

“Identidades indígenas, identidades nuevas” Algunas reflexiones a partir del caso colombiano

Christian Gros^{1*}

“Lo que vimos en Aritama fue cambio, algunas veces cambio acelerado y otras veces atrasado pero casi siempre, simple cambio, tal como ocurre necesariamente en cualquier comunidad de seres [...] Nada se desintegró, nada se rompió tuvo lugar un proceso continuo de hacerse y rehacerse de las relaciones del hombre y de su medio, del hombre y la sociedad, del hombre y lo sobrenatural, pero solamente como parte de la vida; la vida de cualquiera, en cualquier lugar” (Reichel-Dolmatoff 1961: XIV-XV)

In memoriam

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 ONIC. En este congreso extraordinario (tuvo lugar con un año de antelación), convocado con el fin de responder a la crisis que atravesaba el movimiento indígena en el ámbito nacional, una buena noticia iba a ser anunciada: la resurrección de los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Algunos meses más tarde, cerca de trescientos delegados en representación de los seis mil habitantes de Atanquez, corregimiento² 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 nuevamente parte de la cuarta etnia de la Sierra Nevada, al lado de sus primos los arhuaco (o ika), kogui (o kaggaba) y arsario (o wiwa). Un hecho singular es este renacimiento de un grupo considerado por los mejores especialistas como definitivamente aculturado y mestizo. Atanquez es esta comunidad, que bajo el nombre de Aritama, había sido objeto de un estudio notable, hace ya cuarenta años, por parte de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff. En esta población definida por los

* En: Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Capítulo II, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000, pp. 59-84.

¹ Cf. Gros, 1995.

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

autores como “mestiza” y dividida en dos partes -un alto “indígena” y un bajo “civilizado”-, la parte “indígena” parecía entonces desplegar toda su energía y sus recursos para ser aceptada como parte del grupo “civilizado”. Ser respetado significaba en esa época “*ser aceptado como ‘persona civilizada’ y atribuirse dignidad pese al color de la piel y la pobreza. Hasta el punto que: “Todos los problemas internos, toda la tensión psicológica, aún el proceso entero de la vida individual se desarrolla en esta dimensión, entre la aspiración a ser respetado y el miedo, siempre presente, de ser tomado por un Indio atrasado y pobre”.* (Reichel-Dolmatoff, 1961:442). Convertidos al cristianismo desde hacía varias generaciones, los descendientes de los kankuamo se habían cortado el cabello, habían abandonado la *manta* y el *poporo*³ y olvidado su lengua.

¿Qué poderoso motivo habría podido entonces, en 1993, provocar tal conversión dentro de 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 indígena y titulada “Los kankuamos: reencuentro con sus raíces” (Unidad Indígena, 1993) 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...),⁴ insiste en la importancia que representa este “reencuentro” dentro del 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 indígena 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 indígenas que la poblaban hasta entonces nunca se cansaron durante años de reivindicar la restitución de sus territorios hasta la famosa “línea negra” (Unidad Indígena, 1996:4), frontera que separa al mundo sagrado que les pertenece del que fue ocupado por los *bonachis* (los blancos). Pero, para que la Sierra Nevada, situada en el punto de intersección de tres departamentos,⁵ se convirtiera en ese vasto territorio indígena que forma una especie de bastión frente al Atlántico y al resto del país, era necesario que la cuarta etnia perdida resurgiera de sus cenizas. De allí, por lo menos, surge el argumento ideológico que se lee de la

³ Manta: vestimenta indígena. *Poporo*: utensilio que contiene la Cal necesaria para el consumo de la coca.

⁴ Unidad Indígena es la revista mensual publicada por la Organización Nacional Indígena de Colombia

⁵ Magdalena, Cesar y Guajira.

posición de Juan Izquierdo, un *mama kogui*⁶ citado en el artículo, que justifica así la bendición que le 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 entre sí [...] Sin excluir 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.* (Unidad Indígena, 1996: 4; énfasis agregado).

Este reto territorial -formar un vasto territorio indígena que dispusiera de su propia autoridad administrativa y política y de sus propios recursos- debió pesar mucho en la decisión evocada. Porque en Atanquez, como en otros lugares de la Sierra, la presión sobre las tierras es fuerte, y defender y recuperar un territorio constituyen una necesidad.⁷ Apostemos, sin embargo, que esta inclinación de los atanqueros hacia la indigenidad kankuamo no habría podido ser posible sin que un trabajo de revisión ideológica respecto de lo que significa ser indígena en la Colombia de hoy no hubiera sido llevado a cabo durante muchos años y 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, suerte de Machu Picchu colombiano, es testigo de la grandeza de las civilizaciones pasadas y atrae visitantes de todos los lugares del mundo. Los habitantes de la Sierra forman a los ojos de la sociedad colombiana el prototipo mismo del indígena “auténtico”: orgulloso, indomable, secreto, etc. Dentro de un contexto nacional, en el cual el reconocimiento de derechos particulares para las poblaciones nativas va de la mano de un cuestionamiento de los estereotipos negativos ligados al indígena, se hace más fácil, afirmándose heredero de un pasado y emparentado con las poblaciones kogui o arhuaco, comprometerse con una revisión de su identidad.

⁶ Los *mamas*, autoridades espirituales de los kogui, gozan de un gran prestigio dentro de su comunidad y de su país.

⁷ Es importante anotar que la reivindicación de los kankuamo sobre antiguas tierras de la comunidad corre el riesgo de desembocar en dolorosos cuestionamientos de las fronteras interétnicas al interior mismo de la Sierra. De hecho, un año después, en el segundo Congreso del Pueblo Indígena Kankuamo que se organizó bajo la consigna significativa “Hacia la consolidación de la reconstrucción de nuestro pueblo” con la presencia de delegados provenientes de otras comunidades de la Sierra, el problema fue claramente discutido y temporalmente solucionado 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 kogui-malayo.” (Unidad Indígena, 1996: 5).

