



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



IDENTIDAD Y AUTONOMÍAS INDÍGENAS EN COLOMBIA:
DE LA LUCHA POR LA TIERRA
A LA LUCHA POR LA AUTODETERMINACIÓN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A

MÓNICA BUCIO ESCOBEDO

BAJO LA DIRECCIÓN DEL MRO. FEDERICO NAVARRETE

283282



MEXICO, D.F.

2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



A mis papás y a mis hermanos

A mi familia toda

A mis colombianas queridas
Jimena,
Gabriela y Josefina

A los niños de Oventic

Pero sobretodo,

a Gonzalo

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se realizó con el apoyo de PROBETEL dentro del proyecto "Los derechos humanos en América Latina" a cargo del Dr. Ignacio Sosa, a quien agradezco su apoyo, así como la ayuda de Miguel Ángel Pérez

Agradezco a Nidia Loaiza y a Jimena Rey su cariño y hospitalidad y mis primeros encuentros con Colombia, su gente, su calidez y su belleza. En Colombia, agradezco a Marcela y Margarita Chaves y a Doña Ana María Chamorro de Chaves su hospitalidad y ayuda durante mi estancia en Bogotá en 1997. Gracias también al Dr. Luis Guillermo Vasco, al Dr. Adolfo Triana y a la Dra. Myriam Jimeno por su tiempo e invaluable ayuda. Gracias también a Gladys Jimeno, Directora de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y Margarita Serje, Directora del Programa Indígena de la Red de Solidaridad. El personal de las bibliotecas de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, el Instituto Colombiano de Antropología, la Fundación para las Comunidades Colombianas y de la Biblioteca Nacional facilitaron la búsqueda del material. Gracias en particular a Myriam Pacheco de Funcol por su disposición y paciencia.

Agradezco especialmente a mi director, el Mtro. Federico Navarrete el apoyo y la paciencia. Gracias también al personal de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas del Colegio de México por su ayuda, especialmente a Silvia Correa. Gracias también al Dr. José Antonio Matesanz por su respaldo en todo momento. A Yola, gracias por toda la lata. El Dr. Luis Abonés y el Mtro. Aimer Granados leyeron los primeros borradores de este trabajo y sus comentarios fueron siempre enriquecedores, agradezco sobretodo su amistad y cariño. A la Dra. Clara Lida, mi mayor agradecimiento por todo.

Mis amigos han sido siempre parte fundamental de todo lo que hago y mi familia está siempre presente con su amor y respaldo. A 'los compas' siempre agradeceré las lecciones de dignidad. Gonzalo es sin duda el eje de todo.

*La incapacidad de comprender el presente
nace fatalmente de la ignorancia del pasado.*

*Pero tal vez no sea menos vano
empeñarse en comprender el pasado
si no se sabe nada del presente.*

Marc Bloch

ÍNDICE

	Página
Agradecimientos	4
Introducción	7
Capítulo 1 Identidad en movimiento	12
Capítulo 2 Diversidad y cambio entre los indígenas colombianos	25
Capítulo 3. De campesinos e indígenas. la lucha por la tierra	39
Capítulo 4 La construcción de la organización nacional	58
Epílogo	76
Conclusiones	79
Anexo	82
Siglas y abreviaciones	83
Bibliografía	84

INTRODUCCIÓN

Que no se acabe nuestra gente, nuestro nombre, nuestros pueblos
Consejo Regional Indígena del Cauca

Creo que es muy difícil determinar el origen de un trabajo como la tesis de licenciatura. Al momento de elegir un tema, de plantear una investigación, una multitud de inquietudes, dudas e intereses surgen, se mezclan, se confunden y confunden. Pero si este trabajo tuviera un origen, seguramente estaría en enero de 1994. Sin lugar a dudas el levantamiento zapatista en Chiapas marcó profundamente a todo el país, y yo no fui una excepción. Como ya señaló Ana María Gorosito, el levantamiento indígena mostró en toda su crudeza "la crisis de un modelo de nación que a la inequidad y la miseria, suma la hipocresía de una cultura nacional que folkloriza sus diferencias, sin concederles espacio para su manifestación plena de identidad alternativa".¹

Llegado el momento de escribir la tesis surgió la idea de estudiar el movimiento indígena² en México, como parte de la búsqueda por entender con mayor claridad la problemática de los indios y el reto que planteaba en la definición de la nación misma. Fue gracias a Jimena Rey que llegué al caso colombiano. En vista de mi interés por la cuestión indígena Jimena me sugirió mirar la nueva Constitución de Colombia, ya que ésta incluía una serie de reformas en materia de derechos y cultura indígenas considerados como uno de los marcos jurídicos más completos y avanzados en esta cuestión.³ Naturalmente me interesé en el origen de esta legislación y en conocer la situación de los indios colombianos, especialmente por ser un caso tan poco conocido en México. Estudiar al movimiento indígena colombiano abría una perspectiva distinta de la problemática indígena y con ella una nueva manera de mirar esta cuestión en nuestro país, además también del hecho mismo de terminar la licenciatura en Estudios Latinoamericanos estudiando a un país de la región distinto a México.

En el caso de Colombia se ha desarrollado un vigoroso movimiento indígena que participa activamente en la dinámica sociocultural nacional. Durante las últimas tres décadas, los grupos indígenas de colombianos han librado una intensa lucha para recuperar sus territorios, han reconstruido y recreado sus formas internas de organización política y cultural y, mediante la formación de organizaciones locales y nacionales, se han dado a la tarea de lograr su reconocimiento por parte de la sociedad y el Estado colombianos. A partir de una identidad básica, primordial, la indígena, estos grupos expresan y articulan sus demandas. Esta identidad funciona como el elemento que permite "una unidad imaginada" entre los muy diversos grupos indígenas del país "alrededor de una conciencia común".⁴

¹ Gorosito, 1997, 109.

² A lo largo de este trabajo, utilizare indistintamente los términos indígena e indio, a pesar del debate que hay al respecto y de las distintas connotaciones que se les atribuyen según el caso. La razón principal es el uso indiscriminado de estos términos que encuentro en el material generado por los propios indígenas colombianos.

³ Ver en c' Anexo los derechos indígenas que se incluyen en la Constitución de 1991.

⁴ Jimeno, 1996a, 68.

El planteamiento inicial de esta investigación surgió precisamente de la relación entre la construcción de la identidad y el movimiento indígena. Así, el objetivo de este trabajo es tratar de entender el papel de esta identidad en el movimiento indio colombiano y cómo se fue conformando en una identidad social distintiva. Para ello, analizo el surgimiento y desarrollo de las organizaciones indígenas en Colombia desde la primera organización regional, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en la década de 1970 hasta la formación de la primera organización nacional, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 1982. El hilo conductor sigue el proceso de organización que parte de la lucha que dan los indios por recuperar sus territorios en los años setenta hasta convertirse en una lucha por el reconocimiento y la autodeterminación, en la que la identidad indígena misma se convierte en el eje de las reivindicaciones del movimiento.

Como punto de partida —aunque lo analizaré con más detenimiento en el primer capítulo— sigo la definición de identidad étnica de Mynam Jimeno, quien la considera “esa conciencia social que puede definirse como un conjunto de normas cambiantes de pertenencia a un grupo social y que no se sustenta, como se dijo, en determinados rasgos culturales que lo diferencian de los extraños, sino en relación con una herencia cultural propia que se transforma en herencia vivida”.⁴ Parto de que la identidad indígena si bien contiene una serie de elementos socioculturales, es un proceso en el que estos elementos pueden ir cambiando o pueden ir adquiriendo significados distintos. Pero, esta identidad es sobre todo un proceso estrechamente vinculado con las condiciones que viven los indios mismos y con la forma en que se relacionan con el resto de la sociedad y el Estado, y puede convertirse en “un medio para la acción, en un recurso de movilización”.⁶

Los movimientos indígenas, o, los indios hacen su propia historia

La entrada del siglo veintiuno trae consigo una tendencia, llamada globalización, que pretende incluir en un solo modelo la economía, la política, la sociedad y la cultura humanas. En sentido opuesto en todo el mundo se desarrolla un proceso de afirmación de la diversidad, dentro del cual precisamente la revaloración de las culturas indígenas tiene un lugar fundamental. Oliven señala que basta ver un mapa del mundo para constatar la fuerza de las identidades culturales, étnicas y regionales en numerosas sociedades.⁷ Nos encontramos frente a una “explosión de identidades múltiples que afirman su derecho a ser reconocidas, y pugnan políticamente por ganar espacios de libre expresión y de institucionalización”.⁸ La identidad étnica expresada en los movimientos indígenas es parte de este fenómeno. Las demandas y reivindicaciones de los indios irrumpen en escena demostrando la insuficiencia de la racionalidad moderna para dar cuenta de la diversidad humana y menos aún para ofrecerle un proyecto de futuro. El discurso de estos movimientos señala las contradicciones más profundas de nuestra sociedad y denuncia al poder como la negación de los otros. Precisamente frente a la negación y la exclusión, los pueblos indios exigen el reconocimiento de una identidad social distintiva, la indígena, y reivindican sus derechos particulares dentro del Estado-nación.

América Latina no es la excepción en “el estallido de conflictividad e intolerancia” generado por “la contradicción entre los imaginarios de homogeneidad cultural que nutren la idea de Estado-nación y

⁴ Jimeno, 1996, 233.

⁵ Dubet, 1989, 527.

⁶ Oliven, 1997, 113.

⁷ Gorosito, 1997, 103.

la realidad multicultural, multirracial y multinacional de la mayoría de los países contemporáneos".⁹ El proyecto de los Estados latinoamericanos de construir la nación como una sociedad monoétnica y homogénea se enfrenta con la presencia de la pluralidad étnica de nuestro continente. El sueño de las naciones uniformes con una sola cultura, una sola raza, una sola lengua es cuestionado junto con la interpretación única de la historia y de la realidad social. Los propios Estados se ven obligados a reconocer que las naciones nunca han sido como las había planteado y ante la necesidad de responder a una sociedad sumamente compleja, se ven obligados a hablar ya no de integración, sino de relación¹⁰ con los indios. En este sentido la cuestión indígena en nuestro continente plantea un reto en el proceso de transformación del Estado. Los movimientos indígenas al evidenciar la diversidad dentro de la nación y luchar por una forma nueva de convivencia, proponen una alternativa para formar un nuevo pacto social: el Estado multicultural. Los pueblos indios a lo largo del continente han demostrado que es la opresión y no el reconocimiento del otro la principal amenaza para la paz y la libertad.¹¹

En este sentido, la democracia en América Latina debe comprender el reconocimiento de la diversidad dentro de las naciones. Reconocimiento que, donde se ha dado, no ha sido por afán de los Estados, para ello el papel de los movimientos indígenas ha sido fundamental. Los Estados latinoamericanos "no han tenido esa sensibilidad ni esa iniciativa para transformar el orden jurídico y reflejar la realidad pluricultural". En ningún caso en América Latina se ha llevado a cabo una reforma indígena por iniciativa y voluntad del Estado.¹²

Actualmente en América Latina existen cientos de grupos étnicos que reúnen aproximadamente entre 40 y 50 millones de personas que se autoidentifican como indígenas.¹³ Pero más allá del peso demográfico que tienen en la región, la dimensión de su peso político y de su relevancia deben considerarse, como bien describe Díaz Polanco,

1. La ubicación o el asentamiento de las comunidades indígenas en regiones estratégicas, desde el punto de vista de los recursos naturales o considerando su importancia geopolítica[...].
2. El papel que suele atribuirse a las raíces autóctonas como fundamento de la cohesión social[...].
3. El papel activo y a veces protagónico que asumen los propios indígenas en procesos políticos locales, regionales y aun nacionales[...].
4. Las tensiones que engendra en el sistema nacional la presencia misma de grupos situados en el escalón más bajo de la pirámide socioeconómica y sometidos a variadas condiciones de discriminación y opresión, [...] los indígenas son, en muchos países, el sector que arroja la más negra sombra sobre el proyecto nacional, como una escandalosa expresión de su fracaso[...]."¹⁴

Desde los años setenta y con un claro ascenso en los ochenta los movimientos indígenas se han encargado de elevar sus propias demandas y objetivos, construyendo complejas organizaciones que van desde lo comunal hasta frentes o federaciones regionales, nacionales e incluso intercontinentales e

⁹ Margulis, 1997, 48.

¹⁰ Martín-Barbero y Garrido, 1990, p. 110.

¹¹ Mares, 1997, 412, 424.

¹² Gómez, 1997, 412.

¹³ Iñurralde, 1995.

¹⁴ Díaz Polanco, 1995, 14-15.

internacionales.¹⁵ Las demandas indígenas señalan la necesidad de dar margen a la pluralidad sociocultural, además del reconocimiento de sus derechos colectivos entre los que se encuentran las demandas de territorio, autonomía, formas propias de organización y desarrollo económico, político y sociocultural. Colombia no ha sido ajena a esta dinámica.

Actualmente en Colombia viven cerca de seiscientos mil indígenas, es decir, aproximadamente el 2% de la población total nacional. El más reciente censo (1988) registra entre cuatrocientos cincuenta y quinientos mil indígenas, los cuales representan el 1.5% de la población total nacional. Las estadísticas del Departamento Nacional de Planeación señalaban en 1995 una población de 603 000 indígenas. Otras fuentes manejan porcentajes que van del 1.5% al 4% de la población total nacional.¹⁶ El mosaico de la diversidad indígena colombiana incluye 81 pueblos con 64 lenguas distintas que pertenecen a 14 familias lingüísticas.¹⁷ Las condiciones de vida de estos pueblos en general, no difieren mucho de las de sus congéneres del resto del continente: la marginación es también su signo.¹⁸ La necesidad de transformar esta situación de marginación y desigualdad social que amenazaba la supervivencia misma de los grupos indígenas se combinó con la coyuntura favorable que abrió la emergencia del movimiento campesino organizado a finales de la década de 1960. Siendo la tierra el principal medio de sustento de los indios —además del fuerte sentido simbólico y de pertenencia que entre ellos tiene—, la posibilidad de contener las amenazas sobre sus territorios e incluso ampliarlos marcó el inicio de una nueva etapa de movilización.

Así comenzó un proceso de organización política y cultural que permitió a los indios pugnar no sólo por la recuperación de sus territorios sino también por lograr su reconocimiento por parte de la sociedad y el Estado colombianos. Conforme se fueron formando pequeñas organizaciones indígenas locales y regionales bajo el manto de la movilización campesina, la identidad india fue cobrando importancia como medio de cohesión y reivindicación particular. Como ya mencioné, esta identidad les permitió articular y expresar sus demandas, y éste es el tema que desarrollaré en las siguientes páginas. La estructura y organización de los capítulos reflejan de alguna manera el proceso por el que yo misma pasé al aproximarme al tema de estudio: primero una reflexión sobre la identidad y su papel en los movimientos sociales, particularmente el indígena, a la que siguen un panorama general sobre los indios de Colombia, el contexto en el que se desarrolla a partir del fin de la década de 1960 la movilización organizada en el campo, y finalmente me concentraré en las organizaciones indígenas.

En su planteamiento inicial esta investigación pretendía abarcar desde el surgimiento de las primeras organizaciones indígenas hasta la promulgación de la Constitución de 1991, es decir, las dos primeras fases del movimiento indígena. Sin embargo, encontré muchas dificultades para seguir los pasos de las organizaciones indígenas en los años ochenta. La década es particularmente complicada.

¹⁵ Iturralde, 1995, 105-140.

¹⁶ Colombia, D.N.P., *Las políticas de El Salto Social. Documentos Conpes. Agosto de 1994-Junio de 1995*. Tomo I. Presidencia de la República-Departamento Nacional de Planeación.

¹⁷ Jimeno, 1996, p. 225. Véase también Mendoza Chaves, Álvaro, Jorge Morales Gómez y Horacio Restrepo, *Los indios de Colombia*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1996.

¹⁸ Por ejemplo, en materia de educación. "[...] según al censo de 1985, el analfabetismo de la población indígena alcanzaba el 44%, frente a un 30.6% del sector rural nacional, la cobertura en los niveles de primaria y secundaria era en 1989 de 11.3% y 1.25%, respectivamente, frente 84% y 46% del promedio nacional." Jimeno, 1996.

llena de conflictos y contradicciones. Pero sobre todo, me enfrenté a la falta de fuentes para llevar a cabo esta tarea. No es que no existan. Por el contrario, particularmente en lo que respecta a las organizaciones indígenas, la cantidad de materiales que generaron es enorme, incluidos cartillas, panfletos, periódicos. Los archivos mismos de las organizaciones más consolidadas — principalmente, CRIC, ONIC, AICO—, son una fuente rica de información. Lamentablemente, no tuve acceso suficiente a este material durante mi estancia en Bogotá y las fuentes accesibles en México fueron insuficientes.

Antes de comenzar, quiero hacer un comentario sobre las fuentes utilizadas en esta investigación. La bibliografía secundaria comprende principalmente los libros y artículos sobre el tema aparecidos en publicaciones especializadas, así como aquellos que se ocupan de la cuestión agraria y del contexto en general en Colombia durante el periodo que comprende esta investigación. También conté con entrevistas orales que hice en Bogotá en diciembre de 1997, de las que queda registro. Estas fueron particularmente útiles para enmarcar y definir el rumbo de la investigación, y para tener un panorama general de la situación indígena en los años recientes. Consulté también diarios colombianos de circulación nacional, así como las publicaciones periódicas de varias organizaciones indígenas. Pero principalmente se utilizaron documentos generados por las organizaciones indígenas, recopilados en diversos archivos y bibliotecas de Colombia y México. Estos últimos fueron la referencia principal para el análisis que hice del desarrollo del movimiento indígena. Si bien estos documentos brindan una visión parcial, en el sentido de que se miran los hechos desde una óptica unilateral como lo es el punto de vista que dan las organizaciones indias sobre lo que acontece y sobre sí mismas, no obstante son una fuente sumamente rica de información, sobre todo en lo que concierne a la identidad que se fue construyendo. Después de todo, esta mirada contiene la forma en que los indígenas fueron concibiéndose a sí mismos y en la que fueron enfrentando e interpretando los hechos y reelaborando su discurso en consecuencia y, por lo tanto, refleja su propia autoarticulación histórica. Claro está que al discurso hay que confrontarlo con el anclaje material que lo sostiene.

CAPÍTULO 1. IDENTIDAD EN MOVIMIENTO

Ethnic identity is a powerful phenomenon. It is powerful both at the affective level, where it touches us in ways mysterious and frequently unconscious, and at the level of strategy where we consciously manipulate it.

Anya Peterson

En años recientes, nuevas reivindicaciones han venido ocupando el lugar de las antiguas banderas, redimensionando al mismo tiempo los conflictos que se disputan cada vez mas desde las particularidades, desde los espacios más próximos a los más amplios. La lucha por el cambio comienza por lograr que cada grupo humano tome las decisiones sobre su presente y su futuro. Los movimientos sociales muestran un sello particular: la diferenciación, el uso estratégico de identidades alternativas. El problema de la diversidad, señala De la Peña, no es sólo una cuestión "evolutiva" o de divergencia, sino de los límites posibles de un orden social determinado.¹ Es aquí donde la recuperación y la defensa de la identidad adquieren gran importancia. La identidad lejos de ser una condición dada, es una red de relaciones sociales en movimiento, un proceso dinámico que abarca no solo las particularidades, en el caso que nos ocupa indígenas, sino la capacidad de transformación y adaptación y puede servir como principio organizador y como medio para la acción colectiva. En este sentido, el concepto de identidad puede ser utilizado para comprender el surgimiento de un fenómeno social como el movimiento indígena colombiano.

Estudiar desde esta perspectiva a los pueblos indígenas colombianos y a su lucha por ser reconocidos en sus particularidades por el Estado y el resto de la sociedad colombiana podría parecer extraño, ya que la idea predominante es que en Colombia no hay indígenas y que, o bien se han "asimilado" a la sociedad mestiza, o solo quedan algunos reductos remotos e insignificantes en alejados rincones de la extensa y compleja geografía colombiana. El extrañamiento aumenta con el hecho de que apenas se sabe del movimiento indígena colombiano fuera del ámbito nacional o de los círculos de estudiosos especializados. Si bien es cierto que la población indígena de Colombia representa solamente el 1.5% del total —poco si se compara con otros países latinoamericanos, como Guatemala, Ecuador, México, Perú, Bolivia—, también lo es que este país cuenta con una de las legislaciones más avanzadas en derechos indígenas y esto no se logró como una concesión gratuita del Estado colombiano, sino como resultado de un combativo esfuerzo de los propios indígenas.

En el caso de Colombia se ha desarrollado un vigoroso movimiento indígena que participa activamente en la dinámica sociocultural nacional, además de haber logrado significativos avances constitucionales y en materia de legislación que les ha permitido tener amplios márgenes de acción

De la Peña, 1995, 83

tanto dentro de sus propios grupos como en la interrelación con el resto de la sociedad y el Estado. Durante las últimas tres décadas estos pueblos no sólo han recuperado gran parte de sus territorios, también han reconstruido sus formas internas de organización política y cultural y mediante la formación de organizaciones locales y nacionales han dado una importante lucha para lograr ser reconocidos la sociedad y el Estado colombianos. Visto así, este proceso es parte de la "explosión de identidades múltiples que afirman su derecho a ser reconocidas, y pugnan políticamente por ganar espacios de libre expresión y de institucionalización".²

A lo largo y ancho del planeta podemos encontrar manifestaciones de una fuerte tendencia a defender el derecho a la diferencia frente a la universalización de los procesos económicos y políticos y la dinámica homogeneizadora y excluyente que llevan consigo. Falomir describe este fenómeno como una curiosa paradoja:

[...] en la medida en que las unidades sociales se vuelven más inclusivas —mercados comunes—, los grupos sociales tienden a expresarse y organizarse alrededor de unidades de identificación más pequeñas pero también más cohesionadas.³

En este contexto, las identidades cuyo origen histórico y cultural constituye el elemento distintivo, señala el mismo autor, son las que parecerían cobrar mayor fuerza. Con características muy diversas, los movimientos de tipo étnico-nacional no sólo no han desaparecido sino que se han multiplicado e intensificado en todo el mundo. La problemática étnica tiene hoy una gran importancia. Tal es el caso de las identidades y los movimientos indígenas en América Latina.

