hacía varios centenares de años por la población negra del Pacífico seguían siendo consideradas por el Estado colombiano como tierras baldías.

⁴⁹ Michel Agier señala la existencia de dos puntos de vista sobre la noción de “eticidad”: “Por un lado, se trata de una referencia presente en los movimientos negros en sí y por lo tanto de una categoría indígena cuya utilización debe ser objeto de una reflexión por parte del investigador. Por otra parte, designa una zona de prácticas, instituciones y representaciones que puede ser definida metodológicamente, en negativo, para no ser ni el de las clases sociales, ni el de las razas, ni siquiera el de la cultura afrobrasileña. Para ello, ésta designa una totalidad, o una búsqueda de la totalidad que deberá ser entendida así” (p. 57), y cita a Banton (M. Banton, *A ideia de raça*, Lisboa, 1977, p. 153), que establece una oposición entre el concepto de etnicidad que “refleja tendencias positivas de identificación e inclusión”, y el de “raza”, que remite a las “tendencias negativas de disociación y exclusión”, en M. P. Agier, “Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahía”, *Cahiers d’Études Africaines*, 125, xxxii-1, 1992, pp. 53-81.

parece dibujarse en el momento en que Brasil emprende decididamente, bajo la férula de los militares, la conquista de su frontera interior. Este proceso se apoya parcialmente en el “Estatuto del Indígena” (1973),⁵⁰ estatuto jurídico elaborado dentro de la tradición corporativista brasileña que, al mismo tiempo que mantiene la tutela del Estado sobre la población indígena, le reconoce derechos territoriales. Va a ampliarse en los años ochenta después de que el gobierno, acosado por reivindicaciones territoriales y preocupado por el proceso de organización de la población indígena, fracasara en su tentativa de introducir “criterios de identidad” que le permitieran definir “científicamente” que, de ahora en adelante, podría ser considerado como “indio” y que, el individuo o el grupo, debía ser emancipado automáticamente (el pretexto sería que no se podía a la vez ser o reivindicarse como indígena y ser aculturado o biológicamente mestizado).⁵¹

Autores como Agier y Carvalho, que se interesaron en este proceso, señalan la reetnización que opera con fuerza entre la población cabocla en el Nordeste del país.

En cuanto a los indígenas del Nordeste, clasificados en la categoría genérica de “aculturados”, a causa del contacto más antiguo con la población neobrasileña, experimentaron uno de los procesos más complejos de movilización política contemporánea. En este marco, el préstamo simbólico de la única lengua todavía en uso, la de los Fulni-ô (el Yatê), por el conjunto de otros grupos, y el reaprendizaje en cadena —o la adopción— de rituales, como el Toré, fueron particularmente importantes para la construcción de su identidad política. Los grupos de la región, considerados en su mayoría como extinguidos, o casi, constituían en 1975 una población total de 13 000 individuos contra 5 500 en 1960 [...] en 1986, se contaban en el Nordeste 19 grupos indígenas y una población total de 27 000 indígenas y, en 1991, 24 grupos y 40 631 individuos.⁵²

⁵⁰ La ley núm. 6001 del 19 de diciembre de 1973, que crea el “Estatuto del indio”, considera también la posibilidad para el indígena de dejar de serlo: *art. 9*: “[...] cualquier indígena podrá apelar ante un juez competente para obtener su liberación del régimen de tutela previsto por esta ley, invirtiendo la totalidad de sus capacidades civiles, a partir del momento en que cumpla con las siguientes condiciones: 1) un mínimo de 21 años de edad; 2) conocimiento de la lengua portuguesa; 3) habilitación para ejercer una actividad útil en la comunidad nacional; 4) buena comprensión de la usanza y costumbres de la comunidad nacional”. Y el artículo 11 extiende este derecho a toda una comunidad, lo cual significa que los individuos o las comunidades deben renunciar a sus culturas y ser en adelante “útiles a la sociedad nacional” si quieren en lo sucesivo ser adultos sin tutores [...] Pero lo que se presenta como un derecho puede también transformarse en una imposición (*cf.* nota siguiente).