De todas maneras, con la llegada de los kankuamo, Colombia contaría de allí en adelante con no menos de 86 grupos étnicos.⁸ Cifra considerable si se considera que la población indígena, cercana a 600.000 personas, no representa ni el 2% de la población de país. Esta es, sin embargo, una cifra provisional. Porque nada nos dice que otras poblaciones situadas en los departamentos de Boyacá, de Nariño o en otras partes, no vayan, por una razón u otra, a tomar a su turno el camino de la indianidad.⁹

¡No vimos acaso en 1991 renacer un cabildo indígena poblado por indígenas “muisca” (?) en Suba, en lo que viene haciendo 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 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, un siglo más tarde, con el crecimiento urbano, a valorizarse considerablemente y a despertar la codicia de los constructores. Una inmobiliaria que se lanzó a la urbanización salvaje de una de las colinas origina un conflicto que provocó la resurrección inesperada de una población “muisca” urbanizada. En su intento por apropiarse de una de las colinas, chocó con un descendiente de estas cinco familias que, para defender sus terrenos, se puso en la tarea de averiguar cuáles eran sus derechos. Su investigación lo llevó a reconstituir la historia en cuestión. Desenterró e hizo conocer a los descendientes de las otras familias los títulos colectivos durante muchos años olvidados, demostrando su pasado indígena y la pertenencia de la tierra a un antiguo resguardo. Y las tierras de resguardo son por ley inalienables y no pueden ser tomadas en tanto que una parte o toda una comunidad indígena las ocupe. Si los habitantes del lugar deciden asumir sus orígenes y forman de nuevo un cabildo¹⁰ para que los represente y defienda lo que se lo que convierte 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 con el fin de que

⁸ A los cuales convendría agregar de allí en adelante aquellos reconocidos como territorios habitados por la población negra que habita las costas y algunas regiones cálidas del país.

⁹ Esto no quiere decir que ciertos grupos presentes en el país no van a desaparecer mañana como otros muy numerosos 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, un artículo es dedicado a los últimos tinigua que vivían a los pies de la Sierra de la Macarena. Dos hermanos avanzados en edad y sin descendientes son los últimos sobrevivientes de un pueblo que vivía en la región del Guaviare.

¹⁰ Cabildo: autoridad elegida por la comunidad o parcialidad viviendo dentro de un resguardo. El cabildo tiene por principales gestiones la gestión de las tierras del resguardo, la resolución de los conflictos que oponen a miembros de la comunidad y la representación de la comunidad en relación con el exterior.

se les reconozcan sus derechos territoriales como población indígena. Los muiscas, antiguos habitantes del lugar, retomaron entonces su lugar en la sabana de Bogotá.¹¹

¿Caso extremo? ¡Sin lugar a dudas! Pero unos años antes, una población campesina que vivía en el Macizo Central al sur del departamento del Cauca, se afirmó como indígena bajo el nombre recuperado de yanacona. Los “yanacona” en cuestión serían los herederos de estos grupos que se marginaron del imperio inca para la vigilancia de las fronteras. Un pasado considerado como prestigioso y en todo caso reivindicado desde entonces por un conjunto de comunidades campesinas que no conservaron para nada, como lo confirman sus dirigentes, 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”.¹² 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? Escuchemos a 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*, tomando interés en valorar las costumbres y tradiciones, dándole el valor que se merecen, y es por esto que en estos momentos existe un gran deseo de integración de la gran familia yanacona. (Unidad Alvaro Ulcué, 1990; énfasis agregado).

Y 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 ya que predominaba la autoridad del inspector de policía

¹¹ Sobre esta cuestión de la resurgencia de una identidad indígena en la periferia urbana véase Zambrano (1993).

¹² Véase las conclusiones de la comisión “cultura” del “Tercer Encuentro de Indígena Yanaconas del Macizo Central Colombiano”, que tuvo lugar en abril de 1990 (Unidad Alvaro Ulcué, 1990). La publicación *Unidad Alvaro Ulcué* es el órgano de información del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Para la población yanacona se puede consultar Zambrano (1993).

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.¹³

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 de manera clara aparecer lo que probablemente fue uno de los desafíos de esta yanaconización del campesinado del Macizo Central: un medio para organizar las comunidades por fuera del 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”. Notemos, 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 páez y guambiano, el nacimiento del primer consejo indígena regional, el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), 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)¹⁴ que pueden tener igualmente intereses en juego en el mapa étnico con fines de control político. El hecho es que como 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 un tal proceso de transfiguración étnica relativo a una población campesina o peri-urbana que, apenas hace poco tiempo, habría probablemente rechazado decididamente el calificativo de “indio” considerado como injurioso y parecía acomodarse dentro de 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

¹³ Primera conclusión (de doce) aprobada en asamblea plenaria (Unidad Alvaro Ulcué, 1992).

¹⁴ FARC, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, guerrilla ligada al partido comunista colombiano. ELN, Ejército de Liberación Nacional, guerrilla de origen “foquista” influenciada por la teología de la liberación.

dando en el país? Vimos que las cuestiones de territorialidad, del poder local bajo la 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, primero que todo, identificarse como miembro de una comunidad que por el hecho de su origen y de su historia puede, a los ojos de la ley colombiana, pretender el reconocimiento o el respeto de un derecho colectivo ejercido sobre un territorio.¹⁵ Derecho que está acompañado de un conjunto de disposiciones jurídicas que pueden ser juzgadas de gran interés para la población concernida. En particular, el derecho a autogobernarse bajo la forma de cabildo (o de otra autoridad propia de la comunidad) y, más generalmente, toda una serie de derechos particulares ligados al estatuto indígena: atención gratuita en los hospitales, derecho a una educación bilingüe y bicultural, acceso gratuito a la universidad, exención del servicio militar y de los impuestos sobre la tierra, derecho a ser juzgado según sus usos y costumbres dentro del seno de la comunidad y, desde la Constitución de 1991, derecho a transferencias del presupuesto nacional, derecho a una protección de su medio ambiente y derecho a dos senadores elegidos a nivel nacional por circunscripción electoral especial.¹⁶

Esta unión que se hace entre una identidad indígena y derechos particulares no es, propiamente hablando, una novedad. Encuentra su origen en la política paternalista liderada por la corona española. Política que, con altos y bajos, será continuada en la época republicana, en particular por los gobiernos conservadores ya que 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.¹⁷ 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 quienes se reconocían como “indios”, es decir miembros de una comunidad (o parcialidad), 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...