Hacia finales del siglo XX los pueblos indígenas, más de 40 millones de personas, representan una parte importante de la población latinoamericana⁴. Aun cuando los contenidos concretos de las culturas indígenas han ido cambiando, lo que se ha mantenido como una constante es su resistencia permanente frente a las fuerzas que los condenan a desaparecer. Hoy no sólo sobreviven, sino que están intensificando sus luchas por recuperar, mantener y resguardar sus culturas e identidades particulares y, sobre todo, porque se respete la forma en que decidan vivir. Más aún, como lo señala Cortés, los movimientos indígenas expresan una determinación no sólo de resistir el exterminio, sino de participar en la transformación de sus respectivos países para construir un nuevo orden social más favorable en el futuro.⁵

En la existencia misma del movimiento indígena se manifiesta la recuperación de la identidad indígena y al mismo tiempo ésta se recrea y se transforma a través del desarrollo del propio movimiento. Partiremos entonces de la identidad étnica como

[...] esa conciencia social que puede definirse como un conjunto de normas cambiantes de pertenencia a un grupo social y que no se sustenta, como se dijo, en determinados rasgos culturales que lo diferencian de extraños, sino en la relación con una herencia cultural propia que se transforma con la historia vivida.⁶

² Gorosito, 1997, 104

³ Falomir, 1991, 10

⁴ Iturralde, 1991

⁵ Cortés, 1991, 3

⁶ Jimeno, 1996, 233

Nos encontramos ante un proceso dialéctico en el que existe determinada identidad colectiva relacionada con una herencia cultural y ciertas condiciones históricas, a partir de las cuales, en el caso de los movimientos indígenas, se genera la movilización que, al ir transformando las circunstancias, dará lugar a la reelaboración de dicha identidad. Y, a su vez, la movilización generada en torno de la identidad permitiría la creación de espacios propios de afirmación.

La búsqueda de la diferenciación y la identidad como reivindicación y al mismo tiempo como agente de movilización social, entre otras características que en su momento representaron una alternativa a las formas más convencionales de organización y lucha, que veremos más adelante, sitúan a los movimientos indígenas contemporáneos entre los llamados "nuevos movimientos sociales". Sin embargo, retomando a Touraine, la formación de estos movimientos no debe tomarse como la formación de nuevas causas, demandas o conflictos.⁷ Las desigualdades sociales permanecen como telón de fondo de los movimientos, particularmente en el caso de los pueblos indígenas que en su gran mayoría ocupan el estrato más bajo de la pirámide social. En estos casos las desigualdades se articulan movilizando sentimientos colectivos y vinculando identidades e ideologías asociadas a memorias sociales.⁸

Portal señala que en este fin de siglo el concepto de identidad se ha puesto en el centro de la polémica "como una búsqueda heurística de las convulsiones sociales".⁹ En este trabajo se pretende precisamente utilizar este concepto como herramienta para aproximarnos a los procesos que permitieron la gestación y el desarrollo del movimiento indígena colombiano contemporáneo. Para ello, revisaré los distintos conceptos de identidad y los niveles en que ésta se puede comprender y aprehender, tomando en consideración que para fines de este trabajo nos interesa la identidad en su dimensión social, colectiva.

Conciencia de sí y construcción de sentido

Existen diversas y complejas dimensiones de la identidad y la construcción de ésta es inseparable del sujeto mismo: es a partir de ella que aparecen los lazos de identificación y pertenencia. La identidad, al igual que la cultura, a la que está íntimamente relacionada, es una cualidad esencial de los seres humanos. La primera es una forma de expresión de la segunda, ésta es proveedora de la identidad y, como ella, presenta múltiples manifestaciones: "es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo la forma de una conciencia de sí en el contexto de un campo iluminado de significaciones compartidas con otros".¹⁰

Anya Peterson menciona, entre las primeras elaboraciones teóricas referidas a la identidad étnica, definiciones objetivas y subjetivas. Las primeras exigen demostración "material" de la identidad, es decir características perceptibles, como lengua, fenotipo, vestido, religión, costumbres, etc. Las segundas se guían por la autoidentificación "soy un x porque me identifico con otros x". Para la

⁷ Touraine, 1981, 22

⁸ Oliven, 1997, 120

⁹ Portal, 1991, 3

¹⁰ Garguilo, 1997, 102

autora una definición más satisfactoria tendría que combinar ambas.¹¹ Sin embargo, estos tipos de clasificaciones presentan dificultades para comprender las identidades y resolver los conflictos de ciertos grupos en extremo parecidos entre sí pero que se identifican como distintos, o bien para aquellos que han perdido las características perceptibles o materiales pero que se autoidentifican como indígenas. Tal sería por ejemplo el caso de la comunidad de Yaguara en el Departamento de Tolima, que al reivindicarse como indígena y pretender gobernarse en consecuencia por medio de un Cabildo y reconstituir su resguardo,¹² fue ignorada por las autoridades colombianas quienes determinaron que se trataba simplemente de campesinos con un remoto pasado indígena, quienes además no se ajustaban al arquetipo del indígena (inculto, desamparado e incapaz de defender y conocer sus derechos según se lee en el informe oficial), por lo que se les negó el derecho de vivir como pretendían.¹³ Detrás de esta decisión sin duda había una serie de intereses por las tierras y la explotación de la mano de obra indígena, además de la arbitrariedad del Estado colombiano al abrogarse el derecho de definir, con base en los criterios que él mismo decide, quién es y quién no es indígena sin tomar en cuenta la importancia de la experiencia social para construir las identidades

En lo que Dubet llama "representación clásica de la identidad", esbozada principalmente por Durkheim y luego por los funcionalistas, la sociedad es vista como un sistema de integración y la identidad sería la interiorización de los roles y estatus impuestos o adquiridos en función de ciertos valores que permiten la estabilidad del sistema. Esta definición explicaría la situación anterior en la que el rol y el estatus del indígena aparece vinculado, desde la perspectiva del Estado a ciertas características y actitudes. Dubet por el contrario, sostiene que "la identidad social no está dada, ni es unidimensional, sino que resulta del trabajo de un actor que administra y organiza las diversas dimensiones de su experiencia social y de sus identificaciones".¹⁴ La identidad puede comprenderse entonces como una labor del sujeto para construir el sentido social.

Cualquier grupo social ordena el mundo material y simbólico a partir de su experiencia colectiva y su manera particular de apropiarse de ella. La construcción de sentido es una construcción simbólica la significación social de la historia, los productos, las prácticas de un grupo. La historia, como memoria colectiva, evoca un origen común y permite construir un marco de referencia que permea toda la vida social.¹⁵

Varios autores subrayan la importancia de la historia como parte de la identidad. En el proceso de construcción de ésta habría que mirar con más detenimiento la historia "como la gente cree que sucedió", haciendo énfasis en el significado particular que ésta tiene para la gente que cree en ella, ya que es fundamental para la persistencia de un grupo.¹⁶ De la Peña, retomando a Herder, considera al pasado de una colectividad como un valor en sí mismo y como una forma necesaria de autoconocimiento, su menosprecio, afirma, equivaldría a la pérdida de la identidad.¹⁷ Touraine denota con el concepto de acción histórica "los valores, los principios y las relaciones sociales por las que

¹¹ Peterson, 1982, 8

¹² El resguardo consistía en una parcelación o asignación de tierra que se concedía en propiedad a una comunidad indígena mediante una cédula real y funcionaba también como una unidad administrativa.

¹³ Gros, 1991.

¹⁴ Dubet, 1989, 520-536.

¹⁵ Aguado y Portal, 199, 32-38.

¹⁶ Peterson, 1982, 45-46.

¹⁷ De la Peña, 1995, 80.

una sociedad produce su historicidad y se representa como siendo capaz de actuar sobre sí misma".¹⁸ La historicidad podría considerarse como un factor dinámico de la identidad al permitir a la sociedad producirse y transformarse y al estimular su capacidad de creación y de intercambio. La identidad se refuerza en la manera en cómo se escribe, o simplemente se transmute, la historia.

El movimiento indígena se ha preocupado desde sus inicios por recuperar y reescribir su propia historia. Entre las primeras acciones del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se encuentra el tratar de reconstruir la historia de los resguardos acudiendo a los ancianos que la conocían y buscando y recobrando los títulos y documentos que se referían a ella, partiendo de allí comprenderse y comprender también los cambios sufridos y las relaciones con los otros. Las cadenas de transmisión histórica adquieren gran importancia en la medida en ayudan a crear "imágenes poderosas del pasado" capaces de movilizar a la gente. Rappaport describe cómo la historia es un arma para la definición y resistencia comunales de los indios colombianos de Tierradentro.¹⁹ La misma autora hace especial hincapié en el papel de los historiadores indígenas —generalmente líderes en sus comunidades y mas allá de ellas en virtud de sus conocimientos y habilidades— y la forma en que la historia es una constante "fuente de inspiración" en la formulación de tácticas y estrategias políticas. La manera misma de concebir la lucha que emprenden en la década de 1970 está siempre vinculada al pasado que es también presente: "Estas luchas del CRIC son nuestra lucha / Es la misma de ayer y de hoy / que ahora nos toca a nosotros".²⁰

La identidad como proceso

La construcción del sentido es un proceso creativo, permanente, en el que una serie de símbolos, significaciones y prácticas se constituyen dentro de una red de relaciones sociales cambiante, en movimiento. Esta serie de elementos no sólo se conforma a partir de la identidad, sino que se recrea a través de la correspondencia entre los sujetos al interior del grupo y con el exterior. Juliano encuentra que autores como Campani, Baliba y Wallerstein defienden esta concepción dinámica y dialéctica de la identidad al presentarla como una estrategia de interrelación, y subraya la importancia de la estructura económica y las relaciones de poder en este proceso.²¹

Aquí quisiera detenerme para poner énfasis precisamente en las condiciones de subordinación y marginación a las que se ha sometido a los pueblos indígenas con respecto al resto de las sociedades nacionales. Éste es sin duda un factor importante en la construcción de la identidad de estos grupos, ya sea en términos negativos o positivos. Es decir, en el primer caso, a la identificación o autoidentificación de lo indígena con la pobreza, la ignorancia y la vida precaria, y la consecuente negación de esta identidad como mecanismo, generalmente inútil, para superar esta situación. Y por otra parte y en sentido opuesto está la cohesión alrededor de la identidad étnica como mecanismo de defensa y factor de unidad de un determinado grupo. En este caso, al ser la identidad fundamental en la constitución de los vínculos sociales, es parte de los complejos procesos de dominación y de los que pueden permitir la cohesión de un grupo para emprender acciones colectivas para enfrentarla.

¹⁸ Dubet, 1989, 530

¹⁹ Rappaport, 1998

²⁰ CRIC, 1975, 29

²¹ *Ibid.*, 34

Cabe señalar que así como todas las culturas están atravesadas por contradicciones internas, las identidades no implican de ninguna manera igualdad, ausencia de conflicto o de relaciones excluyentes. Al interior de las mismas comunidades y pueblos indígenas también existen privilegios y desigualdades en cuanto a las oportunidades económicas, políticas y sociales.

El contacto y el intercambio con otros grupos va transformando a su vez las identidades a través de la adopción de nuevos elementos y la adaptación a circunstancias cambiantes. En el caso de los indígenas el contacto no sólo entre los diversos grupos sino también con los campesinos no indígenas, los agentes del Estado, los viajeros, los comerciantes y con ello la entrada de nuevas herramientas, tecnologías, alimentos, ideas, etc., va alterando las tradiciones, creencias, relaciones y, en fin, la vida misma de los grupos y por tanto su identidad. Particularmente importante ha sido la influencia de la religión católica y más recientemente de las protestantes en este proceso.

En los procesos de interrelación se van delimitando fronteras, más o menos rígidas, entre las distintas dimensiones de identificación. Peterson señala que hay quienes sostienen que más que simplemente la interacción, es la oposición el factor que permite que se cree y reproduzca la identidad.²² Es ahí donde entra en escena un elemento importante: la diferencia.

La identidad como oposición

Una de las dimensiones de gran importancia, que no suficiente, para delimitar la identidad étnica es precisamente la conciencia que cada uno de los miembros del grupo tiene de su pertenencia a éste; y la conciencia colectiva que el grupo tiene de sí mismo como tal, en función de una historia, una cultura y un sentido de mundo. La existencia del otro es fundamental para que esta conciencia surja y se convierta realmente un sentido de pertenencia a un grupo particular y no a cualquiera. Podría ser en esta dimensión que aparecen autodenominaciones como "los hijos del sol", "el pueblo elegido", "los hombres verdaderos", entre otros.

Los rasgos particulares, la memoria colectiva, las percepciones y, en fin, las prácticas sociales de un grupo aparecen mucho más claras frente a los otros que no las comparten de igual manera. El límite mismo de las identidades se encuentra en el otro distinto, con el cual se pueden encontrar incluso problemas de comunicación y hasta confrontación.

Fredrik Barth pone especial énfasis en las fronteras étnicas que se construyen a partir de la diferencia, incluso más que en los contenidos que acogen, que a partir de las fronteras presentan una dicotomía: las características que se exhiben frente a los otros para mostrar la identidad particular —vestido, lengua, forma de vida— y las orientaciones o valores básicos que norman la vida interna y el sentido que ordena su mundo material y simbólico, que no pueden ser percibidos fácilmente desde fuera de las fronteras.²³ Estas concepciones dan importancia tanto a la noción de identidad como un referente, como a los contenidos que presupone. Las fronteras no sólo tendrían la función de distinción, sino también de interacción (no sólo con otros grupos sino también con el medio), de intercambio y por lo tanto de transformación de los contenidos culturales, lo que no implica aculturación o pérdida de la identidad.

²² Peterson, 1982, 43

²³ Barth, 1969

La identidad se nutre no sólo de la propia retroalimentación de cada grupo y sus dinámicas internas, sino también en gran medida del sentido de solidaridad que se genera en una colectividad al descubrirse diferente a otros. La interacción y el contacto con esos otros que son diferentes pueden contribuir al fortalecimiento de la identidad y, en muchos casos, la oposición puede producir una fuerte conciencia colectiva y un alto grado de solidaridad interna.²⁴ El proceso de construcción de la identidad tiene entonces, como señala Melucci, dos aspectos fundamentales, aquel que involucra la complejidad interior de un actor --individual o colectivo-- y la relación que éste tenga con su ambiente, entendido como otros actores, oportunidades y problemas.²⁵ Sin embargo, la construcción de la identidad no sólo comprende la autoidentificación o la forma en que cada grupo se ve a sí mismo, también es importante la manera en que se le distingue desde fuera. Por lo tanto nos encontramos con una dinámica en doble sentido: un grupo puede identificarse a sí mismo como diferente de otros o es identificado como distinto por los otros, o bien, se identifica y es identificado por los otros como tal. Las diferencias que inciden en este proceso pueden ser reales o inventadas. Es en este sentido, asevera Oliven, que la identidad es algo abstracto, importante como punto de referencia.²⁶

Podríamos referirnos entonces a dos tipos de características y a dos tipos de identificación de la diferencia, ambos en relación con las fronteras con los otros. Los primeros serían las características que tienen mayor importancia para el exterior y las que se refieren a la vida interna del grupo. Los segundos se refieren a la identificación que hace el grupo de sí mismo como diferente de los otros y el que sea identificado como distinto por los otros.

La noción de diferencia juega un papel importante en la conformación del movimiento indígena colombiano, particularmente en relación con la lucha por la tierra. La relación que los indígenas establecen con ella y la concepción misma que tienen de ésta no sólo como su medio de producción y subsistencia, sino como parte misma de su ser-indígena, incompleto fuera de su territorio. La lucha por la tierra no sólo debe entenderse en términos económicos sino también como lucha por el derecho a la existencia. El subtítulo "unidad-tierra-cultura" de la revista del CRIC *Unidad Indígena*, es claro en este sentido. La conciencia de la diferencia de esta manera de concebir a la tierra con respecto a la que tiene el campesino es uno de los ejes fundamentales que llevan a los indígenas a organizarse (primero dentro pero más tarde por separado), de manera distinta al resto de los campesinos que iban conformando un fuerte movimiento aglutinado en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) al surgir ésta en los años setenta.

Hay que aclarar que estas identidades también pueden ser impuestas, como la serie de peyorativos racistas adscritos al indio en sociedades como las latinoamericanas, y llevar a la inmovilidad, limitando o creando un proceso de autolimitación de la libertad e incluso a la negación de esta identidad. Las diferencias también pueden ser utilizadas para dominar, excluir y negar al otro, como en el ejemplo de las caracterizaciones y conceptos despectivos que se han usado a lo largo de la historia para, mediante "cifrados duales de acción étnica, de clase, de pueblo o de Estado" menospreciar a quienes se reconoce como diferentes pero se tolera como extraños y subordinados.²⁷

²⁴ Peterson, 1982, 40-43

²⁵ Escobar, 1992c, 73.

²⁶ Oliven, 1997, 129

²⁷ Koselleck, 1993, 205-250

Estos forman parte de lo que Koselleck llama genéricamente conceptos contrarios asimétricos que se aplican para excluir un reconocimiento mutuo.

La oposición "civilización-barbarie" o, ya en un sentido más práctico, las distintas formas de etnocidio practicadas por los Estados latinoamericanos en aras del progreso o de la integración nacional son un ejemplo de ello. Sin embargo, algunos de los casos de confrontación en ciertas circunstancias tuvieron el resultado opuesto: reforzaron la identidad de los pueblos indígenas y, en las últimas décadas, llevaron a la formación de un vigoroso movimiento alrededor de ella.

La identidad como estrategia

Nuevas corrientes teóricas han optado por definir la identidad como una estrategia. Hay toda una serie de nuevas visiones en este sentido, que se enfocan más a las formas en que la identidad puede ser utilizada como motor de la movilización de un grupo para cierto fin, como su reconocimiento mismo, sin dejar de lado la importancia que tiene como un proceso en sí. Dubet señala que "así como es difícil concebir a un actor totalmente desprovisto de identidad, también lo es imaginar una incapacidad total de utilización estratégica de ella".²⁸

Estas nuevas aproximaciones han sido en parte alentadas por la importancia que ha adquirido la identidad misma como bandera de reivindicación y lucha de los "nuevos" movimientos sociales, éstos mismo se conciben ahora en términos de "identidades colectivas", como veremos más adelante. La extensísima literatura que hoy podemos encontrar sobre este tema no sólo aborda reflexiones teóricas sino numerosos trabajos que se sirven del concepto de identidad para acercarse a diferentes fenómenos sociales. Basta mencionar estudios sobre las llamadas "minorías" — mujeres, niños, homosexuales, ancianos, discapacitados— hasta temas que tratan sobre trabajadores migrantes, grupos urbanos, asociaciones de colonos, vendedores ambulantes. Y por supuesto aquellos que tratan sobre la situación y las luchas de los pueblos indígenas, que representa tal vez uno de los más importantes retos a los modelos culturales y socioeconómicos dominantes en América Latina.

Dentro de esta explosión de identidades que defienden la diversidad social y cultural, la autodeterminación y la soberanía, puede encontrarse la expresión de un proyecto de nuevo orden social, otro de los aspectos que hacen el tema tan atractivo para los estudiosos de fin de siglo, aun cuando ni la problemática ni su estudio sean exclusivos de esta época. En palabras de algunos de los autores que colaboran en *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, cuyo objetivo es precisamente analizar una serie de movimientos sociales en América Latina a partir de esta manera de concebir la identidad como estrategia:

[...] las cuestiones sobre identidad cultural y autonomía social constituyen los dos mayores problemas planteados por la sociedad mientras intenta cambiar y repensar el desarrollo [...] Debemos entender que esta pluralidad de identidades y la demanda por autonomía que estas identidades nos presentan son esenciales para el desarrollo de cualquier teoría, utopía o proyecto de cambio.²⁹

²⁸ Dubet, 1989, 529

²⁹ Calderón, Piscitelli y Reyna, 1992, 26-27

No está por demás señalar que existe consenso respecto a la necesidad de una mirada multidisciplinaria para estudiar y comprender este proceso.