⁵¹ La FUNAI (agencia indigenista brasileña), con el fin de descalificar a los nuevos líderes cuando sabían leer y escribir y querían actuar a nivel nacional e internacional sin su control en las comunidades aculturadas que pretendían mantener sus derechos sobre la tierra, había elaborado un conjunto de criterios de orden somático y cultural —entre los cuales está una prueba de sangre— que le permitía establecer un eventual mestizaje. *Cf.* M. Carneiro da Cunha, “Criteria of Indian Identity, a Lesson in Anthropology”, *Folha de São Paulo*, 12 de enero de 1981 y C. Gros, “Vous avez dit ‘indien’?...” 1984, *op. cit.*

⁵² M. Agier y M. R. de Carvalho, “Nation, race, culture. La trajectoire des mouvements noir et indigène dans la société brésilienne”, *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 17, 1994. Estos autores se apoyan en el estudio de B. Dantas, J. A. Sampaio, M. R. Carvalho, “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esbozo histórico”, M. Carneiro da Cunha, comp., *História dos índios do Brasil*, São Paulo, FAPESP, SMC, Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456. Hay que hacer notar que si bien el proceso de “descabocliación” es importante, en el Nordeste se da también en otros lugares entre grupos indígenas que viven en el

En la frontera de Brasil con el Perú, J. P. Chaumeil señala igualmente un proceso de reindigenización de la población cabocla, proceso que obedece a una lógica comparable:

Algunos grupos mestizos particularmente pobres se indigenizan a su vez para beneficiarse de la legislación indígena. Es el caso especialmente de los ribereños, ese sector ampliamente olvidado de la sociedad amazónica, quienes reivindican el modelo de las comunidades nativas, se autoproclaman comunidades ribereñas y toman a su favor la mayor parte de las reivindicaciones formuladas por los indígenas. En los años ochenta, varias poblaciones del Solimões (Amazonas) brasileño se afiliaron al movimiento indígena. Para esto, adoptaron el nombre de "tribus desaparecidas", como los cambebas. Reconocidos hasta 1980 como caboclos, los miembros de este grupo étnico reivindican en el presente su derecho a la tierra como indígenas.

Y más adelante agrega:

Tampoco sería sorprendente saber que grupos supuestamente invisibles o fuertemente mestizos como los iquito, los omagua o los cocama, se descubren de pronto un fuerte sentimiento de identidad étnica y se proclaman nacionalidades, como ya lo hicieron sus vecinos cocamilla.⁵³

Colombia no tiene entonces el monopolio de las resurrecciones étnicas, y las razones que orientan a los caboclos del Nordeste por la vía de la identidad indígena no son sustancialmente diferentes de las que podemos ver en marcha en las laderas de la Sierra Nevada o de la Cordillera Central.

Sin embargo, no reside aquí la única semejanza. Sucede lo mismo con el proceso iniciado por la nueva Constitución brasileña en el seno de poblaciones negras del medio rural. En efecto, la Constitución de 1989 les reconoce también —por primera vez— derechos culturales a las poblaciones afrobrasileñas⁵⁴ y reglamenta el censo de todos los "sitios detentores de reminiscencias históricas de los antiguos quilombos" (art. 216, v, 5o.). En el artículo 68 de las "Disposiciones transitorias de la Constitución" estipula que: "[...] a los descendientes de las comunidades de los quilombos que ocupan sus tierras se les reconoce la propiedad definitiva, y el Estado debe emitirles los títulos respectivos". Cuando se piensa en la aspereza de las luchas por la tierra en

Amazonas. Un ejemplo nos lo da P. Faulhaber, "Refletindo sobre movimentos étnicos: A barreira da Missão depois da demarcação", mimeo., XVI réunino da AMPOCS, oct. de 1992.

⁵³ J. P. Chaumeil, "Amazonia peruana: identidades étnicas en movimiento", *Actas del coloquio internacional: Ecología, Desarrollo Socioeconómico y Cooperación Científica en la Amazonia*, Belem, 15 octubre 1989, pp. 233-243, citas p. 237 y p. 239. El autor señala en este mismo texto cómo la reconstrucción de la historia se convirtió en elemento clave en la lucha política de las poblaciones indígenas de las tierras bajas y cómo esto los condujo a querer en lo sucesivo formar a sus historiadores indígenas con el fin de que fueran capaces de reinterpretar su propia historia oral. Se asistía, dice, al surgimiento de "un pensamiento histórico indígena, combinado a un saber mítico, al cual permanece ligado".