¹⁵ En los años setenta, el movimiento indígena reclamó la aplicación de la ley 89 de 1890 que declara que las tierras de resguardo son tierras inalienables. Esta ley le proporcionó el marco jurídico que necesita para legitimar el movimiento de recuperación de las tierras llevado por las comunidades espoliadas. La Constitución de 1991 estableció luego solemnemente que las comunidades indígenas tienen derecho a territorios y reconoció también el resguardo.

¹⁶ Sobre los derechos indígenas tales como son establecidos por la Constitución de 1991, véase Gros (1993b).

¹⁷ Hay que notar que la población negra no se beneficiará con un tratamiento parecido: una vez abolida la esclavitud, desaparecerá de la legislación colombiana que no la reconocerá como sujeta a derechos particulares y esto hasta la Constitución de 1991 (Gros, 1993b).

El interés de la situación actual es que este mecanismo de identidad se encuentra fuertemente reactualizado dentro de un país profundamente diferente del que había procedido a la creación de una población indígena y que empieza a incluir desde entonces, como lo veremos, grupos que, situados en otras partes, principalmente en las tierras bajas, habían escapado ampliamente a esta relación social particular que dio origen al indígena.

En 1970, cuando el primer consejo regional indígena no había sido creado aún, ¿quién habría podido apostar, 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 hubiera sido la población de Atanquez, ni los futuros yanacona del Macizo Central, que siguiendo el curso de la historia habrían llegado a la posición común del campesinado mestizo. El deseo de los liberales parecía haberse realizado sin que hubiera sido necesario proceder 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 indio?¹⁸

Una anécdota sobre una población del Tolima en los años sesenta, a comienzos del Frente Nacional, nos mostrará sin embargo que el fuego empezaba a prenderse en algunas regiones de los Andes, y nos esclarecerá también sobre este juego de espejos y las propuestas que van a fundar una identidad activa, o reactiva, una identidad “por sí”. Los hechos se dan en Chaparral, municipio vecino de Natagaima en el que, 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 debía pronunciarse sobre un conflicto que enfrentaba a los habitantes de la comunidad de Yaguara contra un terrateniente. La comunidad en cuestión afirmaba su ascendencia indígena (acaso proveniente de los temidos indígenas pijao y coyaima exterminados después de un largo y difícil combate a comienzos de la colonización), rechazaba obstinadamente una parcelación de su territorio que persistía en considerar como

¹⁸ Este título es retomado de un artículo publicado por el autor (Gros, 1984) Se podrán encontrar allí datos complementarios sobre el caso de yaguara así como un primer análisis sobre la cuestión de la identidad indígena llevada 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 fajaba el estatuto jurídico de las comunidades.

parte de un resguardo y pretendía gobernarse mediante un cabildo. Estaba en conflicto por cuenta de una propiedad de la cual fue espoliada en el último siglo por una familia blanca de Chaparral. Una disputa territorial entre comunidades indígenas y hacendados como existen muchos en la región, de no ser que los habitantes de Yaguara (como otras comunidades “indígenas” del Tolima), no parecen para nada diferentes -aparte de la propiedad colectiva de la tierra y el cabildo- de las poblaciones campesinas no indígenas que viven a los alrededores: sin vestimenta, sin tradición, sin lengua indígena.

Para los agentes del gobierno, la causa era clara: en el siglo pasado, la tierra fue arrendada por la comunidad que existía entonces bajo la forma de un resguardo a un propietario de la región que luego la vendería sin el consentimiento de sus legítimos propietarios a otra propietaria que, a su vez, la cedería a un tercero consolidando así el acto de expoliación. Según la ley 89 de 1890, entonces 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 indígenas de las montañas, las tierras de resguardo no podían ser vendidas y toda compra por parte de terceros era considerada nula. La propiedad en litigio, dijo la comisión de investigación, debería ser entonces devuelta a sus antiguos y legítimos propietarios. ¿Pero cómo proceder a esta devolución? ¿Había que darle la tierra colectivamente a la comunidad que la reclama, o repartirla individualmente a los campesinos que la constituyen? En el primer caso, el Estado accedería a la solicitud de una comunidad -que siempre rechazó la disolución de su resguardo a finales del siglo pasado y la parcelación de sus tierras- y los poderes públicos confirmarían su identidad indígena; en el segundo, declararían el acto de defunción de una población indígena que en este siglo se incorporó definitivamente al campesinado mestizo.

La respuesta de los funcionarios públicos es interesante: para ellos, no había ninguna duda de que se trata de descendientes lejanos de las poblaciones indígenas que poblaron la región de tal suerte que predominaba entre ellos -con algunas variantes- un tipo físico “indio”, pero esta filiación no sería suficiente para afirmar que estábamos con absoluta seguridad en presencia de indígenas. En efecto los habitantes de Yaguara perdieron 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. (Gros, 1991c).

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 estatus 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 colombiana, las leyes sobre resguardos indígenas y comunidades de otra índole ya no los cobijan”. 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 debía ser entonces repartida individualmente, el resguardo ya no existía y el cabildo no tenía razón de ser.

Esta anécdota nos recuerda que si toda identidad puede ser sufrida o reivindicada, ésta puede ser también, por parte de otros (otros grupos sociales, el Estado, etc.) ser impuesta o negada. Nos confirma también, 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, de su control y de su gestión ocupa un lugar estratégico en la reivindicación de una identidad indígena. Esta, antes de la de ser genérica y abstracta, se fundamenta en la pertenencia a una familia, a un linaje, a una comunidad dada, dotada de un territorio y de su mito fundador. Deja pensar e además que, por una vez, la célebre “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 los mismos funcionarios ya no se atreverían a invocar ese estereotipo con el fin de negarle su identidad a una comunidad cuando la está reclamando, hoy en día, en que

existen escuelas bilingües y doctores indígenas, en un país en el cual constituyentes, senadores diputados, alcaldes, pueden ser indígenas (y a veces lo son).¹⁹

¿Instrumentalización o manipulación?