Para Dubet, la conciencia de la capacidad de acción colectiva es también un modo de identificación.³⁰ La identidad provee entonces una estrategia social. Y en sentido inverso, la estrategia está a su vez determinada por la forma en que un grupo se identifica como tal. El mismo autor sostiene que —contrario a las teorías que promulgan que la movilización colectiva se genera por crisis o amenaza de la identidad— la integración y la identificación de un grupo son un recurso decisivo para la movilización y el planteamiento de una estrategia.³¹ La gente no sólo crea su mundo, sino también sus luchas a partir de elementos culturales que se originan en múltiples espacios, que van desde antiguas tradiciones hasta fuerzas modernas e incluso transnacionales, de acuerdo con un proceso creativo que incluye innovación y recombinación de elementos, como lo demuestra Starn para el caso de las rondas campesinas en Perú.³²

La identidad también puede entenderse como un recurso al permitir que un grupo emprenda una acción cualquiera para lograr ciertos fines, desde el reconocimiento de su particularidad, o de espacios de expresión, hasta la defensa en contra de agresiones o la lucha por intereses específicos. Cuando la identidad es un recurso, nos dice Dubet, se valoran la autonomía y la identidad misma en contra de las identidades impuestas que limitan la capacidad de acción.³³ He aquí la importancia de que un grupo sea capaz de pensarse conscientemente a sí mismo como tal y a través de ello trate de cambiar aquellas condiciones que le sean desfavorables.

La identidad étnica: cohesión y estrategia

Si tenemos presente que la identidad no está dada, sino que es algo que se construye, entonces la dimensión estratégica podría considerarse un paso o una parte más en este proceso. Más que otra cosa es una referencia simbólica que permite la cohesión y la coincidencia de intereses y puede ser utilizada frente a ciertas formas de dominación social, no como el objeto mismo de la movilización sino un recurso para ésta, aun cuando aparezca como el centro de sus reivindicaciones. En este sentido, la identidad es más una opción o una posibilidad de acción, y corresponde en el caso de los grupos étnicos, según señala Dubet, a la "etnicidad".

Se trata de una identidad étnica construida a partir de una mezcla de elementos prestados de la tradición y de la vida moderna de la que el actor no hereda nada pero que decide utilizar como un estilo, encarnando una situación y una reivindicación.³⁴

En el caso que nos ocupa, uno de los objetivos fundamentales, a la vez que eje de unión, es la recuperación cultural y la reafirmación de la identidad indígena y la autonomía.

³⁰ Dubet, 1989, 531

³¹ *Ibid.*, 527

³² Starn, 1991

³³ Dubet, 1989, 526

³⁴ *Ibid.*, 528

La identidad étnica, como ya mencioné, es una forma de identificación social que se caracteriza porque quienes la sustentan tienen un origen cultural común, a partir de cuyos contenidos se distinguen de otros grupos. Estamos hablando de una identidad social amplia que rebasa las estructuras familiares o grupales particulares, puede abarcar complejas relaciones sociales o simplemente lazos simbólicos que determinan ciertas formas de cohesión y solidaridad interna. Incluiría por ejemplo, desde los pueblos indios amazónicos que en algunos casos están conformados por sólo unas decenas de personas, hasta los millones de árabes que se encuentran dispersos en varios continentes.

El sentido de distintividad o de diferencia, que mencioné anteriormente, puede generar la cohesión necesaria para que un grupo emprenda una acción colectiva, que en primera instancia sólo involucra al grupo como tal en tanto actor y en cuanto a los fines que persigue: la etnicidad. De esta posibilidad, materializada en las distintas luchas étnicas que cubren al planeta, deviene una visión reciente de la identidad étnica como estrategia.

La manera en que la identidad étnica desarrolla su capacidad estratégica también se puede mirar desde varias ópticas. Uno de los aspectos que no deben dejarse al lado es aquel que contempla la identidad como parte de una dinámica sociocultural cambiante en la que hay constantes y nuevos alineamientos de poder. En ese contexto "un grupo de una categoría étnica, cuyos miembros están involucrados en una lucha por poder y privilegios con los miembros de otra categoría étnica, [...] manipulan su tradición cultural para articular una organización política informal que es utilizada como arma en esa lucha".³⁵

En este sentido, la identidad étnica, estratégicamente hablando, ha demostrado ser un mecanismo efectivo para fortalecer los lazos — materiales y simbólicos — de relación dentro de los grupos indígenas, además de permitir que se generen espacios de expresión de sus intereses políticos, económicos y sociales frente a otros.³⁶ El hecho mismo de que los pueblos indígenas latinoamericanos estén organizándose y conformando vigorosos movimientos sociales tiene un fuerte significado, según nos dice Cortés:

Recuerda a los indígenas que sus problemas no han sido resueltos en quinientos años.

Reafirma la importancia de su etnicidad común, así como su diversidad étnica a lo largo de América Latina.

Prueba el grado en el cual la determinación colectiva de un grupo marginal puede afectar el cambio social.

Ejemplifica una forma directa, masiva y democrática de participación política como una alternativa creciente a la crisis política en la que se han sumergido los partidos políticos tradicionales y las organizaciones político-militares en algunos países de América Latina.

Sugiere alternativas de organización social basadas en el comunitarismo y en la autonomía política que provee alternativas a la civilización para entender y tratar con la ideosincracia material y espiritual de la sociedad latinoamericana.

³⁵ *Ibid.*, 30

³⁶ Ver González Casanova, 1996; Bonfil, 1980; Falomir, 1991, entre otros

Recuerda a la sociedad la existencia de una civilización india encarnada en las comunidades indígenas, que no ha desaparecido a pesar de cinco siglos de opresión.³⁷

Movimiento indígena: identidad y estrategia

Los movimientos indígenas contemporáneos forman parte de los llamados "nuevos" movimientos sociales. Novedad que no viene de nuevas causas, demandas o conflictos,³⁸ ni se refiere a la totalidad de los fenómenos,³⁹ sino a una dimensión analítica. Este término comenzó a ser utilizado por los estudiosos de estos fenómenos a partir de los años sesenta. Al respecto, Davis comenta que en el contexto político tradicional o "viejo" los movimientos se organizaban al amparo de los partidos políticos y del Estado, y la satisfacción de sus demandas se concebía ligada a la toma o participación en el poder.⁴⁰ Los movimientos de la clase obrera se habían involucrado como parte de los partidos gobernantes y del Estado de bienestar, o se encontraban cooptados por los gobiernos de corte populista (aunque habría que considerar las disidencias y las luchas por la democratización dentro las organizaciones obreras y contra el Estado y los partidos políticos desde el siglo XIX, materia fuera de los alcances de este trabajo). En ese contexto surgen formas de organización que defienden su autonomía de los partidos y el Estado, o simplemente encuentran mayor viabilidad en el uso estratégico de otras identidades distintas a la clase.

Los movimientos sociales como forma de acción colectiva implican la existencia de un actor que, en este caso, necesita elaborar un punto de vista sobre sí mismo, es decir, dotarse de una identidad que permita la formación y la cohesión del movimiento. Las formas alternativas de movilización y participación política que caracterizan a estos movimientos, reintroducen a los *sujetos* en el escenario social, a través de la construcción de su propia identidad. Los sujetos producen y detentan su propio sentido y parten de ahí para emprender la acción. Es decir, "aparecen actores sobrecargados de sentido, que hablan a la vez en términos de crítica cultural y de crítica social".⁴¹ El actor social ya no está absolutamente determinado por situaciones y sistemas: reconoce su capacidad de acción histórica.

Hay dos escuelas o corrientes principales en el estudio de los "nuevos" movimientos sociales: la europea y la estadounidense. En América Latina se ha dado preferencia al enfoque europeo, aunque recientemente los modelos estadounidenses son más utilizados. Sin embargo, para cualquiera de estos dos casos o cualquier otro de similar origen, habría que tomar en cuenta que fueron construidos con base en experiencias distintas a la latinoamericana.

Los europeos centran su análisis en la conformación de los movimientos y su eje es la noción de identidad colectiva. Los movimientos sociales son, en palabras de Touraine, la expresión de un anhelo colectivo.⁴² La identidad misma expresa el conflicto y la meta por la que se lucha. Para Pizzorno el análisis de este fenómeno se propone "identificar el significado de la acción colectiva en

³⁷ Cortés, 1991, 2.

³⁸ Touraine, 1981, 22.

³⁹ Melucci, 1997, 213.

⁴⁰ Davis, 1998.

⁴¹ Gimenez, 1994, 3.

⁴² Touraine, 1981, 29.

función de la identidad imputada al actor social, bajo el supuesto de que esa identificación ya constituye una respuesta al por qué [...] y a la naturaleza de la acción".⁴³ Este enfoque enfatiza la cultura, el significado y las identidades que generan nuevas formas de participación y movilización colectiva y su impacto en la democratización.

Los estadounidenses se han centrado más en los objetivos político-institucionales de los movimientos, cómo se desenvuelven y en los resultados que obtienen. Autores como Klandermas, Tarrow, Cohen y Birnbaum utilizan las herramientas de la "movilización de recursos", la "estructura de la oportunidad política" y la teoría de la "elección racional" para analizar los costos y los beneficios de la participación de los individuos en la acción colectiva.⁴⁴ Este enfoque da mayor importancia a los procesos políticos a la luz del Estado y sus instituciones y las respuestas que dan a las demandas de los movimientos.

Otras interpretaciones proponen reunir las dos propuestas de análisis en una sola para alcanzar una mejor comprensión de los movimientos sociales. Munck sugiere que es necesario un

[...] marco teórico que subraye la noción de movimientos sociales como actores estratégicos [algo recalcado en la bibliografía estadounidense], y a la vez, elabore una conceptualización de la acción estratégica a partir de la noción de identidad colectiva elaborada en la bibliografía europea sobre los movimientos sociales.⁴⁵

Escobar señala que las cuestiones de estrategia y las de identidad de un movimiento están íntimamente ligadas y sus vínculos deben ser estudiados.⁴⁶ Cuando la relación entre la identidad y la estrategia se fractura, el movimiento se debilita y puede desaparecer del todo. Esto puede ocurrir en caso de que se pierda de vista a cualquiera de las dos: no se debe perder la dimensión estratégica de la identidad, ni se puede actuar estratégicamente sin tomar en cuenta a la identidad como cuerpo y eje de la acción colectiva. Entonces es necesario pensar en un equilibrio constante para que el movimiento avance.

Otro factor fundamental para comprender la formación y el desarrollo de los movimientos sociales es el papel que juegan los líderes también llamados "élites creativas" o "fundadores". Los teóricos europeos han estudiado la emergencia de éstos a partir de la experiencia compartida de un grupo de personas que encuentra la posibilidad de transformar la realidad.⁴⁷ Para el caso del movimiento indígena colombiano, es fundamental el papel que estos líderes han desempeñado. Fueron los dirigentes o autoridades tradicionales, así como nuevas generaciones de maestros, estudiantes y profesionistas indígenas, con el apoyo de asesores no indígenas, quienes impulsaron la organización y la defensa de las comunidades y sin cuya labor el rumbo del movimiento hubiera sido distinto.

En años recientes, parecería que cobran mayor fuerza las identidades sociales cuyo origen histórico y cultural constituye el elemento distintivo, y aparecen manifestándose mediante movimientos que

⁴³ Gimenez, 1994, 13.

⁴⁴ Munck, 1995.

⁴⁵ *Ibid.* 18.

⁴⁶ Escobar, 1992c, 82.

⁴⁷ Munck, 1995, 25-26.

luchan por su reconocimiento en tanto validez y viabilidad de su identidad particular. La validez y la viabilidad se relacionan con una mayor participación en las decisiones que afectan al grupo, así como con la transformación de las condiciones que impiden su reproducción y existencia, lo que en la mayor parte de los casos implica un profundo cambio del orden político, económico y social en el que están insertos los grupos indios. Para ello, estos han reconstituido sus formas internas de organización política y cultural mediante la formación de sus propias organizaciones locales, regionales y nacionales para generar espacios de expresión y defensa de sus intereses. La identidad indígena juega en este proceso un doble papel: como principio organizador y medio para la acción colectiva, y como centro mismo de las reivindicaciones.

En el caso de los movimientos indígenas, la identidad es fundamental no sólo en la conformación del movimiento, es el eje mismo de la movilización. La noción de diferencia fortalece no sólo la cohesión interna, sino desempeña un valioso papel en las formas de organización que se van implementando para la defensa de los intereses de los indios. En este caso la lucha por la identidad es la lucha por condiciones favorables para la supervivencia del grupo. No es una lucha por conservar, sino por conservarse. Es simplemente el empeño en decidir cómo quieren vivir: es la estrategia misma de existencia.

Al utilizar la identidad para comprender la gestación y el desarrollo del movimiento indígena colombiano se pretende incluir estos dos aspectos de los movimientos. Si concebimos la identidad como proceso dinámico, abarcaremos las características y particularidades de los pueblos indígenas, sus relaciones interétnicas, así como su capacidad de transformarse y de utilizar la dimensión estratégica de la identificación en función de la acción colectiva. Partimos entonces de que la identidad de los indígenas colombianos, si bien está conformada por una serie de elementos socioculturales cambiantes, es sobre todo un proceso estrechamente vinculado a la forma en que se han ido relacionando con el resto de la sociedad y el Estado colombianos, y es también un medio o un recurso para actuar en defensa de su derecho a la diversidad y con él, el derecho a decidir sobre sus propias vidas.

CAPÍTULO 2. DIVERSIDAD Y CAMBIO ENTRE LOS INDÍGENAS COLOMBIANOS

*El arraigo -el apego al lugar, el pertenecer- y la identificación con lugares
sirve para ilustrar esa búsqueda [de raíces]*
M.S. Samuels

Por los diferentes orígenes culturales, por la diversidad geográfica y las distintas condiciones históricas, los indígenas colombianos conforman un mosaico sumamente heterogéneo, al que este capítulo busca acercar. Para comprender el surgimiento y la dinámica del movimiento indígena colombiano es necesario conocer el panorama general de los factores que han permitido la diversidad y la supervivencia de los grupos indígenas, así como las transformaciones que han vivido a partir del contacto, el conflicto y la interrelación con el Estado y el resto de la sociedad. No es la intención de este apartado hacer una síntesis de la historia de los indígenas colombianos, esta tarea excede las limitaciones de este trabajo¹, sin embargo sí considero importante tratar algunos antecedentes históricos y para ello será necesario remontarme a sucesos y situaciones acontecidos en el pasado decimonónico, colonial y prehispánico. Me interesa tratar algunos de los elementos que han funcionado como ejes fundamentales de las nuevas formas de organización del movimiento indígena, como la defensa del resguardo con base en la *Ley 89 de 1890* y el rescate de figuras como la del líder Manuel Quintín Lame y, en general, las condiciones de las que surgirán las nuevas organizaciones.

Hoy en día, 81 grupos indígenas² diferentes con más de 64 lenguas pertenecientes a 14 familias lingüísticas habitan el territorio de la actual República de Colombia.³ Más de 600.000 en 1995, representaban el 2% de la población colombiana.⁴ Sin embargo ocupan grandes áreas, y en algunas, como en el Amazonas, representan más del 80% de la población.⁵ La historia particular de cada uno de los grupos ha sido muy distinta dependiendo su origen precolombino, los patrones de conquista a los que fueron sometidos, la interacción que han tenido con otros grupos, su relación con el Estado, su organización y cohesión internas, los cambios culturales que han sufrido, las formas en que se han insertado en la sociedad nacional y sus mecanismos de adaptación. Estas características están relacionadas en primera instancia con los lugares donde los diferentes grupos se han desarrollado. Así, se pueden diferenciar varias regiones. Aunque hay muchas maneras de regionalizar el territorio colombiano (dependiendo del asunto del que se trate) para el caso de las poblaciones indígenas se utilizan generalmente aquellas que distinguen entre los grupos del área andina y los de las zonas marginales de la selva y la sabana⁶ o, más específicamente, como lo hace el Departamento Nacional

¹ No hemos encontrado ningún trabajo que desarrolle esta tarea. Tal vez el trabajo más próximo a este objetivo sea *Los indios de Colombia* de Álvaro Chavez Mendoza, Jorge Morales Gómez y Horacio Calle Restrepo (Chávez, 1992). La reconstrucción que aquí hacemos de algunos hechos se ha realizado a partir de muchas y muy diversas fuentes que en su conjunto conforman la bibliografía de este capítulo

² Mapa 2

³ Jureno, 1996, 225. Chávez, 1996, 229

⁴ DNP, 1995.

⁵ Correa, 1989

⁶ Triana, s.f

de Planeación entre "1) agricultores de la zona andina, 2) cazadores, pescadores y recolectores de selva y sabana, y 3) pastores de la Guajira".⁷ Yo utilizaré la división que propone Gros y que consiste en distinguir entre indígenas de las "tierras altas" y de las "tierras bajas", porque en términos generales si es posible distinguir entre dos dinámicas que se han ido conformando históricamente y que en el movimiento indígena contemporáneo son diferenciables en relación a sus problemáticas y objetivos particulares.⁸

La clasificación, como veremos, no se apega estrictamente a ubicación o situación geográfica, sino a toda una serie de procesos históricos, sociales y políticos aunque la geografía juegue efectivamente un papel importante. Los grupos de las tierras altas en su mayoría son descendientes de pueblos organizados en cacicazgos y confederaciones de aldeas, que durante el periodo colonial fueron sometidos a las instituciones impuestas por los conquistadores con quienes mantuvieron una estrecha e intensa relación. Aunque no necesariamente los grupos sometidos por los conquistadores e incorporados a las instituciones coloniales tenían este antecedente, ejemplo de ello son los muzos y los chitarros, quienes no formaban parte de los grupos organizados en cacicazgos o confederaciones pero sí compartieron el patrón de sometimiento introducido por la Corona española.⁹ Los grupos de las tierras bajas heredaron estructuras sociales menos complejas y aunque entre ellos prevalece un intenso contacto, el que han tenido con el mundo no indígena ha sido generalmente a través de las misiones. A diferencia de los de las tierras altas que han vivido en estrecha relación con los no indígenas, los grupos de las tierras bajas han estado sometidos a una menor influencia del Estado y se han mantenido a un margen mayor de la sociedad nacional hasta tiempos muy recientes. Los problemas que encaran actualmente también son de naturaleza distinta, los primeros enfrentan la falta de tierras, la competencia del mercado y, en general, la crisis de la pequeña producción campesina confrontada a las nuevas estrategias del capital; los segundos deben hacer frente a la expansión de la sociedad nacional en sus territorios, al impacto de las explotaciones tropicales y con ello a una violenta ofensiva a su medio ambiente y a su cultura.¹⁰

Geografía y diversidad

Hay que prestar especial atención a la relación entre los procesos históricos y el medio geográfico en Colombia y, como nos sugiere Baker, "al papel del control social y del conflicto social en la transformación de los panoramas y en la reorganización del espacio".¹¹ "La geografía de la Nueva Granada", nos dice Colmenares, "aparece [aun hoy] como el hecho más decisivo de su historia".¹² Los patrones de asentamiento y la organización del territorio en términos políticos, económicos y sociales, han estado en buena medida vinculados con las características del paisaje y con las transformaciones que el hombre ha hecho sobre él para adaptarlo a sus necesidades cambiantes. Ésta ha sido una relación estrecha¹³ en la que la variedad de la topografía colombiana ha contribuido al

⁷ Pineda, 1987, 17.

⁸ Gros, 1997.

⁹ Colmenares, 1997, 44 y ss.

¹⁰ Gros, 1997, 21.

¹¹ Baker, 1991, 97.

¹² Colmenares, 1997, 20.

¹³ Me remito a Fèvre, para quien el objeto de la geografía está en las "relaciones" entre el Hombre y la Naturaleza y no en las "influencias" de uno sobre otro. En este sentido, el hombre es un "agente geográfico".

surgimiento de la diversidad de culturas que habitan estas tierras. Por ello, quisiera detenerme un momento a hacer una breve descripción de este entorno.

Colombia ocupa 1.138.338 km² de superficie en el extremo noroccidental sudamericano con más de 2.900 km de litoral en el mar Caribe y el Océano Pacífico, al norte y al occidente, respectivamente, de su territorio.¹⁴ Tres cordilleras provenientes del sistema andino nacen en el suroccidente y atraviesan el país con dirección al norte. La cordillera Occidental es la más baja, la Central es la de mayor altitud, mientras que la Oriental es la más larga y en ella se encuentra la altiplanicie de la Sabana de Bogotá. Entre las cordilleras Occidental y Central corre hacia el norte el río Cauca desde el nacimiento de las mismas cadenas montañosas hasta desembocar en el río Magdalena, que a su vez fluye desde el mismo punto y en la misma dirección entre las cordilleras Central y Oriental y desemboca en forma de numerosos brazos y ciénagas en el Atlántico.

Al este de la cordillera Occidental se encuentra la franja selvática de la costa pacífica de temperaturas cálidas y extremadamente húmedas, particularmente en el departamento del Chocó en la parte norte de la región. La costa atlántica se extiende desde el Golfo de Urabá en el occidente hasta la península Guajira en el noreste. A lo largo de esta zona el paisaje se transforma desde la selva y los manglares en Urabá, pasando por las grandes extensiones de tierras inundables, fértiles, climas benignos y facilidades de comunicación y transporte, donde encontramos desde una amplia llanura de ciénagas en la desembocadura del Magdalena, bosques y pastizales, hasta terminar en la Guajira semiárida. Al suroeste de la Guajira se eleva otro sistema orográfico, pero independiente del andino: la Sierra Nevada de Santa Marta.

Al este de la cordillera Oriental se extienden los Llanos Orientales, también conocidos como la Orinoquia colombiana. Esta zona es una extensa planicie con zonas boscosas en los márgenes de los numerosos ríos que lo atraviesan en dirección al Orinoco. En el sureste se localiza la región amazónica, enorme extensión de selva húmeda y ríos caudalosos.

Por estar el país situado en zona tórrida, las temperaturas dependen principalmente de la altura del nivel del mar y de ahí la importancia física del sistema montañoso. Esta particular orografía permitió la formación de varios pisos térmicos y con ellos una enorme riqueza de flora y fauna y la posibilidad de obtener una gran variedad de productos.