⁵⁴ En el art. 5, XXLI, el Estado se compromete a proteger las "manifestaciones de las culturas populares indígenas afrobrasileñas, y las de otros grupos que participan en el proceso civilizador nacional".

el Brasil y en los procesos de expropiación masiva de los *posseiros* (ocupantes sin títulos de propiedad), se puede fácilmente imaginar la importancia que tienen tales disposiciones para las poblaciones concernidas. Éstas van a orientar a una buena cantidad de comunidades negras de los campos, de Bahía, de la Amazonia y de otros lugares hacia la reconstrucción de una filiación histórica y la reivindicación de raíces que establezcan sus derechos de propiedad. Misma causa, mismos efectos: el movimiento negro brasileño que se daba exclusivamente en las poblaciones urbanas hace, como en Colombia, su entrada en los campos, donde inventa el discurso étnico y se territorializa.

En definitiva, cuando se analizan las razones de ser de esta dinámica identitaria tal como se presenta en los dos países, uno puede remitirse a las observaciones hechas por Agier y Carvalho para el Brasil. En este caso, nos dicen: “[...] vemos desarrollarse allí un proceso que va de la integración inferiorizante a la separación valorizante” (nosotros preferiríamos decir: “un proceso que va de la asimilación inferiorizante a la separación que integra y valora”) y se puede concluir con ellos “que la situación socioeconómica y las relaciones con las instancias del poder se transformaron positivamente para estas poblaciones. Esas transformaciones no fueron obtenidas a partir de estrategias de ascenso individual, sino más bien de estrategias políticas colectivas basadas en el uso de las diferencias étnicas”.⁵⁵

Antes podíamos creer que en el mundo del mercado y de la “economía mundial”, en el momento en que las lógicas económicas rebasan las fronteras nacionales, las identidades particulares debían debilitarse, es decir, desaparecer. Se sabe que para desgracia de algunos países (en los Balcanes por ejemplo) esto no es así; pero no todo es igual y no todos los discursos de identidad tienen el mismo contenido. Si en todos los casos, se trata de establecer “fronteras”, hay que considerar que la frontera puede —según los casos—, ser considerada como punto de contacto, lugar de encuentro y de intercambio o de separación. Los procesos que hemos analizado en este trabajo tienen como particularidad la de referirse a poblaciones que piden ser reconocidas en sus diferencias y fundamentadas en sus derechos con el fin de participar mejor en la sociedad global. La identidad “india” o “negra” que éstas construyen no es exclusiva de una identidad brasileña o colombiana e incluso parece en lo sucesivo una condición de acceso a la ciudadanía. Es al menos lo que parecen decirnos los movimientos sociales que la apoyan y las constituciones que, en Colombia, en Brasil y en otros lugares instaurarán ahora países multiétnicos y pluriculturales. Por arriba y por abajo, las sociedades cambian, y no es casual ver coincidir tales cambios con un replanteamiento global de lo que fue la historia del continente y de los pueblos que lo constituyen. Después de todo, las sociedades nacionales, a otra escala, forman también comunidades imaginarias que podían componerse y recomponerse, en busca de legitimidad y de un discurso que al enunciarlas las construya. Los discursos identitarios

⁵⁵ Agier y Carvalho, 1994, *op. cit.*, pp. 11 y 24.

que hemos examinado formarán en lo sucesivo parte de esta identidad colectiva tan difícil de entender, pero sin la cual ninguna nación sería capaz de construirse y perdurar.

EPÍLOGO

En septiembre de 1993 en Natagaima, cuando yo entrevistaba a la joven presidente del CRIT [Consejo Regional de Indígenas del Tolima], amenazada de muerte por querer continuar a la cabeza de su organización la lucha por la tierra (“toda la tierra que tenemos es una tierra peleada”, me decía ella), yo le preguntaba, a ella que ni siquiera tiene un tipo físico indio (como sus vecinos de Yaguara), lo que significaba para ella ser “india”. Después de haber evocado la figura de su abuela partera quien, en tiempos de Quintín Lame,⁵⁶ había hecho nacer a todos los niños del vecindario, y luego la larga lucha de su comunidad que debió esperar hasta 1984 para convertirse en “resguardo” (el alcalde y las autoridades del departamento se negaban a reconocer el carácter indígena de sus habitantes), me respondía: “Ser indígena, ser pijao, es algo muy bonito. Es estar en convivencia con la naturaleza y con la comunidad”.

Y, después de una pausa, agregaba: “Para mí es un orgullo”.

Si ser indio es un orgullo, entonces ¿quién no quisiera serlo?

Traducción de Ángela Ochoa

⁵⁶ Quintín Lame, indígena paez, fue el promotor de un sublevamiento indígena en el Cauca, entre 1910 y 1918. Irá a vivir posteriormente en el Tolima, donde trabajará en la reconstrucción del resguardo y en la organización de los campesinos no pudieses, aparceros y obreros de las haciendas (peones).