Los casos que acabamos de presentar tienen en común que atañen 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 aculturizados que “perdieron” desde hace tiempo sus signos exteriores de indianidad (el idioma, el vestido, las “tradiciones”) tan importantes para demostrar a sí mismos y a los demás la legitimidad de sus orígenes. Los escogimos porque, como sucede con frecuencia en los casos límite, indican con más fuerza 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 una *weltanschauung*, que a una situación. Esta se movilizaría, se instrumentalizaría en función de circunstancias y objetivos particulares en los que se desarrollaría dentro de otras identidades latentes, 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 substrato cultural corrientemente asociado a un grupo étnico en tanto que contenido de naturaleza eterna y estable [...] Conviene entonces reconocer que no existe “identidad” fuera del uso que se hace de él: que no existe substrato cultural invariable que definiría, por fuera de la acción social, la esencia de un miembro de un grupo humano particular. (Ogien, 1987: 138).²⁰

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

¹⁹ Notemos que los habitantes de Yaguara, que no se dejaron nunca impresionar por los juicios de los funcionarios, disponen hoy de un resguardo debidamente reconocido. En los años setenta, participaron en el movimiento que dio nacimiento al CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima).

²⁰ Este autor agrega: “La identidad no es una condición inmanente al individuo, un atributo que lo define de manera constante e invariable. Esta 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 porque es él quien le da una significación a su pertenencia” (Ogien, 1987: 135; citado por Giraud, 1994).

a la tierra, etc. Esta se convertiría paradójicamente en un “más” con relación al estado común del campesino o del ciudadano (como se puede ser a la vez indígena y campesino, indígena y ciudadano colombiano). Al evocar la identidad como una mecánica finalizada y contextualizada lleva a plantearse 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 poca, es decir, nula. Manipulación que, claro está, no se da solamente en el caso de los indígenas (o supuestos indígenas) (Nagel, 1994; Bayart, 1960).

De esta manera, los propietarios de Chaparral confrontados a la rebeldía de los harapientos, no dudan en denunciar con algún cinismo lo que ellos estiman ser una superchería por parte de los habitantes de Yaguara que no serían ni más ni menos que campesinos como 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 acostumbrado para negarles la calidad de indígenas después de haberlos, durante generaciones y hoy todavía, tratado como tales para humillarlos peor y explotarlos.

¿Quién manipula a quién? El Estado, que hizo del indígena una categoría jurídica y, en consecuencia, llega a “patentar” las poblaciones que viven y están bajo su autoridad, ¿no es acaso menos sospechoso de instrumentalizar 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 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 en causa.

Claro está que la mirada 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 importante en el país y cuya identidad está menos sujeta a contestación, como en el caso de los arhuaco y kogui de la Sierra Nevada, de los wayuu que viven en la Guajira, de los guambiano y páez en el Cauca (por no citar sino algunos grupos que viven cerca de los kankuamo o de los yanacona). 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 se compone entonces ampliamente del conjunto de las prácticas sociales y de las representaciones clásicamente puestas en marcha por quienes, 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 ítems culturales objetivamente comprensibles como el idioma, el vestido, etc.). Y cuando, entonces, se apela por parte de la comunidad a su carácter indígena (su categoría jurídica de indígena) para defender un territorio y formas particulares de organización social, es muy difícil evocar una manipulación. “El deseo de usufructuar las garantías que las leyes ofrecen a los naturales no asimilados a la civilización” aparece más legítimo. Aun cuando, en estas condiciones, exista también, claro está, 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 esperan satisfacer, avanzando en su identidad indígena y los derechos que están relacionados con ésta, no puede carecer de efectos en el contenido de esta identidad. Porque la conciencia de sí puede, según los momentos históricos, los grupos y las coyunturas, ser fuerte o débil, positiva o negativa. Pero cuando esta “subjetividad colectiva” se activa de esa 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 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 aquellos que no tienen que comenzar un camino tan difícil?

No se puede de ninguna manera construir e instrumentalizar por mucho tiempo una identidad, movilizarla con fines internos y externos sin interrogarse sobre su contenido, sin inscribirla dentro del tiempo y dentro del espacio. En el tiempo, porque definirse como indígena 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, indígenas que no pertenecen a una “comunidad de sangre” y que no desciendan de un indígena primordial, aquél que nació del “encuentro”. Y si el

azar de la historia quiso que el hilo se rompiera o se perdiera, que se mostrara incierto o degradado, se buscará entonces encontrarlo y reanudarlo, se tratará de consolidarlo. En el espacio, también, porque preguntarse sobre el contenido de su identidad no puede hacerse sino mediante la relación con el otro en el tiempo presente. El otro "indígena", porque la identidad indígena es una categoría genérica que cubre un mundo de grupos, de comunidades, de etnias, en los que, según parece, algunos son más indígenas que otros; y el otro (el blanco, el mestizo, el hacendado, el campesino, etc.) que no lo es (indígena), pero que hace que los demás lo sean.

¿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 si se ve bien que no se trata de hablar un idioma diferente o de disponer de un marcador étnico cualquiera para "ser indígena" y afirmarse como tal (acabamos de dar ejemplos), nadie puede dudar 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 las ruanas -o las plumas- florecen con ese propósito, es elocuente. No hay nada inocente o de risible en esto. La identidad está allí para verse. También sería interesante estudiar como al interior de las poblaciones indígenas se produce un doble movimiento: acceso a una identidad genérica y, con frecuencia, voluntad de construir su diferencia al interior mismo del grupo de referencia. El caso de los totoro, en el departamento del Cauca (quienes a partir de diferencias lingüísticas puestas en valor mediante un estudio se convierten de allí en adelante en un grupo distinto de los páez de los cuales hacían parte hasta ese momento), constituye un buen ejemplo de la manera cómo opera esta lógica de identidad y del papel que puede jugar el idioma (... y el lingüista) en la materia (Pabón, 1995).

En varios artículos, caracterizamos el movimiento indígena actual como una forma de movilización colectiva que se inscribe en la modernidad y trabaja en la integración de sus miembros en la sociedad que los engloba (Gros, 1996, 1997a). No hay espacio aquí para volver a ellos, pero, teniendo esto en cuenta, sí de constatar 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, operan allí con fuerza. Y todo el mundo siente -los interesados en primer lugar- que las cosas no se van a quedar allí. Constatemos también que este movimiento no provocó (o ya no provoca) una disolución de la identidad indígena en la modernidad (Gros, 1997b). Por el contrario, es tan cierto que