Para empezar y de manera muy general, podemos situar a los grupos de las tierras altas en las cordilleras y la Sierra Nevada, y en los valles interandinos. Los Llanos, la Amazonia, la Guajira, las selvas del litoral —a excepción de las zonas portuarias y sus alrededores particularmente en la costa atlántica—, e incluso ciertos refugios andinos e interandinos de difícil acceso constituirían los territorios de los grupos de las tierras bajas.

A pesar de lo abrupto de la geografía, el tránsito interno en la época precolombina fue muy intenso, ejemplo de ello es la distribución de las 14 familias lingüísticas, dispersas en lugares muy distantes entre sí, lo que nos indica además un gran movimiento migratorio y el desarrollo de distintas redes de

y los factores geográficos a su vez juegan un papel "decisivo y primordial en la vida de las sociedades" (Fevre, p.27-28)

¹⁴ Mapa 1

intercambio y movilización.¹⁵ Además existían muy diversas formas de organización de acuerdo a las características, condiciones y necesidades de cada grupo. Sin embargo, a partir de la Colonia este tránsito interregional disminuyó y la desigualdad regional se acentuó.¹⁶ Lo que sí se conservó fueron los patrones de asentamiento que presentaban la tendencia que puede observarse aún hasta nuestros días: la concentración de la mayoría de la población mestiza y de los centros económicos y políticos más importantes en la zona andina y más recientemente en la costa atlántica. Las tierras bajas o de la periferia se han mantenido hasta cierto punto aisladas, poco pobladas e incluso fuera del control y las preocupaciones del centro. Hacia fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX, "permanecía el cuadro de regiones desiguales e incomunicadas entre sí [...], nunca habían exhibido grados siquiera parecidos de cohesión política, ni de homogeneidad étnica y cultural".¹⁷ Hasta el día de hoy, este panorama no ha podido transformarse del todo.

Encuentro e impacto

Sverker Arnoldsson, citado por Colmenares, afirmaba acertadamente que "los problemas económicos, sociales y raciales que surgieron durante la conquista del Nuevo Mundo persisten todavía. [...] la conquista, por tanto, es en el sentido más amplio un pasado con vida".¹⁸ Desde las redes mercantiles, los centros de comercio y los patrones de asentamiento concentrados en la zona andina en el eje que corre desde Nariño → que viene desde Guayaquil pasando por Quito en el Ecuador—hasta Cartagena en la costa atlántica, la débil integración regional; la relativa autonomía de las élites locales; la concentración de la propiedad; la sobreexplotación de la mano de obra indígena, la discriminación y la visión del indio como "salvaje"; la aniquilación, o para evitarla el aislamiento y desplazamiento de las poblaciones indígenas conforme avanzan sobre sus territorios los no indígenas, son algunos de los elementos que desde la conquista han ido configurando el panorama que rodea la historia de los indígenas colombianos. Revisemos algunos de estos elementos, cuyos rasgos y consecuencias se extienden hasta nuestros días.

Ya desde los tiempos anteriores a la llegada de los españoles a tierras americanas, los pueblos que se asentaron en lo que actualmente es el territorio colombiano desarrollaron distintas formas de organización y particularidades culturales que desde entonces marcarían claras diferencias regionales. En el actual territorio colombiano convivían grupos de cazadores-recolectores —los sikuaní y chiricó en los Llanos Orientales, o los puinave y los maku en la región amazónica, entre otros—, cacicazgos agrícolas como en las llanuras costeras con los zenúes, en el Cauca y sus alrededores con la cultura yotocó y en el sur San Agustín y Tierradentro, y las confederaciones de

¹⁵ Chávez, 21, Restrepo, 229

¹⁶ Ocampo señala que desde la colonia y todavía hasta finales del siglo XIX la economía colombiana se caracterizaba por un escaso desarrollo del mercado interno, en el que "las redes mercantiles locales tendían a prevalecer sobre las regionales, nacionales o internacionales", e incluso "en espacios geográficos relativamente reducidos tendían a desarrollarse economías que eran prácticamente autárquicas". Sobre las dificultades del tránsito añade que "hasta bien entrado el siglo XX, la mayor parte del transporte interno continuó haciéndose a través de caminos de herradura que se diseñaban sin ninguna técnica, siguiendo las crestas de las montañas, y que se hacían generalmente intransitables durante el invierno". Ocampo, 1984, 28-29, 32.

¹⁷ Palacios, 1995, 19

¹⁸ Colmenares, 1997, 66

aldeas de las culturas muisca en el altiplano Cundiboyacense y tairona en la Sierra Nevada de Santa Marta¹⁹

El panorama de los grupos étnicos en Colombia a la llegada de los españoles se caracterizaba por una gran diversidad. Esta a su vez fue un factor importante en los distintos métodos de conquista que se adaptaron a las diferentes formas de organización indígena. Los primeros pasos de contacto y relación entre los habitantes americanos y los conquistadores europeos fueron los rescates, las expediciones y finalmente se establecieron las gobernaciones. Los llamados rescates fueron las primeras experiencias de contacto y consistían, fundamentalmente, en el intercambio de productos entre los primeros europeos que llegaron a las costas de la región y los grupos que encontraron. Las expediciones marcaron el inicio de las primeras relaciones formales y el establecimiento de las primeras instituciones de sometimiento colonial: las encomiendas. Finalmente la autoridad española se asentó en los territorios indígenas mediante las gobernaciones en los territorios de los indígenas de las tierras altas, que eran las zonas de mayor concentración de población y, más lentamente, con la misiones en las tierras bajas, que eran los territorios más alejados.

La conquista trajo consigo, como en el resto del continente, una catástrofe demográfica entre los pobladores nativos a causa de las epidemias, las acciones bélicas de conquista, los traslados forzados y la sobreexplotación del trabajo indígena. Aunque se manejan distintas cifras al respecto, se ha llegado a calcular que la población indígena del actual territorio colombiano pudo haber sido de más de 10 millones de habitantes al momento de la conquista.²⁰ Colmenares estima para esta época tres millones de habitantes, basándose en registros de tributarios, crónicas de conquistadores, informes de funcionarios coloniales y tasas de decrecimiento, aunque él mismo afirma que elaboraciones estadísticas más minuciosas pueden elevar este cálculo "si se toma en cuenta que las tasas locales de decrecimiento son todavía más elevadas que los extremos adoptados en [su] hipótesis".²¹ El mismo autor además aclara que

El empleo de las cifras contenidas en las visitas plantea, en la mayoría de los casos, el problema de establecer la proporción que existía entre un número dado de tributarios y la población total. A menudo el número de tributarios ni siquiera representaba el total de la población masculina activa en ciertas regiones. El recuento de indígenas por grupos étnicos tampoco podía hacerse sino de manera hipotética. Además [...] todas las cifras contenidas en las visitas de la tierra se refieren al espacio efectivamente dominado por los españoles, es decir, al ámbito sobre el cual la ciudad irradiaba su influencia.²²

De cualquier manera, si partimos de la cifra de tres millones que presenta Colmenares para el momento de la conquista, podemos calcular el impacto demográfico si consideramos que para el siglo XVIII se registraban menos de 200.000 indígenas en el territorio de la Nueva Granada.²³

¹⁹ Chavez, 1991

²⁰ Fajardo, 1982. 4. Pineda, 1987. 22

²¹ Colmenares, 1997. 103

²² Colmenares, 1997. 79

²³ McFarlane, 1993. 353. McFarlane sólo considera la población de las provincias centrales (incluyendo los Llanos), no incluye a la población amazónica y la guajira

Lo cierto es que para finales del siglo XVI, la extinción de la población variaba desde un 50% hasta un 90%, como en el caso de Cartago cuya población disminuyó de aproximadamente 25.000 a menos de 800 entre 1550 y 1600.²⁴ Este descenso demográfico llevó a las autoridades españolas a establecer los primeros resguardos o parcialidades a fines del siglo XVI que mediante una cédula real asignaban a una comunidad una porción de tierra en propiedad. Me interesa señalar la importancia del resguardo no sólo porque este se constituyó en una especie de frontera étnica al convertirse en elemento identificador del indígena, sino también porque hasta nuestros días ha permitido a las comunidades conservar o luchar por sus territorios a través de la vía jurídica.²⁵

Las indígenas de las tierras altas o el resguardo como *frontera*

El resguardo consistía en una parcialidad o asignación territorial que funcionaba también como una unidad administrativa que se concedía en propiedad a una comunidad indígena mediante una cédula real. Esta medida no fue aceptada tan fácilmente por los indios. Sin embargo y a pesar de inconvenientes como la reubicación de poblaciones y las reducciones, el resguardo significó en todo caso "un título cierto, el cual parecía preferible a un reconocimiento teórico de los derechos tradicionales de los indios por la tierra".²⁶ La propiedad individual o familiar, así como los contratos de compraventa y arrendamiento estaban prohibidos. El acceso a la tierra era a través de adjudicaciones de parcelas familiares que hacía la autoridad del resguardo: el cabildo. Éste era el organismo encargado no sólo de adjudicar las tierras, sino también de resolver los conflictos, organizar los trabajos comunitarios y administrar la justicia local. Los miembros del cabildo se elegían anualmente entre los hombres adultos de la comunidad para ocupar los cargos de gobernador, capitán, comisarios y alguaciles.

No se establecieron resguardos por igual en todo el territorio. En las tierras altas que eran las zonas de mayor densidad de población, las estructuras de organización previas a la conquista —cacicazgos, confederaciones y similares— facilitaron el funcionamiento de una institución de este tipo, principalmente en la zona andina y en el suroccidente. En estos casos, la población no se encontraba tan dispersa y contaba con mecanismos para extraer los excedentes de producción en forma de tributos. Estos grupos indígenas fueron ubicados generalmente cerca de las parroquias y haciendas para facilitar la provisión de mano de obra, el cobro del tributo y la labor de los doctrineros.

El resguardo no garantizó necesariamente la protección de los indígenas bajo su régimen. Si bien logró detener la drástica caída demográfica, no pudo evitar en todos los casos el despojo de las tierras indígenas. La presión por la tierra de los resguardos nació incluso antes que ellos. La conquista misma implicó para muchos el desplazamiento de sus territorios tradicionales a zonas más alejadas y agrestes, como en la región de Tierradentro, donde los indígenas fueron perdiendo las tierras más fértiles de los valles, instalándose en la cordillera.

A pesar de las prohibiciones, los arrendamientos y las ventas clandestinas prosperaron desde muy temprano. Las deudas con los comerciantes o las dificultades para pagar el tributo empujaron incluso a los cabildos a arrendar o vender las tierras. Otro factor de desaparición de los resguardos fue el

²⁴ Fajardo, 1982, 9

²⁵ Morales, 1991, 113

²⁶ Colmenares, 1997, 238

mestizaje, auspiciado por las mismas autoridades coloniales. Los mestizos exigían en muchos casos adjudicaciones en los resguardos apelando a su herencia indígena y también se convirtieron en arrendadores y arrendatarios de tierras de las comunidades y poco a poco se fueron disolviendo las comunidades entre los campesinos mestizos, particularmente en zonas como Cundinamarca o Boyacá.

Las reformas borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII afectaron también la vida de los resguardos. Con las reducciones²⁷, muchas de sus tierras fueron subastadas y sus poblaciones fueron reubicadas. Los traslados de estas poblaciones no fueron ordenados y muchos indígenas quedaron sin tierras y sin otra opción que incorporarse como jornaleros o peones de hacienda, e incluso como arrendatarios en otros resguardos. Las tierras de los resguardos, que supuestamente serían rematadas en favor de los vecinos y arrendatarios, fueron compradas generalmente por criollos muchas veces de otras regiones quienes continuaron arrendando las tierras a los antiguos vecinos en general a precios mayores.²⁸ En muchos casos la resistencia de las comunidades logró frenar los ataques que estas medidas representaban. La Rebelión de los Comuneros, en 1781, expresó en parte este descontento²⁹ y efectivamente logró que muchos indígenas regresaran a sus resguardos y que se rescindieran muchas de las ventas, remates y enajenaciones que ya se habían llevado a cabo.³⁰

La tendencia a vender y parcelar las tierras comunales continuaría con el arribo de la República. Después de una breve pausa en la que Bolívar, en 1820, ratificó la propiedad comunal de los resguardos, comenzó un periodo de embestidas continuas en su contra.³¹ La necesidad de tierras y de mano de obra barata encontró su solución en la liberación de los esclavos negros y la desintegración de las comunidades indígenas. Estas últimas y la tenencia colectiva de la tierra además representaban para las élites republicanas triunfantes un obstáculo para el "progreso y la modernización" de la joven república. El espíritu liberal se manifestó desde la primera legislación que se refería a los indígenas, la *Ley del 11 de octubre de 1821*: si bien se abolían el tributo y los servicios personales, se ordenaba el reparto del resguardo, el arrendamiento de las tierras sobrantes y el cabildo se reconocía únicamente como un órgano administrativo transitorio cuya vida cesaría una vez repartidas las tierras.³² La desintegración de los resguardos no resultó en la formación de pequeños campesinos, sino fomentó la concentración de la propiedad ya que las antiguas tierras de resguardo tarde o temprano terminaban en manos de los grandes terratenientes. En diciembre de 1825, la junta provincial del Chocó escribió al gobernador de la provincia informándole que la *Ley del 21 de octubre de 1821* había dejado a los indios de la región en un abandono total.³³ En 1842, una vez arrasadas las comunidades indígenas de Mariquita y la Sabana de Bogotá, el gobernador de Mariquita describía así los resultados:

No se sabe qué destino funesto ha presidido a la ejecución de las leyes que han querido la extinción de los bienes de la comunidad; pero lo cierto es que por todas

²⁷ Estas consistían en la reducción del número de pueblos indios, es decir, concentrar las poblaciones, generalmente disminuidas a menos de 100 tributarios, de varios pueblos en uno solo. Por ejemplo en 1600, el oidor Luis Henríquez redujo 83 pueblos de Santa Fe a 23 y 125 de Tunja en 40 (Colmenares, 1997, 221).

²⁸ Colmenares, 1997, 253-265.

²⁹ Séptima de las capitulaciones de Zipaquirá, del 5 de junio de 1781.

³⁰ Colmenares, 1997, 263.

³¹ Para una descripción más detallada de la legislación indigenista colombiana véase García, 1952.

³² García, 1952. Curry, 1981.

³³ Curry, 1981, 69.

partes han sido sacrificados los indígenas a favor de un corto número de individuos codiciosos y faltos de conciencia.³⁴

"Lo que hacia la República, a título de filosofía liberal," afirma Antonio García, "era cambiar comunidades indígenas por latifundios, substituir el patrimonio de muchos por el patrimonio de uno solo".³⁵ Esta tendencia, a veces más dura otras menos, continuaría a lo largo de casi todo el siglo XIX. Cabe aclarar que, ya sea por falta de recursos o directamente por oposición de los afectados, las leyes no siempre se aplicaron.

La Ley 89 de 1890: protección y resistencia

El final del siglo XIX marca el inicio de una política proteccionista a favor de los indígenas que aun sobrevivían. Esta política se extendería hasta las dos primeras décadas del siguiente siglo. Con los conservadores en el poder se dictó la *Ley 89, del 25 de noviembre de 1890, por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*. El nuevo régimen consideró pertinente promulgar una ley más favorable a los "originales de estas tierras". Esta legislación formaba parte de una ataque contra las disposiciones del anterior periodo liberal y un intento en cierto sentido por volver a las "antiguas tradiciones de la Corona Española". Las nuevas disposiciones concernientes a los indígenas tenían una orientación semejante al Derecho indiano colonial y rescataban figuras como el resguardo y el cabildo. Aun cuando en el artículo 4º se da como implícito el reconocimiento de la ciudadanía de los indígenas pertenecientes a una parcialidad, más adelante el artículo 36 sólo les otorga la condición de menores de edad.³⁶

Los primeros artículos de esta ley establecían un régimen especial para "los salvajes" y las "comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil". A las misiones se les encarga la "reducción" de los salvajes a la "vida civilizada". Para los segundos se fijan una serie de disposiciones que rescatan la protección del resguardo y reconocen la autoridad del cabildo en las parcialidades.

Al cabildo se le asignan funciones específicas, además del reconocimiento de "las facultades que les hayan transmitido sus usos y estatutos particulares" siempre y cuando no contravengan las garantías de los miembros de la comunidad en "su calidad de ciudadanos" (Art. 4). Entre sus funciones, este órgano también debía cuidar el orden público y "moral", formar y custodiar el censo, protocolizar y custodiar los títulos y documentos de la comunidad, distribuir las porciones del resguardo, arrendar terrenos y disponer de los productos de tales arrendamientos.

³⁴ García, 1952, 30

³⁵ García, 1952, 29

³⁶ Art. 4 - En todo lo relativo al gobierno económico de las parcialidades tienen los pequeños Cabildos todas las facultades que les hayan transmitido sus usos y estatutos particulares, con tal que no se opongan a lo que previenen esas leyes, ni violen las garantías de que disfrutaban los miembros de la parcialidad en su calidad de ciudadanos

Art. 36 - Los indígenas asimilados por la presente Ley a la condición de menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos, podrán vender éstas con sujeción a las leyes prescritas por el derecho común; para la venta de bienes y raíces de los menores de veintinueve años (cursivas mías)

Con respecto a los resguardos, la ley considera la figura de un prefecto con competencia para indagar y declarar, previa aprobación del gobernador del Departamento, la existencia de un resguardo ahí donde hubiese polémica. Abre la posibilidad de recuperar las tierras perdidas al anularse la validez de las transacciones que se hubieran efectuado con personas ajenas a las comunidades. Pero por otra parte, la misma ley contempla la división del resguardo a solicitud de todos los miembros del Cabildo menor, siempre y cuando "tenga el apoyo de la mayoría absoluta de los indígenas cuyos nombres aparezcan en el padrón" previamente aprobado por el gobernador (Art. 26).

Este marco jurídico permitió en muchos casos que las comunidades defendieran sus tierras y recuperaran la posibilidad de autogobernarse. En otros el poder de los terratenientes locales fue más eficaz que la ley y muchos resguardos fueron incorporados a las haciendas, convirtiéndose sus habitantes en "terrazgueros".³⁷ Aun cuando el reconocimiento y protección legal del resguardo no fueran siempre efectivos, las comunidades tenían una herramienta que les permitía frenar hasta cierto punto la desintegración de los resguardos que sobrevivían a pesar de las ofensivas de las que habían sido objeto durante todo el siglo XIX, y aún desde la colonia. Por otra parte, el resguardo y el cabildo recuperaron parte de su fuerza como símbolo identificador del indígena. Es decir, el resguardo se constituyó como un espacio de resistencia contra la asimilación forzada y la desaparición cultural. Ahora bien, no hay que perder de vista que aun cuando las disposiciones de la *Ley 89 de 1890* hayan sido favorables a los indígenas, tenían la intención no sólo de proteger sus derechos sino también que se fueran incorporando a la 'vida civilizada'.

A partir de 1919 los resguardos y los territorios indígenas vuelven a sufrir una serie de embates en su contra. Nuevas disposiciones legales abren las oportunidades al despojo de tierras, el desconocimiento de los cabildos y en fin, la desintegración de los resguardos. Sin embargo, la *Ley 89 de 1890* nunca fue derogada y las comunidades siguieron utilizándola para su defensa a lo largo de todo el siglo, en algunos casos hasta que la Constitución de 1991 estableció un nuevo marco jurídico para la cuestión indígena.

No todas las luchas de los indígenas por proteger sus territorios se dieron en términos legales. Entre 1910 y 1917 se desarrolló un movimiento, conocido como la Quintinada, encabezado por Manuel Quintín Lame, indígena hijo de paez y guambiana. Lame organizó a las comunidades de la región de Tierradentro en contra del pago de terraje y por la recuperación de los territorios indígenas, alegando el despojo del que habían sido víctimas los indígenas, originales poseedores de esas tierras. El movimiento fue finalmente sofocado. Lame fue encarcelado, después de lo cual se instaló en Tolima y ahí se dedicó a luchar por los derechos de los indígenas a través de las vías legales.

La Quintinada no fue la única rebelión indígena de la época,³⁸ pero no es fácil encontrar una relación directa de continuidad entre ésta y el movimiento actual. Sin embargo, ésta adquirió particular importancia por lo que ha llegado a representar para los indígenas colombianos. La figura de Lame se convirtió en un símbolo de la lucha y reivindicación indígenas y ha sido recuperada y exaltada por los movimientos contemporáneos. Lame representa las dos dimensiones de la lucha: la que se lleva a

³⁷ El sistema de terraje consistía en la obligación del terrazguero de trabajar gratuitamente para la hacienda a cambio de una pequeña parcela para el sustento familiar.

³⁸ En los años veinte tuvo lugar una insurrección de los wayuu y en la década siguiente otra entre los tunebo (Vasco, 1995).

cabo por canales institucionales a través de las leyes y la de las comunidades dispuestas a recuperar y mantener sus territorios a como dé lugar.

Entre los años veinte y sesenta hay un hueco historiográfico en lo que se refiere específicamente a movilizaciones indígenas. Más allá de las noticias sobre la participación de algunos de éstos en la Violencia y de los estudios etnográficos de la época, es muy difícil encontrar referencias respecto a movilizaciones propiamente indígenas del tipo de las que se dieron en la década de 1910 y más tarde en los setenta. En esta última década y vinculado a las luchas campesinas —como veremos en el capítulo siguiente—, hubo un renacimiento de la lucha por la tierra y la cultura indígena, en la que particularmente el resguardo adquirió gran importancia.