el movimiento actual es la respuesta positiva dada por un número creciente de comunidades a una modernidad que viene del exterior, irrumpe y *con la cual hay que enfrentarse*. Agreguemos, sin embargo, que esta identidad positiva se construirá más fácilmente cuando en el exterior, es decir la sociedad dominante, aquellos que hasta ese momento estigmatizaban la barbarie indígena y eran los vectores de la asimilación tienen ahora un nuevo discurso, acompañados en esto por toda una serie de nuevos actores (ONG's, antropólogos, turistas...) 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, de 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 entereza, el movimiento indígena no puede existir por fuera de esta contradicción y de la modernidad que reclama y lo hace existir. Paradoja terrible y bien conocida que consiste en que para seguir siendo uno mismo tenga que ser diferente, en una sociedad que ve como indígena legítimo sino al otro convertido en un verdadero salvaje. Pero para hacerle frente a esta contradicción y controlar la energía contenida en este "motor", todos los grupos no están armados de la misma manera. Una idea con frecuencia emitida por los representantes indígenas para justificar la importancia que le dan 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" escribe *Unidad Indígena* (1993), el principal periódico de la prensa indígena del país, a modo de epígrafe. Apoyarse en el pasado, la tradición, la cultura, para construir el futuro, ¡quien no lo suscribiría! Constatemos, sin embargo, que no todas las comunidades indígenas están seguras de su pasado, de sus orígenes y que algunas más que otras se interrogan sobre la consistencia de su identidad cultural.

"Rescatar la cultura"

Los muruí, más conocidos como huitoto -sobrenombre impuesto por los blancos- han decidido renacer este año. Han optado para volver a vivir sus tradiciones, a su lengua, a las sagradas reuniones en la maloca con el mambe y el ambil [...] han vuelto a vivir su propia historia [...] (Unidad Indígena, 1978: 6-7).

Para los neo-indígenas, aquellos que declaran querer seguir un largo camino desde el mestizaje a la identidad indígena y tratan de reanudar los hilos de una historia perdida, la afirmación de la identidad está acompañada con frecuencia de una búsqueda del sentido perdido. Cuando se sitúan a una cierta distancia en el tiempo de sus hermanos mayores -que se presentan como los últimos depositarios de una cultura “milenaria”, de una rica tradición y de difícil acceso-, la aculturación en sentido contrario podrá presentarse bajo la forma de una transferencia de tecnología, de un préstamo por algo 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 mamos kogui para depositar en ellos el conocimiento y sabiduría de su pueblo. Ahora que se presentan las condiciones favorables, estos mamos están devolviendo la cultura a los sobrevivientes kankuamos. (Unidad Indígena, 1993).

Pero no todos disponen de estas facilidades -relativas después de todo- y de tales argumentos. Frente a las incertidumbres, algunos se volcarán entonces a veces hacia... el etnólogo, el sabio, el historiador, para estar seguro de su propia identidad, para legitimarla. Los jóvenes yanacona de la comunidad de Rioblanco nos manifiestan su deseo de recuperarlo 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. 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. (Unidad Alvaro Ulcué, 1990; énfasis agregado).

Pero, si uno quiere realmente “renacer”, “imaginarse” y tener una existencia “fértil”, hay que tal vez primero que todo, para no engañarse (y engañar a los demás), establecer sin duda alguna 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.” (Unidad Alvaro Ulcué, 1990).

Esta vuelta por la historia, la antropología, la lingüística y la arqueología y por sus especialistas con el fin de sustentar una indianidad particular dentro del marco de relaciones interétnicas con frecuencia conflictivas, merecería largos desarrollos. Se podría en el departamento del Cauca citar otro ejemplo, bastante notable, con 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. Trochez y Flor (1990) muestran cómo a partir de una discusión en torno al origen del pueblo guambiano (algunos autores coinciden en la hipótesis de que vendría del Perú), un trabajo arqueológico local fue iniciado con el fin de descubrir desde cuándo los guambinos estarían presentes en el lugar. Excavaciones que se efectuaron a partir de 1982 habrían permitido identificar cerámicas pertenecientes al año ¡2000 a.C! Resultado: los guambianos fueron tranquilizados y consolidados en sus reivindicaciones territoriales que los enfrentaban a haciendas y a comunidades paez vecinas. Este episodio es contado 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 guambía 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. (Cruz, 1990:224,227).²¹

¿“Rescatar” o “Capacitar”?

Una cosa es querer fantásticamente recuperar una cultura “perdida” desde mucho tiempo atrás para darle contenido a una identidad requerida, otra distinta es convertirse en defensor de una cultura “ayer todavía singularmente rica y viviente” pero que en el espacio de una o dos generaciones va desapareciendo ante nuestros ojos, como 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

²¹ Leer también, relacionado con esto, el comentario de Findji (1990). Sobre otro aspecto de esta recuperación militante de la historia en el Cauca y el papel jugado 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 va a convertirse en una figura de referencia del movimiento, véase Bonilla (1983) y Findji (1992).

identidad parece estar menos relacionada con la pérdida de las tierras que con la de la cultura.²²

Aquí no estamos en presencia de una población indígena-campesina organizada dentro del marco de la sociedad nacional desde la época colonial. La situación general no está marcada por una pérdida masiva de los territorios y la lucha encarnada para reconquistarlas. 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 irrefrenable proveniente de grupos que pueblan la región. Las organizaciones indígenas que se instalan allí a partir de los años setenta y, sobre todo, en los años ochenta no van entonces a constituirse como el medio de conducir una lucha vital por la tierra, sino como una tentativa de manejar la rápida entrada de sus sociedades en el mundo de los blancos.²³

La cuestión de identidad no ocupa una posición menos importante en el seno del movimiento, sino que se plantea de una forma diferente. Es muy importante, porque siempre es en nombre de dicha identidad, de esta alteridad y de sus derechos, que se intenta negociar su entrada en la modernidad, pero se plantea diferentemente en el sentido en que los conflictos son más culturales que económicos. Ahora bien, siendo culturales, estos apuntan a una contradicción a la vez inevitable y singular: a quienes en un cierto sentido han “perdido” más de esta cultura, a los que saben menos, cuya identidad es la más borrosa y en ocasiones más controvertida, es 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 indígenas situadas a la cabeza de los diferentes consejos y organizaciones indígenas encarnan las ambigüedades, las contradicciones y los desafíos del discurso de identidad. Puesto que la mayoría recibió su educación en el

²² Contrariamente al Brasil vecino, no tenemos en las tierras indígenas de los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía una fuerte presión originada en un frente pionero, y el gobierno colombiano creó en esas regiones inmensos resguardos que reúnen más de diez millones de hectáreas. Este hecho, excepcional, permite discernir la importancia de la variable propiamente cultural en el mecanismo de la identidad. De la misma manera, no podríamos decir que la cuestión de las tierras esté ausente de las preocupaciones indígenas -el grupo se proyecta en un territorio y la identidad cultural en cuestión no es independientemente de este-, y también porque la “pérdida de la cultura” podría ocasionar, *ipso facto*, la pérdida de su territorio de referencia.