Los grupos de las tierras bajas o territorios de la fe

El resguardo no era una figura que acogiera a los indígenas de todo el territorio. La Iglesia, mediante los "Estados de misiones", fue la encargada de incorporar a la "vida civilizada" a los grupos considerados como "salvajes", ubicados en las selvas, los llanos y las zonas periféricas o simplemente de más difícil acceso, los que comprenderíamos como grupos de las tierras bajas. La organización y administración de estos territorios quedó en manos de distintas órdenes religiosas.

Relativamente marginados del mercado colonial, muchos grupos se mantuvieron lejos del contacto con los europeos o por lo menos fuera de su control hasta el siglo XVIII, XIX e incluso hasta el XX, como es el caso de algunos grupos guajiros y amazónicos. Grupos como los arawak entraron primero en contacto con los comerciantes de esclavos españoles, portugueses y holandeses y sólo hacia finales del siglo XVII con los misioneros. Algunos otros como los pijaos opusieron una resistencia feroz a los conquistadores, proceso en el que fueron casi exterminados. En otros casos el contacto fue intermitente, como sucedió con los Yuko-Yukapa del Valle del César, quienes tuvieron un temprano y violento contacto con los conquistadores a mediados del siglo XVI que los obligó a retirarse a zonas cada vez más apartadas; y entrar nuevamente en contacto a finales del siglo XVIII con misioneros capuchinos que se retiraron unas décadas más tarde, lo que les permitió volver a su tradicional aislamiento hasta este siglo. En otros casos, los misioneros lograron transformar por completo el panorama que encontraron: las haciendas-misiones de los jesuitas en los Llanos lograron implantar no sólo la ganadería extensiva sino también un intenso proceso de aculturación y mestizaje que llevó a la desaparición de varios grupos ribereños.

En el año de 1887, el gobierno conservador firmó un concordato con la Iglesia Católica por medio del cual le entregó la educación y gobierno de los indígenas a través de las misiones como "medio de extensión de la civilización y la nacionalidad hasta los 'salvajes' selváticos e indios andinos".³⁹ Este tratado conferiría a la Iglesia poderes especiales sobre los territorios periféricos y los indígenas de resguardo. Durante los siguientes treinta años el Estado dejó en manos de la Iglesia la política indigenista, renunciando incluso a su propia soberanía sobre estas regiones. La "colombianización" o incorporación cultural del indígena descansaría en "la catolización formal y la castellanización coactiva".⁴⁰ Las misiones adquirieron un régimen jurídico especial, atribuciones políticas y administrativas como el nombrar autoridades y garantizar el orden, para lo cual el Superior de las

³⁹ Jimeno, 1985, 32

⁴⁰ García, 1952, 9

Misiones era considerado Jefe Superior de Policía y se encargaba de resolver "como lo crea equitativo las controversias que se susciten entre los miembros de esas sociedades".⁴¹

La estructura administrativa misional fue creciendo durante la primera mitad del siglo XX, especialmente entre 1903 y 1928. El convenio de Misiones de 1953 establecía la existencia de 11 Vicariatos y 7 Prefecturas Apostólicas que incluían a todos los territorios de la Orinoquia y el Amazonas, cubriendo un área de 861.000 km² (75% del territorio colombiano) y cerca de un millón de habitantes. Pero en 1973, un nuevo concordato señala un cambio en la política del gobierno colombiano con respecto a las misiones. Este acuerdo y los siguientes fueron restringiendo el poder misionero.⁴² Los términos que se establecieron —como se lee en el Artículo IV de dicho acuerdo— fueron de cooperación: "El Estado y la Iglesia colaborarán en la pronta y eficaz promoción de las condiciones humanas y sociales de los indígenas y de la población residente en zonas marginadas, susceptible de un régimen canónico especial".⁴³

Aunque a partir de la década de 1960, al modernizarse y reorganizarse el aparato estatal, se extendió y logró una mayor presencia en las poblaciones indígenas, para 1983 los territorios de misión todavía cubrían más de 600.000 kms², más de la mitad del territorio nacional. Casi 180.000 indígenas estaban bajo su influencia y el 50% de la educación formal indígena estaba aún en manos de la Iglesia.⁴⁴ El Estado todavía no era capaz de atender las necesidades y problemas de la población que se encontraba en los lugares más alejados del centro.

No sólo los católicos participaron en este proceso. Desde el siglo XIX y con mucha mayor fuerza en el XX agrupaciones protestantes han ido introduciéndose en el territorio colombiano y participando activamente entre los indígenas, principalmente entre los de las tierras bajas. En general, nos dice Jimeno, su actividad y patrones ideológicos no difieren de los católicos.⁴⁵ Alfabetizar, "moralizar", promover "buenas costumbres" y evangelizar son parte de sus objetivos.

Religión y cambio

Sin duda los misioneros católicos y protestantes han sido uno de los factores determinantes en el cambio cultural de los grupos indígenas: "el misionero no sólo lleva la palabra de Cristo sino transmite una cultura" afirmaba acertadamente Reichel Dolmatoff.⁴⁶ Además de las labores de evangelización y educación formal, los misioneros han creado una amplia infraestructura y muchas veces han operado como parte vital de la red de funcionarios locales. El acceso a ciertos bienes y al comercio también ha sido impulsado por los religiosos, así como nuevas costumbres, actitudes e incluso patrones de asentamiento y vivienda. El impacto de la labor educativa ha sido particularmente significativo. En los centros de misión o internados la educación impartida, lejos de tomar en cuenta

⁴¹ Artículo 4° del Decreto No. 74 de 1898 del Gobernador del Departamento del Cauca, en desarrollo de la Ley 89 de 1890, en García, p. 43.

⁴² Sobre los concordatos y el papel de la Iglesia Católica en la política indigenista colombiana ver Jimeno, "El Estado, las políticas estatales y los indígenas" en Jimeno y Triana, 1985, y Correa, François "Iglesia y grupos indígenas en Colombia", 1989.

⁴³ Correa, 1989, 24.

⁴⁴ Jimeno, 1985, 43-48.

⁴⁵ Jimeno, 1985, 55.

⁴⁶ Jimeno, 1985, 63.

las características culturales de sus pupilos, tenía la intención de integrarlos obligándolos a abandonar su lengua y costumbres. Las quejas y denuncias de las comunidades al respecto han sido frecuentes y constantes, como se aprecia en el mensaje de la comunidad indígena de Santa Marta al III Congreso Nacional de Usuarios Campesinos en Bogotá en 1974

[...] esta educación causó la desgracia más grande: los que iban saliendo de la misión trataban con odio a su familia y de su propia raza se avergonzaban, de hablar su propia lengua bajo amenazas y castigos, les enseñaban a negar que eran indígenas, se llenaron de vicios extraños, desprecian la religión de su propio origen, se han hecho enemigos de su propia raza.⁴⁷

Los jóvenes que volvían de los internados no podían integrarse nuevamente a la comunidad, no compartían más la cultura de sus padres, pero los blancos tampoco les daban la oportunidad de integrarse a la suya sino marginalmente y en una posición de dependencia e inferioridad. Los conflictos causados en la comunidad por estos procesos llevaron en muchos casos a la división y a la desintegración paulatina de las redes sociales que antes la cohesionaban.

La actitud de los indígenas frente a la penetración religiosa no ha sido pasiva. En casos como el de los kogui, la catequización desde la época de la conquista ha sido una tarea casi imposible. Su actitud frente a los misioneros ha sido pasiva, les han permitido construir templos y oficiar misas, lo que no ha impedido que ellos lleven a cabo, con suma discreción, sus propios rituales y tengan sus propios centros ceremoniales. Grupos amazónicos como los puinave resistieron también la evangelización católica a pesar de su estrecha relación con los comerciantes europeos. Sin embargo, los puinave y los curripaco no pudieron resistir la personalidad carismática de Sofia Müller quien se presentó como enviada de Dios y aprovechó los mitos mesiánicos que estos grupos tenían para introducirse entre ellos y reemplazar su mitología por el Nuevo Testamento. En otros casos, la religión y las enseñanzas de los religiosos han sido creativamente asimiladas a la tradición indígena, entre los tunebo *Siria* es Jehová, *Kanuará* el creador de los cerros se identifica con Jesucristo, aunque también se le identifica con *Maduedani*, el inventor de las armas de fuego y quien trajo a los blancos y las mercancías, o con la figura del *Yoi*, entre los ticuna. Los cuna han resistido firmemente la intención de los misioneros de enseñarles a leer y escribir, ya que según la tradición "los conocimientos deben acumularse en memoria y no en papel". Pero si han integrado a su religión elementos cristianos como la idea de Cristo y la necesidad de orar, han incorporado la imagen de la Virgen María al altar del chamán, así como una particular idea del "cielo" que los ha ayudado a frenar la migración y la adopción de patrones culturales ajenos:

La idea del cielo corresponde a una ciudad moderna, llena de aviones, automóviles, almacenes y vestidos lujosos, estilo occidental, y cubierta de oro. Pero para alcanzar el paraíso 'moderno' el único camino es trabajar en las actividades tradicionales y dentro de la comunidad.⁴⁸

⁴⁷ ANUC,

⁴⁸ Morales, 1987. Para descripciones más completas de éstos y otros grupos, su situación actual y los cambios culturales sufridos pueden verse Pineda, 1987 y Correa, 1993.

Convivencia y conflicto

La interacción con la sociedad "no indígena" ha introducido efectivamente muchos cambios en la vida de los grupos indígenas. Nuevas actividades económicas como ganadería en los Llanos y la explotación de petróleo y la sal en La Guajira, la explotación del bálsamo natural y más tarde del petróleo en el Magdalena Medio transformó en este siglo la vida de los Chimila, las caucheras en el Amazonas, la producción para el mercado, los nuevos cultivos y técnicas de producción, la introducción de productos, como el arroz, la sal, la panela y ni qué decir de las herramientas y demás bienes de consumo que sin duda han transformado el medio, las condiciones, las estructuras, el sentido, la cultura de quienes han vivido estos procesos.

Muchos de los grupos que han tenido mayor contacto con la sociedad no indígena han sido gradualmente asimilados por ella. Para otros el impacto fue tan violento que desaparecieron por completo. Otros más con el avance sobre sus territorios fueron sistemáticamente empujados hacia las zonas marginales, de los valles a las montañas, de las márgenes de los ríos al interior de la selva, de las tierras cultivables a las agrestes, de cierto nivel de bienestar a la miseria. Las nuevas presiones demográficas, por una parte, lanzan a los campesinos mestizos a zonas de colonización en territorios indígenas y, por otra, afectan también la vida interna de las comunidades: "las tierras se las han ido robando los 'racionales', desde hace mucho tiempo, recurren al hostigamiento como no tiene [el indio] con qué cercar sus tierras, los colonos les echan ganado, marranos, etc., hasta aburrirlos".⁴⁰ El impacto del avance de la sociedad no indígena ha transformado profundamente la vida de los indígenas, como afirmaba un chimila: "luego llegaron 'los colombianos' y todo cambió".⁴¹

Muchos indígenas han ido quedando convertidos en aparceros de tierra ajena, peones y jornaleros. Entre los cuiva se recuerdan con nostalgia los viejos tiempos cuando había pocos colonos y "la tierra y la comida eran abundantes", aunque no hubiera "ropa, ollas, cuchillos, etc.". ⁴² Los mismos cuiva explican el aumento de colonos a partir de la concepción que tienen de los "no indios" o *itchi mone* (otra gente), éstos son parte de la misma humanidad que los indios; *ke mone* o *wa mone* (la gente o nuestra gente), pero "los 'no indios' son creados a la muerte de los indios, cuando sus almas se van a tierras distantes donde se convierten en colonos". ⁴³

Las relaciones entre ambas sociedades también han presentado facetas de gran violencia. El genocidio perpetrado en el Putumayo, por la Casa Arana, con el apoyo del ejército y las autoridades locales, a principios de siglo es sólo una muestra. Los caucheros de esta compañía sacaron a los indígenas de sus comunidades, los agruparon en "campamentos" dejando solas a las mujeres quienes se encargaban de cultivar para la subsistencia de los trabajadores. Los hombres extraían el caucho, estaban obligados a entregar ciertas cantidades de producto a cambio de las cuales se les daba una cucharada de sal; no hacerlo significaba torturas o muerte. ⁴⁴ Un intento de rebelión fue violentamente apagado. Los muertos se han llegado a calcular en más de 300.000, ⁴⁵ aunque esta cifra podría

⁴⁰ Denuncia recogida entre indígenas guahibos, papioco y del Vaupes en la cárcel de Villavicencio, Meta, sin fecha, en Pérez Ramírez, 1971.

⁴¹ Uribe, 1987.

⁴² Arcand, 1972.

⁴³ Arcand, 1972.

⁴⁴ Von Hildebrand y Reichel, 1987.

⁴⁵ Calle Restrepo, 1992.

considerarse más bien simbólica, representativa del imaginario que se tiene del genocidio perpetrado por compañías caucheras.⁵⁵

Hasta hace poco tiempo en los Llanos se organizaban expediciones para "cuiviar", es decir, cazar indígenas cuiva. En diciembre de 1967, 16 cuivas fueron asesinados en el rancho La Rubiela durante una comida a la que habían sido invitados por los colonos. La noticia estremeció al país entero. Los culpables aceptaron tranquilamente su crimen e incluso confesaron haber asesinado a cerca de 40 indígenas más. Fueron ex culpados porque ellos no consideraban un crimen matar cuivas, uno de ellos incluso declaró que "para él los indios se parecían mucho a los monos, con la sola diferencia de que los monos no eran tan dañinos porque no robaban ganado".⁵⁶

Las denuncias se multiplicaron y salieron a la luz pública otra serie de atropellos sufridos por los indígenas. Un grupo de intelectuales y profesores universitarios encabezó entonces la formación del *Comité Pro-Defensa del Indio*. Las actividades de éste y otros grupos se multiplicaron y más tarde fueron un factor importante en el surgimiento de las nuevas organizaciones que conformarían a partir de esta década el movimiento que encabezaría la lucha por la defensa y reivindicación de los indígenas.

Muchas son las contradicciones que ha generado la convivencia de los indígenas colombianos con la llamada sociedad nacional. Las transformaciones que trae consigo la coexistencia de culturas distintas dentro de cada una de ellas no son de ninguna manera una novedad. "La torre de Babel es casi tan antigua como el hombre", nos dice Sauer.⁵⁷ Dentro de esta larga historia de encuentros y desencuentros la diferenciación y la reelaboración de las culturas han sido una constante. Los indígenas colombianos han demostrado una gran capacidad de adaptación que les ha permitido mantener su identidad particular y afirmar sus derechos, lo cual para la década de los setenta se demostraría una vez más en las luchas que emprendieron y de las nuevas organizaciones que en este proceso surgieron.

⁵⁵ Ocampo ha calculado que para el momento de mayor producción de Casa Arana se requería entre 3.000 y 6.000 indios. Ocampo, 1984, 385-386.

⁵⁶ Fajardo, 1972. Véase también Arcand, 1972 y Pérez Ramírez, 1971.

⁵⁷ Sauer, 1991, 51.

CAPÍTULO 3. DE CAMPESINOS E INDÍGENAS: LA LUCHA POR LA TIERRA

*Los campesinos indígenas, como somos campesinos,
tenemos los mismos problemas que los demás campesinos de Colombia.
Los campesinos indígenas, como somos indios,
tenemos también otros problemas.*
Consejo Regional Indígena del Cauca

*Sabemos también que tenemos derecho a la tierra: porque nosotros
fuimos los primeros que nacimos en estas tierras, no los blancos terratenientes
y porque trabajamos siempre desde los antepasados.*
Indígena coconuco

El 24 de febrero de 1971, en Toribío, se reunieron delegados de 10 resguardos indígenas de la región del Cauca conformando el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). La nueva organización acordó un programa que incluía como ejes la recuperación de tierras y la supresión del pago del terraje. Unos meses después, el 6 de septiembre en Tacueyó, una segunda asamblea con nuevas delegaciones incorporaba a sus objetivos la necesidad de ampliar los resguardos, el fortalecimiento de los cabildos y la recuperación de la cultura y la historia indígenas.

El surgimiento del CRIC no puede leerse como un hecho aislado. En general el campo colombiano vivía un momento de gran efervescencia. Tras el intento iniciado en la década de los sesenta de reforma agraria, la descomposición de las economías campesinas no se había detenido. Sin embargo, el campesinado había logrado formar una organización a nivel nacional, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) que, aunque impulsada desde el gobierno, en esos momentos le permitía elevar sus demandas con gran fuerza y más allá de lo previsto por el propio Estado.

Las condiciones del campo colombiano —que más adelante se describen— y el espacio de organización y lucha que estaba abriendo el movimiento campesino de entonces fueron el marco en el que surgieron las organizaciones indígenas contemporáneas. Los núcleos indígenas que habían sobrevivido a las constantes presiones para su desaparición, no podían ser ajenos a este clima. El mismo CRIC otorga particular importancia al momento que se abre con la reforma agraria y la formación de la ANUC para su propio proceso de gestación:

En 1961 se aprobó un proyecto de Reforma Agraria y en 1968 el gobierno de Lleras Restrepo tomó algunas medidas para impulsar la organización campesina. En el Cauca tanto indígenas como campesinos tratamos de aprovechar la oportunidad para luchar por nuestros derechos y volvernos a organizar.¹

¹ CRIC, 1990, I.

En el Cauca, uno de los más importantes centros del poder terrateniente tradicional, se conservaba un importante reducto de resguardos. Aunque algunos de éstos habían logrado conservar una parte de sus territorios sufrían, tanto por despojos como por crecimiento de población, de falta de tierras, lo que hacía casi imposible para las familias indígenas subsistir sin emplearse temporalmente como jornaleros en las haciendas vecinas. En otros casos las haciendas se habían apropiado de las tierras de resguardo incorporando a los indígenas a través de relaciones semi-serviles como el terraje o la *aparcería*². En uno y otro caso, lo que se perfilaba era la desintegración definitiva de los resguardos y la imposición de una serie de nuevas condiciones económicas y sociales que terminarían por aniquilar la vida y la cultura indígenas. Sin embargo, los habitantes o antiguos habitantes de los resguardos habían logrado conservar muchas tradiciones comunitarias y sobre todo una memoria histórica de relación con las tierras en las que vivían. Y, en efecto, si las condiciones materiales de existencia dan vigencia, recrean y ponen en cuestión o contradicen la cosmovisión y las representaciones sociales del territorio,³ en este momento de gran presión por la tierra la territorialidad indígena adquirió gran fuerza y sentido, que en el contexto de movilización generalizada en el campo llevó a reempezar la lucha por la tierra. La recuperación y defensa de los territorios indígenas se proyecta entonces no sólo en tanto lucha por la tierra como medio de producción, sino como la base de la existencia colectiva, de la historia, de la identidad, en fin, del *ser* indígena.

Para acercarnos a este proceso comenzaremos por presentar el panorama agrario de Colombia en los años sesenta y la reforma agraria emprendida en 1961, así como el surgimiento de la ANUC y del CRIC, y cómo en esta situación se fue delineando de manera cada vez más clara el perfil de las luchas indígenas y cómo se fue recreando la identidad indígena de los grupos que se incorporaron a esta dinámica. En este capítulo únicamente me ocuparé del caso del CRIC, dejando a otros grupos indígenas y a otras organizaciones para el siguiente.

El panorama del campo colombiano en los años sesenta

Como afirma León Zamosc, en los años sesenta la cuestión agraria en Colombia no presentaba un panorama homogéneo. Muchos eran los contrastes y profundas las diferencias entre y dentro de las regiones que componían el mosaico rural colombiano. Regiones, por otro lado, con tendencia a relacionarse entre sí dentro de una jerarquía de intercambio desigual,⁴ la cual se reproducía al interior de las estructuras particulares regionales. La sinuosa geografía y con ella las reducidas posibilidades de introducir ciertos cultivos y técnicas agrícolas, la desigual distribución de la población, con una elevada concentración en la zona andina y la inequitativa distribución de la propiedad delineaban el paisaje de las explotaciones agrícolas. En términos generales según Zamosc podía describirse como: minifundio en las áreas montañosas, formas mixtas en las vertientes y

² Los grandes propietarios concedían o asignaban una parcela dentro de su propiedad a cambio de pago en especie en el caso de la *aparcería*, mientras que el sistema de terraje consistía en la obligación de trabajar gratuitamente para la hacienda a cambio de una parcela para el sustento familiar. También existía el arriendo, en cuyo caso se pagaba al terrateniente con dinero el derecho a trabajar una parcela. En el caso del terraje, el terrazguero vivía en la hacienda misma, lo que no era tan común tratándose del *aparcerero* o el arrendatario.

³ Gómez y Ruiz, 1997, 21.

⁴ Palacios, 1986.

latifundio extremo en las tierras planas.⁵ Este último tampoco presentaba en todos los casos las mismas características, haciendas tradicionales y relaciones de trabajo semi-serviles por un lado y por otro la agroindustria y la agricultura mecanizada y el trabajo asalariado.