²³ 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 alcanzar extremos para algunos grupos que viven en las llanuras del Orinoco.

marco de los internados católicos o de las misiones protestantes, fueron ampliamente socializadas 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. Estos 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. Así, sin darse cuenta, siguieron metiendo una cultura ajena y se eliminaban nuestros propios valores. (Varios autores, 1989: 12)²⁴

Si con el tiempo las nuevas elites indígenas, que son el resultado de esta educación, pudieron emanciparse de sus tutores, estuvieron profundamente influenciadas por este aprendizaje que intervino en el momento decisivo de su formación. Escasos son, hoy los jóvenes dirigentes indígenas que fueron iniciados durante la pubertad y tienen 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 valorados 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 modificó su discurso y algunas de sus prácticas en materia educativa. Algunos misioneros, más o menos cercanos a la teología de la liberación, llegaron a adoptar un discurso resueltamente anti-etnocida y pretenden desde entonces conciliar el aprendizaje de nuevos saberes con la enseñanza religiosa mediante una rehabilitación de las culturas indígenas. Pero, 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 “demoníaca”, la relación con esta última cambia de naturaleza.

De hecho, la nueva elite indígena ocupa una posición dirigente mucho más por los conocimientos adquiridos duramente en el pupitre de la escuela (o de la

²⁴ Hay que anotar que este relato hace referencia a los cincuenta últimos años. Yuruparí es el ritual principal de las ceremonias de iniciación.

universidad)²⁵ 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, obsoleta. Después de todo, es por el hecho de ese bagaje cultural nuevo que le es posible cumplir con su acción de mediación entre las comunidades indígenas y la sociedad dominante, con su papel de agente de la modernización y de la integración.

Situación sin duda poco confortable la de heraldos modernos de la alteridad que para ser eficaces, 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 deben, para ser legítimos, adoptar tanto como en sus bases, como en el exterior, el lenguaje de la fidelidad y de la identidad. El riesgo es grande y contiene una doble desaprobación: las autoridades tradicionales, a las que se les reclama herencia, así como los interlocutores exteriores a quienes se les pide ayuda, protección o respeto, pueden no reconocerse en la vestimenta del ejecutivo indígena o negarle toda legitimidad al dirigente aculturado de una organización nueva que algunas veces encontró 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 "indígena". ¿Cómo a la vez no "perder"²⁶ su cultura (y perderse) y adquirir una nueva cuando se es conminado por todas partes a responder a las representaciones que se hacen de la alteridad y de la identidad indígena?

No es extraño que el punto de la educación ocupe un lugar cada vez más importante en el movimiento indígena. Para una elite indígena cuyo origen es ese, pero que quisiera cambiarlo, para una población que vive el paso acelerado de una identidad cultural específica que encuentra su procedencia 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: salvar (rescatar) la cultura y formar (capacitar) a los individuos: dos exigencias que se convierten en un *leit-motiv* dentro del discurso de las organizaciones. "Rescatar" porque, al ritmo en que van las cosas, mañana será

²⁵ Se asiste, hoy en día, a la aparición de una segunda generación de cuadros indígenas que cambió los pupitres de la escuela primaria por los de la universidad. Habría cerca de trescientos estudiantes indígenas en las universidades colombianas (comunicación personal de Luis Ortega J., vicepresidente de la ONIC, quien se graduó en derecho en la Universidad Nacional).

²⁶ Para los ancianos que no la "perdieron" todavía 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 una "cosa" que puede ser "perdida", vendida, comprada, destruida o robada (ver la denuncia de la cual son objeto los etnólogos) y no una producción social históricamente determinada y en constante transformación. Sobre este tema se podrá consultar Jackson (1990, 1991).

demasiado tarde. Sin cultura no hay identidad posible, y sin “identidad” ¿cómo existir, hacerse reconocer y defender sus derechos? “Capacitar” porque la identidad para ser portadora de porvenir y aglutinar a una mayor cantidad, debe actualizarse en la modernidad y responder mediante la educación a nuevas necesidades.²⁷

Escuchemos a los capitanes indígenas letuama, yucuna, miraíla, tanimuca, matapí, andoque, del departamento del Amazonas, quienes en un ambiente todavía bastante preservado, hablan en nombre de su comunidad y no pueden ser considerados como formando 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 por 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 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. (Varios autores, 1989: 13).

Así, identidad, cultura y educación están estrechamente ligados. 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 revisan su historia a la luz de la alteridad.

Así sucede *a fortiori* en la periferia del mundo indígena, allí donde más que en otros lugares todo parece tener que inventarse. A la educación se dirigirán los yanacona 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”²⁸ Para los kankuamo quienes 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 mamas.” (Valero Corzo, 1993).

²⁷ Sobre la introducción de la escuela en comunidades indígenas selváticas véase Hugh-Jones (1997).

²⁸ Conclusiones de la comisión “Cultura” del “Tercer Encuentro de Indígenas Yanacona del Macizo Central Colombiano” (Unidad Alvaro Ulcué, 1990).