Durante los años sesenta se reforzó la tendencia a fortalecer la modernización y capitalización del campo especialmente de la gran propiedad. La reforma agraria que se emprendió en esta década, lejos de revertir esta tendencia se convirtió en su soporte,⁶ en detrimento de las economías campesinas, y con sus consiguientes consecuencias sociales. En este sentido Marco Palacios señala

[...] el fenómeno "estructural" más persistente del desarrollo "moderno" de la agricultura colombiana es el monopolio territorial del cual se derivan un enorme desperdicio social de tierras y fuerza laboral y una acentuada desigualdad.⁷

Dos son los elementos que quiero subrayar sobre este fenómeno. Por un lado, los niveles de concentración de la tierra y, por el otro, las transformaciones introducidas por el desarrollo del capitalismo agrario que desde los años cincuenta adquiría una creciente importancia en el agro colombiano.

La concentración de la propiedad territorial se puede rastrear desde el nacimiento de Colombia como nación independiente, como el mecanismo efectivo para el control de la fuerza de trabajo en términos económicos y para la movilización política partidista mediante el gamonalismo, es decir, el clientelismo ejercido por medio de los vínculos personales con los agentes locales de los partidos tradicionales controlados y muchas veces encarnados por los terratenientes mismos. Para Orlando Fals Borda la consolidación misma del latifundio se encuentra en la concepción señorial y terrateniente del Estado colombiano.⁸

El censo agropecuario de 1960 no dejó lugar a dudas sobre el patrón de distribución de la tierra. Más de un millón de familias campesinas ocupaban sólo el 15% de la superficie agrícola mientras que el 40% del área total estaba en manos de menos de 7,000 terratenientes con fincas mayores de 500 hectáreas.⁹ Sin embargo, el 61.3 por ciento de la producción agrícola estaba en manos de los campesinos, lo que habla de la subexplotación y la ineficiencia productiva de la gran propiedad, patrón que las políticas de modernización del campo pretendían revertir.

La modernización y capitalización del campo no eran para este momento una novedad. Desde principios del siglo XX, la producción y exportación del café comenzaron a transformar la realidad económica del país. Las explotaciones cafetaleras habían incorporado al mercado a un importante sector de la agricultura, además de permitir acumulación de capital, fomentar el desarrollo de infraestructura de comunicaciones y transportes, la articulación del mercado interno y sentado las

⁵ Zamosc, 1987.

⁶ Fajardo, 1993.

⁷ Palacios, 1986, 11.

⁸ Fals Borda, 1982, 65.

⁹ Zamosc, 1987, 33.

bases para el desarrollo industrial.¹⁰ Las contradicciones y conflictos que estas transformaciones fueron generando se resolvieron ya sea por la vía de la fuerza o a través de aparentes concesiones del Estado para acabar con las movilizaciones provocadas por el descontento.

En el caso del campo, la protesta espontánea o la expresada a través de las ligas campesinas que —con el apoyo del Partido Comunista y de algunos sectores del liberalismo— surgieron en muchas regiones entre las décadas de los veinte y los treinta, incluyendo a los sectores indígenas que reclamaban la restitución de tierras de resguardo, fue paulatinamente sofocada mediante la represión directa y de un intento de reforma agraria expresado en la Ley 200 de 1936. La conocida como "Ley de Tierras" no condujo a una Reforma Agraria significativa pero permitió que el Estado controlara el malestar rural.¹¹ Si bien esta ley hizo posible la subdivisión de algunas propiedades en los casos de conflicto más prolongado y agudo, la dotación de tierras se contempló básicamente a través de la adjudicación de baldíos y colonización en las fronteras agrarias, lo que evidenciaba el compromiso con la defensa de la gran propiedad. Especialmente a partir de 1938, el endurecimiento de los sectores más conservadores hizo imposible seguir adelante con cualquier medida que les pareciera peligrosa, es decir, que atentara contra el poder terrateniente, por lo que la política agraria, *política de fomento agropecuario*, se dirigió a la "adecuación de las condiciones productivas a un modelo capitalista".¹²

Lejos de lo que pudiera parecer, la Violencia¹³ no frenó tampoco esta tendencia, aunque sí tuvo lugar una serie de reacomodos en el campo. La Violencia fue aprovechada tanto por los terratenientes como por los campesinos para dirimir disputas sobre las tierras que se resolvieron de muy distintas maneras según el caso. No sólo los terratenientes desalojaron campesinos de sus propiedades, los campesinos también ganaron tierras a los latifundios y no faltaron tampoco casos de despojos entre los mismos campesinos, además de la "recampesinización" de tierras abandonadas o vendidas a bajos precios por los ocupantes que huían de la violencia. Para hacerse de una idea, Zamosc señala que este periodo produjo más de un millón de refugiados y la pérdida de más de 200.000 parcelas agrícolas.¹⁴

Por otra parte, Fajardo hace hincapié en las "transformaciones sustanciales en el aprovechamiento del suelo de las grandes haciendas tradicionales" que se produjeron a raíz de la Violencia.¹⁵ Las explotaciones extensivas fueron poco a poco desplazadas por cultivos mecanizados, se incorporó también la agroquímica y se fomentó el desarrollo de nuevos cultivos como el algodón. Las políticas que favorecieron a estas transformaciones estaban dirigidas principalmente a las grandes propiedades

¹⁰ Sobre el desarrollo del café en Colombia véase Palacios, 1979. Por su importancia, cualquier estudio sobre la cuestión agraria en Colombia, y de historia colombiana en general, toca este aspecto. Pueden verse también Fajardo, 1986 y 1993; Fals, 1982; Kalamánovitz, 1978 y 1988.

¹¹ Zamosc, 1987, 19.

¹² Fajardo, 1986, 59.

¹³ Así se conoce al periodo de guerra civil entre los partidarios partidos tradicionales —aunque en realidad expresó una gran diversidad de contradicciones subyacentes— que se de los desató con el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán, popular líder y candidato liberal a la presidencia. Se desarrolló principalmente en el campo y se extendió en algunas áreas incluso hasta los años sesenta, aunque hacia el inicio de esta década ya estaba pacificado prácticamente todo el país. Sobre la Violencia pueden consultarse a Guzmán, 1962; Braun, 1983; Sánchez, 1985; Pécaut, 1987 y el capítulo 4 de Palacios, 1995.

¹⁴ Zamosc, 1987, 26.

¹⁵ Fajardo, 1986, 93.

de las "tierras planas", excluyendo de los beneficios a las economías de los pequeños campesinos o de los trabajadores asalariados. Por el contrario, se aceleró la tendencia de la reducción de la pequeña propiedad en términos absolutos y relativos y los salarios rurales sufrieron una caída real de un 15% entre 1948 y 1958.¹⁶

Zamosc describe, para los años sesenta, cuatro formaciones agrarias básicas: zonas de economía campesina, áreas de colonización, de latifundio tradicional y de capitalismo agrario.¹⁷ En cada una de ellas las estructuras de propiedad y utilización de la tierra eran distintas, así como las contradicciones y los conflictos que perfilaban para fines de la década los frentes de lucha campesina. Por otra parte, la situación de los indígenas también presentaba diferencias según estuvieran insertos o relacionados con una u otra formación.

En el primer caso, las zonas de economía campesina, la falta de condiciones que permitieran la reproducción y el mejoramiento de las economías campesinas, sumadas a la escasez de tierras, generaban procesos de disolución campesina y expulsión de población que se veía forzada a emigrar a las ciudades o a los frentes de colonización. Dentro de este caso podemos situar a la mayoría de las comunidades indígenas del suroccidente y del altiplano central, para quienes la sistemática reducción de sus territorios había desembocado en la insuficiencia de tierras para mantener los patrones tradicionales de producción. En muchos casos, las tierras sufrían ya de una profunda erosión en vista de que ya no se les podía permitir, debido a su escasez, descansar el periodo suficiente para su restitución natural. Las parcelas familiares se habían reducido a su mínima expresión siendo insuficientes para la subsistencia familiar, por lo que muchos de sus miembros se veían obligados a obtener ingresos de otras formas. Por otra parte, la disolución de los resguardos —las más recientes a principios de los sesenta en Nariño y Tolima— había convertido a muchos indígenas en pequeños propietarios y concertados o trabajadores libres en las haciendas y plantaciones.¹⁸

Las fronteras agrícolas recibieron migraciones masivas como consecuencia de la Violencia.¹⁹ flujo que fue alimentado más tarde por la "descomposición campesina de la zona andina".²⁰ Las condiciones de vida en estas zonas eran sumamente precarias, carentes por completo de cualquier tipo de servicios y con la amenaza permanente de los latifundistas sobre las tierras que iban "mejorando".²¹ Para los indígenas de estas áreas, quienes estarían entre los pertenecientes a las tierras bajas —según la clasificación que presentamos en el capítulo anterior—, la colonización implicaba un avance continuo sobre sus territorios tradicionales con las subsecuentes transformaciones de sus formas de vida.

En las áreas de latifundio tradicional todavía sobrevivían las relaciones de producción como el arriendo y la aparcería e incluso en algunas zonas el terraje. En este caso, el control de la tierra como medio básico de producción era la principal fuente de contradicciones, que se fueron agudizando "a

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Zamosc, 1987, 39-45.

¹⁸ Fals Borda, 1982, 120-121.

¹⁹ Véase Fajardo, 1986, 1993.

²⁰ Zamosc, 1987, 40.

²¹ La mejora de tierras se refería al desmonte de los bosques o selvas para adecuarlo a tierras aptas para la agricultura o la ganadería.

medida que la amenaza de la reforma agraria y la expansión de la agricultura capitalista hacían entrar en crisis las relaciones tradicionales en las haciendas".²² Muchas de las tierras indígenas habían sido absorbidas por las grandes haciendas, ya sea por despojo o por disolución de los resguardos, sometiendo a su población a este tipo de relaciones. En este sentido, muchas de las demandas indígenas giraban en torno a la recuperación de sus tierras y, en el caso particular del Cauca, incluían la abolición del terraje.

En las nuevas áreas de capitalismo agrario las relaciones tradicionales de producción habían sido desplazadas por la mecanización de los cultivos y el trabajo asalariado. En este caso las demandas de los trabajadores en este caso giraban alrededor de las condiciones de trabajo y los salarios, aunque también había entre algunos sectores de jornaleros, sobre todo en las áreas de más reciente modernización, la "aspiración de reconstituirse como campesinos a través del acceso directo a la tierra". También en estas áreas, por ejemplo en el norte del Cauca y en Tolima, encontramos núcleos de jornaleros de origen indígena que se vieron obligados a alquilar su fuerza de trabajo, ya sea para complementar el ingreso familiar de aquellos que contaban todavía con parcelas de resguardo, o como único medio de subsistencia de quienes han sido despojados de sus tierras. En estos casos, era frecuente encontrar una sobreexplotación del indígena con respecto a otros jornaleros. "cuando los trabajadores son indígenas, reciben sólo el 50% del salario".²³

Las bases de la dominación económica y política construida a partir de las lealtades y el control clientelista del campesinado por parte de los partidos tradicionales se debilitaron como resultado de la descomposición heredada de la Violencia y fueron finalmente socavadas por las transformaciones ocurridas como resultado del desarrollo del capital en el campo. Las contradicciones que estos problemas generaban no tenían canales de control, mucho menos de solución a la vista. La gran emigración campesina a las ciudades provocada por todo esto, empezaba también a causar alarma por los problemas que desató en los centros urbanos que tampoco eran capaces de absorber esta enorme oferta de fuerza de trabajo. Así, se fueron acumulando tensiones que finalmente colocaron a la cuestión agraria como un asunto de gran importancia dentro de los retos del Frente Nacional.²⁴

La reforma agraria

El Frente Nacional enfrentaba la necesidad de reestablecer la autoridad erosionada del Estado que había llevado a la Violencia y que se había acentuado con ésta.²⁵ Para ello era necesario sentar nuevas bases de orden social que crearan mecanismos para controlar el descontento e impulsar el crecimiento económico, sin afectar los intereses de las élites. La reforma agraria se inscribió dentro

²² Zamosc, 1987, 41.

²³ Cortés, 1988, 113.

²⁴ El Frente Nacional fue el pacto entre las clases dominantes mediante los partidos tradicionales para cerrar definitivamente el periodo de la Violencia y reinstaurar el orden "democrático" (recordemos que de 1953 a 1958 el país vivió bajo régimen militar). El acuerdo se basaba en la rotación de la presidencia entre ambos partidos cada cuatro años durante los dieciséis siguientes empezando por el periodo que inició en 1958. También incluyó que los puestos electorales y administrativos se dividieran equitativamente entre ellos, sin que otras fuerzas políticas pudieran disputarlos. Sobre el Frente Nacional pueden consultarse Hartly, 1988, Pécaut, 1989 y el capítulo 5 de Palacios, 1995.

²⁵ Rivera, 1987.

de esta dinámica en la medida en que debían adecuarse las estructuras productivas del campo a las necesidades del desarrollo económico en su conjunto.²⁶ Las circunstancias internacionales también presionaban en este sentido: la nueva política estadounidense para América Latina, expresada a través de la Alianza para el Progreso (1961), incluía entre sus prioridades el impulso a reformas agrarias para prevenir estallidos sociales que amenazarán sus intereses en la región como sucedió con el caso de la Revolución Cubana de 1959. Así, se dieron las condiciones para que se abriera el debate sobre este tema.

La concentración de la tierra fue uno de los primeros elementos en aparecer en los diagnósticos sobre el panorama del campo colombiano y sus posibles vías de transformación. "Esta característica central de la estructura agraria era asociada por varios sectores a la baja productividad del campo y a su estrechez como mercado para la producción industrial".²⁷

Las conclusiones de los análisis que buscaban mecanismos para modernizar el campo apuntaban a la redistribución de las tierras como eje de la reforma para elevar la productividad, fortalecer al campesinado y expandir el mercado de la producción industrial. Esta orientación generó una fuerte oposición entre los sectores terratenientes quienes "propugnaban por salidas tendientes a 'modernizar' el campo, pero dentro del respeto a la propiedad privada".²⁸

Finalmente, durante los regímenes de Alberto Lleras Camargo (1958-1962) y Guillermo León Valencia (1962-1966) se dio prioridad a los intereses políticos y a la reconstrucción del poder de las clases dominantes, aunque sus planteamientos apuntaban hacia otro rumbo. La Ley 135 de 1961, conocida como "Reforma Social Agraria", planteaba la redistribución de tierras de latifundio, la reconstitución parcelaria, el apoyo a la colonización, elevar la productividad mediante la técnica, servicios de crédito, salud y educación que elevaran los niveles de vida del campesinado, la organización de cooperativas y la ampliación de los mercados.²⁹ A pesar de que esta reforma contemplaba como una de sus prioridades la redistribución, no se dirigió realmente en ese sentido, acabó enfocándose principalmente a la producción y a la productividad, de cuyos beneficios el campesino continuó marginado. Lo que sí se llevó a cabo en esta etapa, acorde con la necesidad de canales institucionales para la mediación de conflictos, fue la creación de aparatos como el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) y la División de Asuntos Indígenas (DAI), que en esta etapa hicieron un trabajo muy limitado.

El proyecto de reforma agraria también consideraba a las comunidades indígenas. Básicamente incluía la necesidad de programas que transformaran a los indígenas de resguardo en campesinos eficientes, mientras que para los de la selva y los llanos se crearían resguardos. El aparato estatal se extendió y logró una mayor presencia en las poblaciones indígenas mediante programas productivos y educativos. Las instituciones estatales se convirtieron en los principales agentes de la política de integración cultural desplazando a los misioneros.³⁰

²⁶ Fajardo, 1986, 104.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 105.

²⁹ Zamosc, 1987, 64.

³⁰ Jimeno y Triana, 1985 y Jimeno, 1996.

Para mediados de los sesenta estaba claro que la reforma agraria no llevaría a ningún cambio profundo en la estructura agraria, ni a resolver los problemas que, por otra parte, se habían agudizado a lo largo de la década: "disputas por áreas baldías e inexploradas, cuestionamiento a la concentración de la propiedad en los latifundios ganaderos, demandas de parcelación por parte de los campesinos subordinados en las haciendas de montaña y las aspiraciones de recampesinización entre algunos sectores de jornaleros agrícolas".³¹ De hecho en aquel momento la economía en su conjunto entraba en una crisis profunda, pero había dos factores especialmente preocupantes, además de los inherentes a la problemática agrícola, que podían encontrar salida al transformarse la situación en el campo: la estrechez del mercado interno y el desempleo urbano agudizado por la incontenible migración proveniente del campo. Así las cosas, el presidente Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) decidió darle un nuevo impulso a la reforma agraria.

La nueva estrategia de Lleras para el campo se planteaba en dos sentidos. El primero era acelerar la redistribución, mediante el reconocimiento del derecho de los aparceros y arrendatarios a la tierra que ocupaban (Ley No. 1 de 1968). El segundo contemplaba la participación de los propios campesinos en la reforma agraria a través de la organización impulsada desde el Estado (Decreto 755 de 1967). En cuanto a la ley sobre arrendatarios y aparceros contenía suficientes restricciones como para hacer difícil su aplicación efectiva. Sin embargo, los terratenientes reaccionaron ante ella expulsando masivamente a sus arrendatarios, lo que generó nuevos conflictos. Otros grandes propietarios aprovecharon esta oportunidad para recibir buenas indemnizaciones por tierras en conflicto, acaparadas ilegalmente o simplemente improductivas. Entre muchos otros casos similares, en 1969 hubo un famoso escándalo de corrupción, el caso Vives Echeverría, en el que se vieron envueltos políticos y funcionarios, relacionado con una expropiación promovida por el propio propietario para sacar ventaja de la indemnización.³² A la organización de los campesinos me referiré más adelante.

Según Zamosc, la reforma agraria de Lleras tenía la intención de fortalecer a los industriales y disminuir el poder de los terratenientes.³³ Sin embargo, habría que analizar los vínculos de estos dos sectores para corroborar si efectivamente sus intereses estaban contrapuestos.³⁴ Sobre ello Silva Rivera, en cambio, afirma que

[...]el conglomerado de clases dominantes en Colombia se ha conformado y reorganizado sucesivamente sin que se opere una completa diferenciación política e ideológica de la burguesía respecto de su matriz oligárquica. [...] Más que un proyecto de la burguesía, las reformas de Lleras eran la propuesta de una fracción de avanzada de la clase política hacia la burguesía, que pretendía forzar el proceso inconcluso de diferenciación de ésta como clase [...].³⁵

Para Fajardo, en ese sentido, el objetivo no era debilitar a los terratenientes sino modernizar la gran propiedad.³⁶ Y efectivamente, la hacienda tradicional entró en un proceso de cambio principalmente

³¹ Zamosc, 1987, 76.

³² Pecault, 1987, 87-92.

³³ Zamosc, 1987, 78-88.

³⁴ Bagley y Botero señalan la creciente fuerza que dio el desarrollo de la agricultura moderna a la alianza burgués-terrateniente (Bagley y Botero, 1978, p. 62).

³⁵ Rivera, 1987, 70-71.

³⁶ Fajardo, 1993.

en sus relaciones de producción, eliminando la aparcería, el arriendo y el terraje, para sustituirlos por trabajo asalariado.

Más allá de las "verdaderas" intenciones o de los planteamientos discursivos, hacia 1970 se podían ver los resultados concretos de una década de reforma agraria. Estos resultados fueron en realidad sumamente desalentadores, como veremos más adelante. Ahora bien, no hay que perder de vista las pocas posibilidades reales que tenía una transformación profunda de las estructuras agrarias cuando los intereses de las clases terratenientes ejercían una influencia decisiva en los dos partidos que controlaban el aparato de gobierno y por lo tanto tenían una capacidad efectiva de bloquear cualquier medida que los afectara directamente. Por otra parte, hay que tomar en cuenta también la "falta de reglas organizacionales bien definidas entre los niveles centrales y locales del Estado" para llevar a cabo efectivamente la política agraria.³⁷

Entre 1960 y 1970 la superficie agrícola aumentó, en aproximadamente 3.6 millones de hectáreas, pero esto se debió fundamentalmente a la expansión de la colonización, y no se reflejó en un incremento de las explotaciones. Por el contrario, éstas disminuyeron en 32.861 menos, siendo las más pequeñas las más afectadas.³⁸ En cuanto a la redistribución de tierras, las 280.466 hectáreas adquiridas equivalían tan sólo al 1.9% de la superficie agrícola, beneficiando únicamente a 40.000 familias cuando el Censo Nacional de Población había calculado en 1964 que ocho millones de personas dependían de la agricultura.³⁹ Aunque hay que señalar que a partir de 1969 se realizaron la mayoría de las compras negociadas y las expropiaciones.⁴⁰ Dicho de otro modo, aquí nos encontramos con la distancia real entre el discurso oficial que contiene cierto principio de reparto agrario y una realidad que no coincide con los supuestos planteamientos de dicha política. Los verdaderos éxitos de la política agraria de esta época fueron el fortalecimiento de la concentración de la propiedad y de la agricultura comercial. Mención aparte merece el impulso de la organización campesina, que para finales del gobierno de Lleras estaba prácticamente consolidada y habría de tomar rumbos no previstos.

La Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)

Hacia mediados de la década de los sesenta la disminución de la agitación rural que se había dado durante los primeros años del Frente Nacional empezaba a alterarse. A pesar de la desaparición de la mayoría de las ligas y sindicatos campesinos que existían antes del estallido de la Violencia⁴¹, el descontento campesino empezaba a expresarse otra vez mediante una intensa movilización espontánea y organizada, que se manifestaba, por ejemplo, en las tomas de tierras y en el apoyo directo o indirecto a las guerrillas liberales o comunistas.

³⁷ Palacios, 1986, 10.

³⁸ Fajardo, 1986, 115.

³⁹ Fajardo, 1986, 109.

⁴⁰ Fajardo, 1986, 109-110; Bagley y Botero, 65.

⁴¹ En 1965 el Ministerio del trabajo estimaba que de las 567 ligas y sindicatos campesinos anteriormente existentes, sólo 89 seguían en actividad. Zamora, 1987, 65.

No sólo el campo era partícipe de una nueva agitación. A nivel urbano las huelgas y los movimientos cívicos también asolaban el intento de reestablecimiento del orden y la paz social que el Frente Nacional había intentado alcanzar. Este clima expresaba el deterioro de las estructuras de cooptación clientelista de los partidos, además de la pérdida de consenso del propio Frente Nacional. El gobierno de Lleras tenía ante sí el reto de neutralizar este creciente descontento, para lo cual ni la represión ni los canales de control tradicionales eran suficientes. En este sentido, el proyecto de Lleras comprende también una serie de medidas para institucionalizar las relaciones de las clases populares con el Estado⁴², mediante mecanismos de control gremial no partidistas. Según Rivera,

Lleras buscaba universalizar el poder de atracción y la capacidad del Estado colombiano para subordinar a las clases populares y recuperar así para el sistema los marginales peligrosos de la sociedad, librados hasta entonces al imperio de la fuerza.⁴³

La Campaña Nacional de Organización Campesina emprendida mediante el Decreto 755 de 1967 apuntaba en esa dirección.

La formación de la organización campesina bajo la dirección del Estado permitiría la canalización ordenada e institucional de las demandas de este sector, eliminando los riesgos de enfrentar una organización autónoma. Por otra parte, se buscaba impedir la radicalización de las luchas campesinas para "evitar una catástrofe revolucionaria".⁴⁴

La creación de la ANUC a fines de los sesenta tenía varios objetivos. Los distintos estudios ponen énfasis en aspectos diferentes. Para Zamosc, el principal sería el de fungir como contrapeso al poder terrateniente y con ello permitir una reforma agraria más profunda, aunque también concede gran importancia al papel que jugaría como mecanismo de control del campesinado.⁴⁵ En éste último recae el énfasis del análisis de Silvia Rivera.⁴⁶ Mientras que Bagley y Botero⁴⁷ coinciden con el primer aspecto, sostienen que era probable que uno de los propósitos de Lleras fuera formar una clientela electoral para el liberalismo, con lo cual no coinciden Zamosc ni Rivera. De cualquier manera, ninguno de estos objetivos habría de cumplirse, ni tampoco parecen excluyentes del todo.

En términos formales las asociaciones de usuarios de servicios agropecuarios⁴⁸ buscaban "promover la participación directa de los campesinos en los procesos de prestación de servicios, especialmente en la ejecución de la reforma agraria del país".⁴⁹ La campaña de promoción de la organización campesina ocupó espacios en todos los medios de comunicación y contó con una enorme cantidad de

⁴² Para más detalles sobre las reformas emprendidas por Lleras puede verse Pécault, 1987.

⁴³ Rivera, 1987, 65.

⁴⁴ Rivera, 1987, 66.

⁴⁵ Zamosc, 1987.

⁴⁶ Rivera, 1987.

⁴⁷ Bagley y Botero, 1978.

⁴⁸ Bajo el término "usuarios de servicios agropecuarios", comúnmente sólo mencionados como usuarios, se pretendía abarcar a todo aquel que tuviera una relación directa con la tierra, desde el terrazguero hasta el gran propietario.

⁴⁹ Zamosc, 1987, 84.

recursos. La respuesta fue muy exitosa: en marzo de 1968 habían más de 600.000 usuarios inscritos, para 1971 serían casi un millón con asociaciones en todos los departamentos⁵⁰.

La inscripción de los usuarios, reales y potenciales, y la conformación de las asociaciones estaba reglamentada, dirigida y controlada por la burocracia del Ministerio de Agricultura que, por otra parte, presentaba características particulares. Parte de la estrategia de transformación y modernización del aparato estatal comprendía el fortalecimiento de una "burocracia media técnica y 'neutral'" que operara fuera de los patrones del clientelismo partidista. Muchas veces los funcionarios del INCORA se comportaron "como auténticos mediadores en los conflictos entre campesinos y terratenientes" y se presentaron también casos en los que apoyaron abiertamente las demandas de los campesinos.⁵¹ La formación de los promotores de la ANUC siguió esa lógica:

Los promotores no eran neutrales. A nuestro juicio ése fue el primer foco de ideas que llegó a la organización campesina [...] Ellos planteaban el problema agrario y la concentración de la tierra [...] denunciaban la demagogia del Gobierno y agitaban a la gente [...] planteaban que los campesinos debían organizarse, defenderse, luchar, no dejarse engañar.⁵²

La mayoría de los promotores había sido preparada en el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA) y en el Centro Interamericano de Reforma Agraria (CIRA). Los cursos impartidos en estos centros estaban en su mayoría a cargo de instructores democráticos y progresistas con enfoques radicales respecto a los problemas sociales.⁵³ La prensa conservadora denunciaba constantemente la participación de funcionarios del INCORA en las invasiones.⁵⁴

La labor de los promotores apoyando a los líderes democráticos y cerrando el paso a gamonales y agentes de los terratenientes también fue muy importante. A pesar de la estructura jerárquica y los mecanismos formales de elección de los representantes en las distintas instancias que conformaban la ANUC, la amplitud de la participación permitió el surgimiento de un liderazgo campesino radical y fuera del control de las redes clientelares de los partidos tradicionales.

Para el momento de la constitución oficial de la ANUC, su Primer Congreso en julio de 1970, la organización campesina tenía ya un alcance nacional y había logrado acoger a distintos sectores del campesinado: campesinos independientes, arrendatarios, aparceros, colonos y jornaleros.⁵⁵ Contaba además con la legitimación institucional otorgada por el mismo Estado quien había promovido la formación de la organización, y que la reforzaba con la presencia del mismo Lleras en la inauguración de este congreso.

La Declaración de Principios adoptada por la organización en este Primer Congreso dejaba claro que la cuestión central que reivindicaba el campesinado era el acceso a la tierra, por lo que el aspecto

⁵⁰ Véase el cuadro de la campaña de organización de la ANUC en Zamosc, 1987, 91.

⁵¹ Rivera, 1987, 74.

⁵² Entrevista con Froylan Rivera, líder campesino de la ANUC. Archivo sobre el Movimiento Campesino, CINEP. Citado por Zamosc, 1987, 154.

⁵³ Zamosc, 1987, 113.

⁵⁴ Ibid. 164.

⁵⁵ Ibid. 98.

central de las actividades de las asociaciones giraría en torno a su redistribución. La Declaración asumía que "la reforma agraria debía ser un proceso drástico, masivo y rápido de distribución de la tierra, acompañado por servicios eficientes de crédito, asistencia técnica y mercadeo para los nuevos asentamientos".⁵⁶ Sin embargo, el nuevo presidente, Misael Pastrana⁵⁷ no compartía esta visión de la reforma agraria, ni tenía intenciones de apoyar a la ANUC a la cual consideraba clientela liberal.

Desde el inicio de la administración de Pastrana fue claro el revés de la política agraria, cuando "se le indicó a los campesinos que no podían esperar un impulso a programas de redistribución de tierras".⁵⁸ Como respuesta la nueva organización impulsó una serie de acciones para demostrar su fuerza y presionar al Estado. El enfrentamiento de la ANUC con el gobierno y la radicalización de las posturas dentro de la organización campesina se dieron rápidamente. Ya desde finales de 1969 las exigencias y las acciones de los campesinos habían ido creciendo y radicalizándose, "aunque con cierto espontaneísmo".⁵⁹ Pero las movilizaciones de los últimos meses de 1970 se distinguieron tanto por "su carácter deliberado y organizado como por el hecho de incorporar nuevas formas de acciones tales como la manifestación pública, el asedio a las entidades oficiales y el enfrentamiento pasivo y activo con las autoridades".⁶⁰

Al interior de la ANUC se fueron polarizando las posiciones en torno a la dirección que debía tomar la lucha por la tierra. Durante la Segunda Junta Nacional en Bogotá en enero de 1971 se impusieron los radicales. Los nuevos postulados hacían énfasis en una mayor independencia y autonomía y se apreciaba en el acuerdo de impulsar un amplio plan de invasiones. El 21 de febrero comenzó la ola de invasiones que se extendió durante los siguientes meses hasta sumar a final de año un total de 645 invasiones que afectaban más de 150.000 hectáreas, más de la mitad de la superficie que el gobierno había comprado o expropiado para los campesinos en 10 años de reforma agraria.

El endurecimiento del gobierno y la posición cada vez más radical de la ANUC llevaron, a principios de 1972, a la ruptura definitiva entre ambos. En enero de ese año el Acuerdo de Chicoral, establecido entre el gobierno de Pastrana, los partidos y los gremios terratenientes, marcó el fin de la reforma agraria, "enfatisando más bien el desarrollo capitalista del agro sin tocar los patrones de tenencia de la tierra".⁶¹ En contraposición, en febrero, el Segundo Congreso de la ANUC reunido en Sincelejo asumió una actitud de enfrentamiento con el Estado. Esta posición también generó divisiones en la organización que finalmente desembocarían en la separación de dos líneas: Sincelejo, la radical, y Armenia, la oficialista, que en adelante sería apoyada y promovida por el gobierno.

La división, las pugnas internas entre los distintos sectores de la izquierda que trataron de imponer su postura y la creciente represión gubernamental terminaron por debilitar irremediablemente la organización. En 1974 se llevó a cabo la última gran ola de invasiones, apenas 123, ya

⁵⁶ Ibid. 115.

⁵⁷ Conservador, asumió la presidencia en agosto de 1970, como el último presidente del Frente Nacional. Durante su campaña se había comprometido a continuar con la reforma agraria, lo que le valió el voto campesino en una difícil elección en contra del ex-dictador Gustavo Rojas Pinilla.

⁵⁸ Bagley y Botero, 1978, 67.

⁵⁹ Zamora, 1987, 114 y ss.

⁶⁰ Ibid. 117.

⁶¹ Bagley y Botero, 1978, 70.

considerablemente menor a la de 1971. Para finales de la década las actividades de la línea Sincelajo se encontraban en abierto retroceso, mientras que desde 1977 la línea Armenia se había recuperado y fortalecido, proceso que desembocaría en la reunificación de ambas líneas, con la posición oficialista a la cabeza y con el beneplácito del gobierno, en 1981.

Aun cuando finalmente desapareció, en su sentido original, la ANUC tuvo gran significado al colocar en primer plano la reivindicación campesina de acceso a la tierra. Este planteamiento cuestionaba de manera directa no sólo las estructuras de la propiedad sino también las del poder, ya que ambas "se entretrejan en un universo socioeconómico, político y cultural clientelista".⁶² La experiencia de organización y lucha directa y la politización heredadas de esta etapa y sumadas al fracaso del proyecto de la organización campesina y el vacío que dejó sentarían, según Daniel Pécaut, "el germen del inicio de una lucha armada en gran escala, a partir de 1979-80".⁶³

Pero el surgimiento de la ANUC también permitió que surgieran otras formas de organización. Para los grupos indígenas el ascenso de las luchas campesinas a finales de los sesenta y principios de los setenta abrió la posibilidad de reemprender la lucha por mantener y recuperar sus territorios. Las dos principales zonas de agitación indígena fueron el departamento del Cauca donde ocuparon más de veinte fincas y Caldas, donde ocuparon diez más tan sólo en 1971,⁶⁴ aunque poco a poco se extenderían a muchas otras regiones. Fue también en 1971 cuando en el departamento del Cauca se fundó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) —proceso que analizaré más adelante— y dentro de la ANUC la Secretaría Indígena mediante la cual se institucionalizarían las relaciones con el CRIC. Así la ANUC cobijaría y promovería las luchas de los indígenas, mientras que el Consejo Indígena también aprovecharía este espacio para promover formas de organización autónomas basadas en la defensa de los territorios y la cultura indígenas a nivel nacional. Más adelante, esto se convirtió en fuente de fricciones entre las dos organizaciones, hasta llegar a una ruptura definitiva después de 1975.

La segunda mitad de la década de los setenta también trajo un momento de recomposición de fuerzas en el CRIC y un repliegue casi total de sus actividades debido a la represión desatada en el campo. Pero, mientras la ANUC —línea Sincelajo— desaparece, el CRIC volvió a surgir con nueva fuerza y logra impulsar la formación de múltiples organizaciones regionales y finalmente la organización nacional. El papel que jugó el CRIC en la cuestión indígena durante las últimas décadas en Colombia es de gran importancia. Incluso las corrientes indígenas que presentan planteamientos divergentes se gestaron junto con el mismo CRIC. La lucha emprendida por los indígenas paeces y guambianos del Cauca llena de nuevos contenidos la recuperación de los territorios indígenas, recreando y redimensionando la identidad indígena.

⁶² Zamosc, 1987, 146-147

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 135-138

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)

El departamento del Cauca se encuentra al suroccidente de Colombia en la región andina.⁶⁵ Los aproximadamente 30.000 km² que lo comprenden se extienden desde la costa pacífica hasta la cordillera central. Esta ubicación le hace presentar una muy variada geografía en la que podemos encontrar todos los pisos térmicos y muy diferentes condiciones para la agricultura y los asentamientos humanos.

El Cauca llegó a ser uno de los departamentos más importantes del país. Su capital, Popayán, fundada en 1536, fue uno de los grandes centros de poder colonial. El Cauca también se considera como una de las regiones más tradicionales, basada en el poder de la aristocracia terrateniente, cuna de 16 presidentes colombianos. Sin embargo, las transformaciones ocurridas durante el siglo XX a partir del crecimiento de la producción del café y el vínculo que a través de él estableció el país con los mercados internacionales, la modernización de la agricultura y la industrialización, así como la separación de la rica y moderna región norte con la creación del departamento del Valle del Cauca, cambiaron la correlación de fuerzas regionales en detrimento del poder caucano.

Estos cambios se reflejan en la notable caída de los niveles de crecimiento económico y de vida del Cauca con respecto al resto de Colombia. Entre 1950 y 1980 la tasa de crecimiento del Cauca fue sólo del 2% mientras que el promedio nacional fue de 5.3%, cayendo de la posición doceava a la número 21 entre todos los departamentos y presentaba, por ejemplo, una tasa de mortalidad infantil de 6.1% —que en algunas zonas del departamento como el noroeste alcanzaba hasta el 10%, donde también se presenta una de las más altas incidencias de tuberculosis del mundo— comparada con la media nacional de 5.1%.⁶⁶

Para mediados de la década de los sesenta, la mayor parte de la población del Cauca, 78%, vivía en zonas rurales, las actividades de casi un 60% estaban relacionadas con la agricultura, de la que el 50% dependía directamente.⁶⁷ Sin embargo, la distribución de la propiedad era sumamente inequitativa: el 45.97% de las tierras estaba en manos de sólo 2.11% de los grandes propietarios, mientras que el 81.02% poseía sólo el 22.45%. En una región donde la gran propiedad tenía carácter señorial, con frecuencia las grandes propiedades resultaban sumamente improductivas y esto se compensaba con la apropiación de cada vez mayor número de tierras a costa de los resguardos y con la explotación de la población indígena mediante relaciones semi-serviles como la aparcería y el terraje.

La mayoría de la población indígena del departamento se concentraba en el centro, este y noreste del departamento. De los 70 resguardos que existían a principios de siglo, en 1970 sólo se conservaban 48. A pesar de las prohibiciones contempladas en la Ley 89 de 1890, el despojo, la parcelación y la ocupación por parte de colonos de las tierras de resguardo seguía avanzando amenazadoramente sobre las comunidades indígenas. En el norte del departamento el desarrollo de la producción agroindustrial y la agricultura comercial agravaron la pérdida de tierras, en el centro y en el este el latifundio tradicional continuaba avanzando sobre las tierras indígenas. Tampoco era sorprendente

⁶⁵ Mapa 3

⁶⁶ Cortes, 1988, 69-72.

⁶⁷ Baglund, 1982, 39

encontrar propietarios no indígenas dentro de las inmediaciones del resguardo. Desde colonos pobres hasta medianos campesinos habían encontrado la forma de apropiarse de las tierras comunales, o se habían establecido como comerciantes.

En los resguardos la presión por la tierra iba en aumento. La mayoría de las familias no contaba con tierra o dependía de parcelas menores a 5 hectáreas.⁶⁸ Las diferencias en el ingreso de las familias dependían no sólo del tamaño de las parcelas sino también de la calidad de las tierras que ocupaban. Aunque en términos generales la escasez y el agotamiento de las tierras y recursos obligaban a muchas familias a emigrar hacia la cordillera o bien a buscar ingresos adicionales como trabajadores o aparceros en las haciendas.

Muchos trabajamos cultivando/ las grandes haciendas de los ricos./ Estamos en ellas como terrajeros./ pagando terraje por vivir donde nacieron./ trabajaron y murieron nuestros abuelos/ nuestros padres y nosotros mismos [...]. Otros muchos trabajamos como peones./ ganando solamente el zango chirle./ o unos pocos pesos gravados./ porque ya no tenemos parcelas./ Porque los resguardos los terminaron los ricos/ o porque los que quedan son demasiado estrechos.⁶⁹

La producción de las pequeñas parcelas familiares era básicamente de autoconsumo. La economía familiar se complementaba en algunos casos con la cría de algunos animales como gallinas, cerdos, borregos o conejos y en el mejor de los casos con vacas o caballos que normalmente se vendían para conseguir el dinero necesario para obtener panela, sal, arroz o velas. Los niveles de vida de la población indígena se encontraban muy por debajo de los promedios nacionales. Las malas condiciones higiénicas y la deficiencia nutricional eran causa de múltiples enfermedades. Un niño del Cauca tenía un peso promedio al nacer 500 gramos menor que uno nacido en Bogotá y en 1972 la expectativa de vida era de 36.1 años para hombres y 38.7 para mujeres, comparados con los promedios nacionales de 56.5 y 61.3 respectivamente.⁷⁰

Las condiciones se agravaron cuando en respuesta a la Ley 1 de 1968 los terratenientes caucanos comenzaron a expulsar a los terrazgueros y aparceros de sus propiedades por temor a las afectaciones que a favor de éstos últimos contemplaba dicha ley. Numerosas familias quedaron privadas de parte o del total de sus ingresos elevando las tensiones en la región. Por otra parte la reforma agraria también contemplaba mecanismos para recuperar y aumentar las tierras de resguardo. En los hechos, la burocracia y el poder terrateniente bloqueaban las posibilidades reales de alcanzar mejoras por la vía legal, pero lo que la reforma sí proveyó fueron incentivos para reforzar las aspiraciones de acceso a la tierra y en contra del sistema de terraje.