¿Enseñar la cultura indígena? Hace cuarenta años A. y G. Reichel-Dolmatoff escribían a propósito de la misma comunidad:

La tendencia dominante en la cultura *Creole* no es el deseo de un mejor nivel de vida, sino el miedo a ser tomado por “Indio”, de ser incivilizado (inculto). Y la técnica dominante no es la asimilación lenta y la reorientación de valores, sino una imitación rápida de formas externas. Los conflictos internos causados por la incompatibilidad de los patrones y por las constantes contradicciones entre la realidad privada y la simulación pública, se manifiestan en los aspectos externos de la personalidad de los pobladores. Su timidez así como su profundo sentimiento de vergüenza ante esta, los hace vacilar, en el extremo de la humillación, entre una auto-presunción agresiva y un profundo sentido de insuficiencia. Sin embargo, su grado de ambición es alto y realista. Así, *hay una tendencia creciente a enseñarle a los niños los valores básicos de la cultura Creole*, pero dentro de los límites establecidos por el fenotipo y el destino. No son educados para aspirar a grandes cosas, sólo a lo que es alcanzable. Quieren cambiar y aspiran ser parte de una comunidad más grande, de una unidad más allá de los límites estrechos del pueblo. Saben que todavía ocupan una posición marginal y que son anticuados y “extraños” a los ojos del habitantes de las tierras bajas. Nadie quiere defender esta cultura tradicional y nadie insiste en la validez de los viejos propósitos, a excepción de aquellos cuyo fenotipo indígena es un factor limitante y quienes, en consecuencia resultan ser los “incivilizados” y “atrasados” (Reichel-Dolmatoff, 1961: 462; énfasis agregado)²⁹

De la identidad indígena a la entidad 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 marginalizadas por el hecho de su pertenencia a sociedades indígenas. Se propagó y se sigue propagando a pesar de su ambigüedad, o gracias a ella, como un discurso nuevo que progresivamente demostró su carácter “actuante”. P. Bourdieu menciona:

Las luchas por la identidad étnica [...] son un caso particular de las luchas de clasificación, 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 mando social y por ahí, de hacer y de deshacer los grupos: éstas tienen, en efecto, por reto poder

²⁹ Este cambio en apariencia extremo entre la situación descrita por A. y O. Reichel-Dolmatoff, y la que parece dominar hoy en día hace más pertinente la observación formulada por estos mismos autores a propósito de las dinámicas de cambio observadas: véase la anterior cita a modo de manifiesto en este artículo.

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 en 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. (Bourdieu, 1980: 65).

Si es cierto lo que dice Bourdieu, hay que reconocer que el movimiento indígena triunfó por partida doble. A nivel de las relaciones interétnicas, en las regiones en que viven comunidades indígenas, puesto que la población indígena se convirtió allí en actor reconocido, una categoría social pertinente frente a la cual es conveniente que cada quien se sitúe y establezca nuevas transacciones sociales³⁰ y en el plano jurídico e institucional, 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 le da 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 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 tener lugar sin una renuncia al grupo primordial de referencia y el paso necesario a la categoría mestiza.

La causa indígena parece quedar “entendida”. Esta legitimidad adquirida con el correr de los años y nuevamente inscrita en la ley, va de ahora en adelante a imponerle su lógica a los actores. La vimos obrando, trabajando al margen, entre poblaciones que hasta hace poco no eran “indígenas”: renacimiento emblemático de uno, más amplio, que se manifiesta en el seno de un vasto conjunto, dividido en pedazos, y que se creía moribundo. Pero, si nos desprendemos de esas márgenes, se puede decir con más facilidad todavía que la identidad indígena debería de ahora en adelante abrirse hacia una doble dirección. Bajo la forma de una identidad genérica que afirma el principio de una pertenencia común a un mundo indígena solidario, mundo nuevo en expansión, que no tiene fronteras nacionales, ni siquiera continentales y es el de los “pueblos autóctonos”, categoría reconocida por las instancias internacionales y experimentada en el marco de múltiples intercambios y

³⁰ 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: hace 25 años apenas estos “señores” indígenas, eran *guahibos* (los sikuani de hoy) que eran constantemente masacrados por los “racionales” (los colonos) con el pretexto de que no se sabía si eran hombres.

reuniones.³¹ Y a otro nivel, bajo la forma de identidades étnicas particulares, identidades culturales y territoriales que se componen y se recomponen con el objeto de inscribir en la realidad social de la nación propias fronteras.

Legítimo y eficaz, el proceso de identidad va a operarse también por contagio en otras poblaciones que, sobre el modelo indígena, 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 país³² 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 indígena provocaron en respuesta la construcción de un modelo de identidad 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, de cierta forma 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 en el reconocimiento de una identidad afrocolombiana pensada a la moda indígena que concluirá en la Ley 70 de 1993. Los derechos específicos relativos en adelante a las comunidades negras “[...]que revelan y conservan conciencia de su identidad que las distingue de otros grupos étnicos”³³ confirmarán esta estrategia y darán poderosos argumentos para que esta “conciencia” se desarrolle.

Sobre el modelo indígena, 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 el reconocimiento de una propiedad colectiva sobre las tierras baldías que ocupaban desde varios siglos atrás, y de esta manera van a territorializarse

³¹ “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 a través de la conquista, la colonización y otros medios, los redujeron a una condición no dominante o colonial; cuya forma de vida está hoy en día más de acuerdo con sus costumbres y con sus tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país al que pertenecen y, sometidos a una estructura estatal que incorpora antes que todo las características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población.” (ONU, 1972: 10).

³² Sobre el tema de la invisibilidad de las poblaciones negras por parte de los antropólogos véase Friedenmann (1984).

³³ Ley 70 de 1993: Art. 2.5 -“Comunidad Negra. Es el conjunto de familias de ascendencia colombiana 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”. Sobre este tema véase Arocha y Friedmann (1993) y Wade (1993).

(Wade, 1993, 1994; Losonczy, 1996)³⁴ Al igual que la población indígena, pero más que ésta, convirtiéndose en etnia, tendrán a cambio que construir para ellas y para los otros esta identidad colectiva, esta identidad “imaginada”, fundando así 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 para defender sus intereses dentro del seno de la región y de la nación. Y también pareciera que la reivindicación de identidad sea aquí, no un medio de rechazar la sociedad nacional, blanca o mestiza, sino más bien el instrumento que permite hacerse reconocer en esa sociedad y de acceder a los beneficios esperados de tal integración. Para ella, como para las poblaciones indígenas, la etnicidad³⁵ recuperada no es solamente por complacencia. Aparece en adelante como una estrategia más practicable que el mestizaje para participar en la sociedad nacional.

Si 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 re-etnización de las poblaciones *caboclas* (nombre que se le da en Brasil a las poblaciones indígenas “aculturadas”) parece dibujarse en el momento en que el Brasil emprende decididamente, bajo la férula de los militares, la conquista de su frontera interior. Este proceso se apoyó parcialmente en el “Estatuto del Indígena” (1973)³⁶ elaborado dentro de la tradición corporatista brasileña que al mismo tiempo que mantiene la tutela del Estado sobre la población indígena le reconoce derechos territoriales. Dicho proceso se amplió en los años ochenta después de que el gobierno, acosado por

³⁴ Hay que anotar que las tierras ocupadas en ocasiones hacía varios centenares de años por la población negra del Pacífico seguían siendo consideradas por el Estado colombiano como tierras baldías.

³⁵ Michel Agier señala la existencia de dos puntos de vista sobre la noción de etnicidad: “Por un lado, se trata de una referencia presente en los movimientos negros en sí y entonces de una ‘categoría indígena’ cuya utilización debe ser objeto de una reflexión por parte del investigador. Por otro lado, designa un área 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 afro-brasilera. Siendo así, esta designa una totalidad, o una búsqueda de la totalidad que deberá ser entendida así” (1992: 57). Al respecto cita a Banton (1977: 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” (Agier, 1992: 57).

³⁶ La ley No. 6001 del 19 de diciembre 1973, que crea el “Estatuto del Indio”, considera también la posibilidad para el indígena de dejar de serlo: art. 9: “Cualquier indígena podrá apelar a 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. Con 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 usanza y costumbres de la comunidad nacional.” El artículo 11 extiende este derecho a toda una comunidad. Lo que quiere decir 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 (véase la siguiente nota al pie de página).

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” quien podría ser considerado como indio y quien, individuo o grupo, debía ser emancipado oficialmente (el pretexto sería que no se podía a la vez ser o reivindicarse como indígena y ser aculturado o biológicamente mestizo)³⁷

Agier y Carvalho, quienes se interesaron en este proceso, señalan la re-etnización 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 neo-brasilera, 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-o (el yate), 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. (Agier y de Carvalho, 1994)³⁸

En la frontera de Brasil con el Perú, J. P. Chaumeil señala igualmente un proceso de re-indigenización 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, autoproclamándose comunidades ribereñas y toman a su favor la mayoría 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

³⁷ La FUNAI (agencia indigenista brasileña) con el fin de descalificar a los nuevos líderes cuando sabían leer y escribir y querían actuar en el plano 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 una prueba de sangre- que le permitía establecer un eventual mestizaje (Carneiro da Curaba, 1981; Gros, 1984).

³⁸ Estos autores se apoyan en el estudio de Dantas, Sampaio y Carvalho (1992). Hay que anotar que si - el proceso de “descabocización” es importante en el Nordeste se da también en otros lugares entre grupos indígenas que viven en el Amazonas. Un ejemplo nos lo da Faulhaber (1992).

los cambebas. Reconocidos hasta 1980 como caboclos, los miembros de este grupo étnico reivindican hoy en día su derecho a la tierra como indígenas. [y agrega más adelante] No sería sorprendente tampoco saber que grupos supuestamente invisibles o fuertemente mestizos como los iquito, los omagua o los cocama, se descubren en seguida un fuerte sentimiento de identidad étnica y se proclaman nacionalidades, como ya lo hicieron sus vecinos cocamilla, (Chaumeil, 1989: 237, 239)³⁹

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 pendientes de la Sierra Nevada o de la Cordillera Central.

Pero aquí no está la única similitud. Sucede lo mismo con el proceso iniciado por la nueva Constitución brasileña en el seno de poblaciones negras rurales. En efecto, la Constitución de 1989 les reconoce también -por primera vez- derechos culturales a las poblaciones afrobrasileras⁴⁰ y reglamenta la operación de catastro 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 el Brasil y en los procesos de expropiación masiva de los *posseiros* (ocupantes sin títulos de propiedad), se puede fácilmente imaginar la importancia de tales disposiciones para las poblaciones concernidas. Van a orientar un buen número de comunidades negras de los campos, de Bahía, de la Amazonía 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*.

³⁹ 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 que fueran capaces de reinterpretar su propia historia oral. Se asistiría, dice, al surgimiento de “un pensamiento histórico indígena, combinado a un saber mítico, al cual permanece ligado”.

⁴⁰ En el art. 5, XXII, el Estado se compromete a proteger las “manifestaciones de las culturas populares indígenas afro-brasileras, y las de otros grupos que participan en el proceso civilizador nacional.”

En definitiva, cuando se analizan las razones de ser de esta dinámica de identidad 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, “se ve allí el desarrollo de un proceso que va de la integración inferiorizante a la separación valorizante” (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 socio-económica y las relaciones con las instancias del poder se transformaron positivamente para estas poblaciones. Transformaciones obtenidas no a partir de estrategias de ascenso individual, sino más bien a partir de estrategias políticas colectivas fundamentadas en el uso de las diferencias étnicas.” (Agier y Carvalho 1994: 11, 24).

Habremos podido pensar que en el mundo del mercado y de la “economía mundo”, en el momento en que las lógicas económicas sobrepasan las fronteras nacionales, las identidades particulares debían debilitarse, es decir desaparecer. Se sabe que para desgracia de algunos países (en los balkanes por ejemplo) no es así. Pero no todo es igual y los discursos de identidad no tienen todos 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 nos detuvieron en este trabajo tienen como particularidad la de involucrar 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 “indígena” o “negra” que construyen no es exclusiva de una identidad brasilera o colombiana e, incluso, parece en lo sucesivo ser la condición de un acceso a la ciudadanía. Es al menos lo que parecen decirnos los movimientos sociales que la apoyan y las Constituciones que en Colombia, Brasil y otros lugares, instauran 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 “imaginadas” susceptibles de componerse y de recomponerse, en busca de legitimidad y de actuación. Los discursos de identidad que examinamos harán en lo sucesivo parte de esta identidad colectiva tan difícil de entender, pero sin la cual ninguna nación podría construirse y perdurar.

Epílogo

En septiembre de 1993 en Natagaima, cuando 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 observaba que ni siquiera tenía “rasgos físicos indígenas” (al contrario de sus vecinos de Yaguara) lo que significaba para ella ser indígena. Después de haber evocado la figura de su abuela partera quien, en tiempos de Quintín Lame⁴¹ 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 indígena es un orgullo, entonces ¿quién no quisiera serlo?

⁴¹ Quintín Lame, indígena Paez, fue el promotor de un sublevamiento indígena en el Cauca entre 1910 y 1918. Vivió después en el Tolima donde trabajó en la reconstrucción del resguardo y en la organización de los campesinos no pudientes, aparceros y obreros de las haciendas (peones).