Entre las comunidades indígenas del Cauca existía una fuerte tradición de defensa de sus tierras, que si bien no había logrado evitar el despojo de gran parte de sus territorios, sí había por lo menos permitido que se conservaran muchos de los resguardos, a diferencia de otras regiones del país donde habían sido prácticamente desintegrados en su totalidad. En la memoria de las comunidades se conservaba la imagen de Juan Tama, el más importante de los caciques de la época colonial, o el

⁶⁸ Berglund, 1982, Tabla 8a, 194

⁶⁹ CRIC, 1973

⁷⁰ Berglund, 1982, 68-69

recuerdo de las luchas emprendidas por Manuel Quintín Lame para recuperar las tierras de resguardo en la década de 1910. Como lo expresan ellos mismos:

Los indígenas caucanos luchamos desde hace siglos por conservar nuestra tierra, nuestro propio gobierno y nuestras costumbres [...] Que por eso, por haber luchado nuestros mayores, nosotros vivimos todavía y viven también muchos de nuestros resguardos y cabildos.⁷¹

A finales de la década de los sesenta las movilizaciones sociales también se intensificaron en el Cauca. En el norte del departamento, en Corinto, el Movimiento de Unidad Popular encabezado por el padre Pedro León Rodríguez desplegaba gran actividad. En 1969, Gustavo Mejía, quien es reconocido como uno de los colaboradores más importantes del CRJC, fundó el Frente Social Agrario (FRESAGRO) con el objetivo de movilizar a los campesinos en la recuperación de tierras y presionar a las autoridades en el cumplimiento de los programas de la reforma agraria.⁷² La presencia de FRESAGRO se fue extendiendo por toda la región norte y hasta la cordillera donde los activistas entraron en contacto con la población indígena. Para finales de 1970, esta organización con el apoyo del padre Pedro León trabajaba intensamente entre los indígenas de Corinto, Caloto y Toribío. En este último, los resguardos —a pesar de que de acuerdo a los títulos cubrían todo el municipio— habían sido invadidos por las haciendas y sus habitantes empujados a las tierras más agrestes y sometidos al terraje. Sin embargo, conservaban sus cabildos y éstos se apoyaron en el FRESAGRO para emprender la lucha por sus tierras. Los terrajeros de Chumán y del Credo comenzaron su lucha contra los terratenientes. En otras regiones también habían surgido organizaciones, como las asociaciones de usuarios de Silvia y Jambaló⁷³ y el Sindicato de Agricultores del Oriente Caucaño que había logrado la compra de San Fernando y la creación de la Cooperativa de Las Delicias en Silvia.⁷⁴

Fue por iniciativa de los terrajeros del Credo, con el apoyo de FRESAGRO, que se convocó a una asamblea indígena en Toribío el 24 de febrero de 1971. Asistieron más de 2.000 indígenas de los resguardos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Guambía, Totoró Pitavó, y de otras comunidades de Corinto, Caloto y Silvia, desde el norte y oriente del Cauca, así como delegaciones campesinas y obreras.⁷⁵ La Asamblea aprobó la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca con el respaldo de todos los asistentes. Además se acordó un programa de seis puntos:

1. Exigir al INCORA la expropiación de las haciendas que han sido de los resguardos y se entreguen tituladas en forma gratuita a las familias indígenas
2. Ampliación de los resguardos en los casos en que existen minifundios, a través de la Ley de Reforma Agraria en su parte de concentración parcelaria
3. Modificación de la Ley 89 de 1890 en la parte que trata de la minoría de edad⁷⁶ ya que somos colombianos y ciudadanos de la república
4. Participación del sector indígena en la modificación de esas leyes ya que somos los que conocemos nuestros problemas y soluciones

⁷¹ CRJC, 1973,

⁷² Cortes, 1988, 122

⁷³ CRJC, 1990, 1

⁷⁴ CRJC, 1974b y Cortes, 1988, 125

⁷⁵ CRJC, 1990, 2

⁷⁶ Ver capítulo II

5. Eliminación de la División de Asuntos Indígenas ya que la consideramos inoperante

6. No pagar terraje.⁷⁷

Los puntos de esta primera plataforma se concentran principalmente en las posibilidades de una reforma agraria efectiva. El acceso a la tierra y el trabajo estaban en el centro de las demandas y se privilegiaban los canales institucionales. En lo que se refiere a la identidad indígena, más que su reivindicación, el tono de los puntos cuarto, quinto y sexto es de indignación frente a la humillación, vergüenza y menosprecio a los que se les tenía sometidos. Pero fue la idea de no pagar terraje la que tuvo una gran acogida. Muy pronto fue puesta en práctica especialmente en los municipios de Toribio y Jambaló.⁷⁸

Después de la Asamblea, los miembros del cabildo de Toribio y Gustavo Mejía fueron encarcelados durante dos meses. Esto inhibió la actividad de la directiva nombrada por la Primera Asamblea, por lo que FRESAGRO y las organizaciones campesinas continuaron coordinando las actividades. En vista de la creciente movilización agraria a nivel nacional encabezada por la ANUC, los distintos grupos de activistas decidieron fortalecer esta organización en el Cauca, así que en la segunda asamblea departamental de los usuarios se decidió incorporar líderes indígenas a la dirección y disolver el FRESAGRO sin abandonar la idea de una organización indígena propia.⁷⁹

Cuando la represión disminuyó se convocó a una nueva asamblea en La Susana, resguardo de Tacueyó, el 6 de septiembre de 1971. Durante los meses que transcurrieron entre una y otra asamblea se había logrado incorporar a otros resguardos así como difundir y discutir la primera plataforma, después de lo cual "se decidió corregir y complementar lo que se había trazado en Toribio", dando un mayor énfasis a las reivindicaciones propiamente indígenas.⁸⁰ A esta asamblea asistieron también delegaciones del sur y del centro del departamento, como las de Panquité, Poblazón y Puracé. El programa quedó aprobado de la siguiente manera:

1. Recuperar las tierras de los resguardos
2. Ampliar los resguardos
3. Fortalecer los cabildos
4. No pagar terrajes
5. Hacer conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua.⁸¹

El primer cambio significativo en esta nueva plataforma fue el carácter de recuperación que contiene la demanda de tierras. No se exigía redistribución, dotación o expropiación y entrega, se planteaba la recuperación de las tierras como una acción a seguir. Este nuevo énfasis implicaba el desconocimiento de los nuevos propietarios de las antiguas tierras de resguardo y el rescate de la

⁷⁷ CRIC, 1974b.

⁷⁸ CRIC, 1990, 3

⁷⁹ Cortés, 1988, 128

⁸⁰ CRIC, 1974b

⁸¹ CRIC, 1974b y CRIC, 1990

historia y los títulos originales de los resguardos. También fue muy significativa la importancia que se otorgó a los cabildos como autoridad tradicional indígena y por lo tanto a la tarea de fortalecerlos. Llama la atención el cambio de postura con respecto a la Ley 89 de 1890, ya que a pesar de sus defectos podía ser de gran utilidad para las luchas de las comunidades en vista de sus planteamientos de protección de los resguardos y de respaldo a los cabildos. Los puntos sexto y séptimo se referían ya a la cultura indígena y expresaban de alguna manera la necesidad de reforzar la identidad indígena en función del nuevo panorama de lucha: "nos dimos cuenta que si había algo que defender más allá de nuestra tierra".⁸² O como lo expresó un delegado del CRIC en Medellín durante la Semana de Solidaridad con la Lucha de los Campesinos Indígenas en octubre de 1973:

A nosotros los campesinos indígenas/ no solamente con bala nos acaban./ no solamente con bayoneta nos matan./ Nos pueden matar de hambre y nos pueden matar con sus ideas. [...] Se nos mata con las ideas cuando se nos destruye como indios.⁸³

En realidad el único punto que no fue modificado, y que contaba con el consenso generalizado, fue el de no pagar terraje.

La tarea que tenía por delante la nueva organización era llegar y arraigarse en todas las comunidades de la región. Para ello se valió de distintos mecanismos: el censo indígena de 1972, el acercamiento a los cabildos, la difusión y el aprovechamiento de la legislación indígena. Además el CRIC comenzó a fungir como vocero y gestor de las comunidades frente al gobierno, pero por otra parte también impulsó la lucha de los cabildos por la tierra por la vía de la recuperación. Las luchas de El Credo, Paniquitá y Coconuco fueron sólo el inicio.⁸⁴ Para 1975 se habían recuperado más de 5.000 hectáreas, mientras que el INCORA sólo había logrado negociar 8.000 en diez años.⁸⁵ También se emprendió la reconstitución de cabildos: Caldonio en Plan de Zuñiga, La Aurora en Santander, Los Quingos en Morales, La Cilia en Miranda, Medianaranja y Santa Elena en Corinto, Canoas y La Concepción en Santander, Las Delicias en Buenos Aires, La Aguada y La Laguna en Caldonio, Ambaló en Silvia, Quintana en Popayán, Palcará en Puracé y Tumbichucue y Guanacas en Inzá.⁸⁶ También se iniciaron trabajos para producir materiales formativos e informativos, como lo fueron las distintas "Cartillas", y con el apoyo de la Secretaría Indígena de la ANUC salió a la luz el periódico *Unidad Indígena*. El CRIC también se involucró en los proyectos de empresas comunitarias promovidas por el INCORA y también fomentó la organización de cooperativas en los resguardos para abaratar los precios de las mercancías que necesitaban los comuneros y elevar los precios de venta de sus productos.

Los resultados de los distintos proyectos fueron muy variados. La organización indígena también tendría que enfrentarse en distintos momentos a la represión, los retrocesos, el asesinato y el encarcelamiento de sus líderes, las divergencias internas pero sobre todo con la ANUC, con la que rompió definitivamente en 1975. El fin de la década encontraría al CRIC atrapado entre varios fuegos: los asesinos a sueldo de los terratenientes, las guerrillas y el ejército. La violencia desatada en

⁸² CRIC, 1974b

⁸³ CRIC, 1974*

⁸⁴ CRIC, 1974b

⁸⁵ Cortes, 1988, 147

⁸⁶ CRIC, 1990, 8

la región, particularmente a partir de la fuerte represión emprendida por el Estado después del asalto al Cantón norte obligó al CRIC a replegarse y suspender casi totalmente sus actividades. Esta pausa se convertiría en momento de reacomodos y el inicio de una nueva etapa en la que la formación de una organización nacional cobraría gran importancia.

Lo que en un principio podría leerse como parte del descontento generalizado en el campo, poco a poco fue tomando su lugar como una expresión muy particular de reivindicación no sólo del derecho a la tierra, sino de una territorialidad llena de significados. o a la que la misma lucha fue dotando de nuevos contenidos. No se exigía redistribución, dotación o expropiación y entrega, se planteaba la recuperación, en tanto legítimos dueños, de las tierras como una acción a seguir y se rescató la importancia del papel de los cabildos en la organización interna de las comunidades. Estos dos elementos fundamentados en la idea de un origen ancestral común, los pueblos originarios prehispánicos, marcaron la particularidad de los indios frente al resto de los campesinos. La recuperación de los territorios y la reconstitución de los cabildos abrieron entonces el espacio para que dentro de las luchas en el Cauca se fuera también recuperando y recreando esta identidad social particular, la indígena, que habría de convertirse en el eje y la legitimación del CRIC. El rescate de la historia, las tradiciones y la lengua cobraron, en este sentido, una nueva vigencia en la lucha por la supervivencia, por mantener ciertas condiciones materiales de vida que giraban alrededor del acceso a la tierra. La lucha por la tierra adquirió entonces, como mencionamos al principio de este capítulo, una nueva dimensión como base de la existencia colectiva, de la historia, de la cultura, de la identidad y el *ser* indígena.

CAPÍTULO 4. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN NACIONAL

Somos indios y creemos que ser indio es bueno.
CRIC, "Nuestras luchas de ayer y de hoy"

*Ya hemos pasado de la recuperación de tierras
a la recuperación de pensamiento.
de nuestro ser indígena.*
Autoridades Indígenas del Suroccidente,
"Por qué hoy luchamos distinto"

La política de modernización y reorganización del aparato estatal emprendida a mediados de los años sesenta buscaba extender la presencia del Estado a todos los rincones del territorio, entre ellos los que estaban tradicionalmente ocupados por los grupos indígenas. La creación en 1960 de la División de Asuntos Indígenas apuntaba en este sentido. Así, también las políticas agrarias contemplaron este sector impulsando tanto la dotación como la disolución de los resguardos y reservas, en virtud del derecho que se adjudicaba el Estado de evaluar si un grupo era o no indígena y por lo tanto en que términos se consideraba su derecho a la tierra.¹ El Estado volvió su atención hacia este sector tradicionalmente olvidado. Lo mismo ocurrió con otros sectores sociales generando un nuevo clima alrededor de la cuestión indígena.

La coyuntura que abrieron la reforma agraria, la agitación campesina y la atención hacia este sector fue aprovechada por los indígenas de otras regiones además del Cauca, que analicé en el capítulo anterior. Se multiplicaron las peticiones de ampliación, dotación, creación y delimitación de los territorios de resguardo, así como las invasiones o recuperaciones, abriéndose una gran variedad de mecanismos para tratar de mantener y obtener tierras. Los resultados fueron muy distintos en cada caso, dependiendo de las circunstancias particulares de cada región y el grado de organización de cada grupo. Lo que quedó claro fue la necesidad de fortalecer la organización de los indígenas, ya fuera mediante las autoridades y formas tradicionales, o bien, a partir de otras experiencias y nuevas modalidades. La capacidad de presión y las posibilidades de éxito crecían en relación con la cohesión y la organización de las comunidades, y estos atributos se fueron alcanzando y consolidando a partir de la recuperación y la reivindicación de la identidad indígena.

En la década de los setenta se multiplicaron las organizaciones y los contactos entre los diferentes grupos indios. Partiendo de la experiencia del CRIC, y con ayuda de éste, la ANUC, la Iglesia católica y otras organizaciones o colaboradores solidarios, se formaron varias organizaciones indígenas locales y regionales. Los congresos del CRIC y los encuentros convocados por la ANUC y los grupos solidarios fomentaron el intercambio y la comunicación entre los originarios de distintas regiones. Hacia el fin de la década, aunque se planteó desde antes, se discutía más concretamente la

¹ Jimeno, 1981, 21-23. Gros, 1991, 201-214

necesidad de una organización nacional que reuniera todos estos esfuerzos. Pero no sólo se va desarrollando un proceso unificador, sino también como parte de éste y al mismo tiempo como su catalizador, se va generando la identidad indígena como elemento de unidad y cohesión. Así, las demandas particulares, incluida la tierra, se van integrando en un discurso en el que esta identidad adquiere una dimensión abarcadora que busca cobijar las peculiaridades de cada grupo y hacer de la nación y del estado sus interlocutores.² Explorar este proceso, que culmina en la década de 1980, es el objetivo de este capítulo.

Diversidad, tradición y organización indígena

Si la presión por la tierra y la reforma agraria fueron el gran detonador del auge organizativo en el campo, en el caso de los indígenas, además, se extendía por todo el país un nuevo discurso favorable a la defensa de sus culturas. Como ya hemos mencionado muchos fueron los factores que se fueron sumando en este sentido: el impacto de los casos de La Rubiera y Planas; publicaciones como *Siervos de Dios y amos de indios* de Víctor Daniel Bonilla (1968) —traducida a varios idiomas y de amplia circulación internacional—; atención internacional a la situación de los indígenas del continente, incluidos los colombianos;³ la formación de comités de solidaridad con las luchas indígenas, y más tarde las movilizaciones indígenas en todo el país, incluyendo las principales ciudades.⁴ Hechos que además llamaron la atención pública nacional e internacional.

Como parte de estas nuevas condiciones deben considerarse también los cambios en la orientación de las políticas dirigidas a los indígenas tanto por parte del Estado como de la Iglesia católica —bajo cuya jurisdicción se encontraba gran parte de los indios. Un sector de esta última comenzaba a actuar bajo la directriz de la Teología de la Liberación. Esta nueva actitud de la Iglesia, dirigida principalmente hacia los pobres y los marginados, se reflejaría también en su labor pastoral en las comunidades indígenas.

En cuanto a las políticas del Estado, dentro del proyecto de modernización del Frente Nacional que mencioné en el capítulo anterior, se pretendía ampliar la presencia estatal entre todos los sectores, incluidos los indígenas, a quienes tradicionalmente había dejado bajo la tutela eclesiástica. Se crearon organismos con este fin, como la División de Asuntos Indígenas (Decreto 1634 de 1960) y se incluyeron nuevas consideraciones en las relaciones entre el Estado y los indígenas, como las contenidas en el Convenio Internacional del Trabajo 107 firmado por Colombia en 1957, en la Ley 81 de 1958, en el Decreto 1634 de 1960, en la Ley 135 de 1961 y en el Decreto 2117 de 1969, entre otros.⁵

No sólo los indígenas del Cauca aprovecharon este panorama. En muchos casos esta nueva etapa de organización por la defensa y recuperación de los territorios y las culturas indígenas heredó una larga tradición de las luchas: "[...] nosotros aprendemos a través de la historia de nuestros abuelos y de las luchas que llevamos".⁶ Como menciona Luis Guillermo Vasco la memoria reciente de los indígenas a

² Jimeno, 1996a, 70.

³ Arcand, 1972, Corry, 1976.

⁴ Findji, 1992.

⁵ Jimeno, 1996, Roldán, 1990.

⁶ ANUC, 1974a, 9.

lo largo del país guardaba la tradición de lucha de movimientos como el encabezado por Quintín Lame; la insurrección de los wayúu en los años veinte y la de los tunebo en la década siguiente.⁷ Los kogui habían iniciado desde el decenio de 1940 un movimiento de fortalecimiento étnico, después de décadas de reaccionar frente a los invasores mudando las parcelas a regiones cada vez más apartadas. Al comenzar la década del sesenta los descendientes de los zenúes, recuperando la tradición de resistencia con la que taironas, chumilas y malibúes de la región enfrentaban a los invasores, decidieron reconstruir el resguardo de San Andrés de Sotavento.⁸

No fueron pocos los que emprendieron la defensa y reclamo de sus tierras mediante los mecanismos que introdujo la reforma agraria. La primera solicitud de tierras que un grupo indígena realizó dentro de este marco data de 1962. El Resguardo de Cañamomo y Lomapieta en Riosucio, Caldas demandaba la ampliación de su parcialidad que contaba con un poco más de 1000 hectáreas para cerca de 350 familias, solicitud que treinta años después no había encontrado respuesta.⁹ También en 1962 un grupo de terrazgueros guambianos formó el Sindicato Agrario de Las Delicias y dos años más tarde compró la hacienda de San Fernando con un préstamo de la Caja Agraria y formó la cooperativa Las Delicias.¹⁰ Éste fue el comienzo de una intensa actividad para recuperar las tierras usurpadas por las haciendas al resguardo de Guambia.

Bajo la presión de los indios, el INCORA otorgó, amplió y delimitó algunos resguardos. En 1968, 35.000 hectáreas en las que vivía casi la mitad de los arhuacos fueron reconocidas como resguardo, y en 1972 4.000 hectáreas que estaban en manos de la misión de los capuchinos, les fueron restituidas.¹¹ Aunque los andoke recibieron una rápida respuesta a su solicitud de creación de un resguardo en 1973, se verían obligados a pagar "las mejoras" hechas por los herederos de Casa Arana en sus tierras, a pesar de que estos últimos no hubieran sido legítimos propietarios.¹²

En otros casos y con base en los mismos mecanismos jurídicos e institucionales los resultados fueron desalentadores. Después de todo, el resguardo era considerado como una medida temporal y el verdadero objetivo de la División de Asuntos Indígenas era, según Jaime Valencia, "organizar programas de desarrollo socio-económico que apunten a acelerar la división de aquellos resguardos que, debido a su alto nivel de aculturación, puedan ser objeto de esta medida, sin traumatizar seriamente el orden social y cultural".¹³

Así, los resguardos de Calderas y Riochiquito, considerados "suficientemente desarrollados" fueron disueltos en 1969 y 1970, respectivamente.¹⁴ Unos años antes, en 1965, una comisión del INCORA concluyó que la comunidad de Yaguara en el Tolima no podía ser considerada indígena debido a que, según se lee en su informe, no se ajustaba al "arquetipo que nos hemos hecho del indio". Por lo tanto, los títulos de propiedad de los terrenos que ocupaban debían ser otorgados individualmente, desconociéndose la existencia del resguardo y de su autoridad, el cabildo.¹⁵ Además, aun cuando el

⁷ Vasco, 1995.

⁸ Comisión, 1987, 105-130.

⁹ *Ibid.*, 1992.

¹⁰ Cortés, 1988, 123-125.

¹¹ Corry, 1976, 10.

¹² *Ibid.*

¹³ Cortés, 1988, 97.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Gros, 1991, 206-214.

INCORA delimitara y reconociera efectivamente los resguardos, no hacía nada en contra del principal problema: la invasión de las tierras, tanto por colonos no indios como por terratenientes.

La ineficacia de los canales institucionales por un lado y la creciente capacidad de presión del movimiento campesino por el otro llevaron a buscar nuevas formas de organización que hicieran efectivos los reclamos. Si en un principio las asociaciones de usuarios fueron una opción, poco a poco fue creciendo y consolidándose la posibilidad de desarrollar organizaciones con un carácter específicamente indígena y sobre todo fuera del control de cualquier otro grupo o sector, hecho que describió así más tarde un dirigente arhuaco: "[...] no queremos que nadie use autonomías sobre nuestra autonomía".¹⁶

La lucha indígena, al tiempo que va acentuando su carácter singular, experimenta con nuevas formas de organización y empieza a diversificar sus acciones desde el plano legal, mediante peticiones a las instancias oficiales o la formación de cooperativas, hasta la acción directa a través de tomas de tierras, bloqueo de carreteras, plantones frente a las oficinas de gobierno, llegando incluso a la sublevación como en el caso de los guahibos en la región de Planas en los Llanos orientales. Estos, encabezados por Rafael Jaramillo, quien llegó a la región a principios de los sesenta como promotor del Ministerio de Salud, organizaron una cooperativa. Después de sus primeros éxitos, la cooperativa fue bloqueada por los colonos no indios y frente a las presiones cada vez más violentas se llegó al levantamiento, que fue ferozmente reprimido por el Ejército en 1969.

Ante la desconfianza generada por las instituciones religiosas y las organizaciones del gobierno y particularmente después de detectar que las comunidades más divididas eran aquellas en las que la presencia de estos agentes externos era mayor, los indígenas optaron por reforzar sus propias organizaciones "para ser capaces de ejercer un control sobre la entrada de tales entidades y sus programas".¹⁷ Se buscó, entonces, recuperar las formas tradicionales de organización:

Los Paéz y guambianos que vivimos en los resguardos del Cauca tenemos nuestros cabildos. Así lo tienen también los quillacungas de Nariño y los Chamíes de Caldas, los Ingas, Kamsa y Cofán y Sionas del Putumayo.

Los Arhuacos de la Sierra Nevada tenemos un cabildo gobernador central y comisarios de cada sector. Tenemos también a nuestros mamós o sacerdotes-científicos-médicos.

Los Tunebos y los Embera nos organizamos alrededor de los más ancianos y de los carecas y ayvana.

Los guahibos nos organizamos alrededor de nuestros capitanes.¹⁸

Conocer y fortalecer estas formas era fundamental para "sobrevivir y defendernos".¹⁹ Para reclamar sus derechos, los indios habrían de valerse de sus propias organizaciones y costumbres porque, según afirmaba un líder arhuaco, "así nos conviene más".²⁰ Las organizaciones locales y regionales que surgieron en este proceso fueron resultado de los contextos y tradiciones particulares de cada grupo con el común denominador de la reivindicación de su condición de indios, en la medida que ésta les

¹⁶ Vasco, 1995, 4.

¹⁷ ANUC, 1974.

¹⁸ *Ibid.* Las mayúsculas en los nombres de grupos indígenas se dejan como en el original.

¹⁹ ANUC, 1974a, 21.

²⁰ *Ibid.*

proporcionaba armas para enfrentar sus problemas de manera organizada y con la creciente legitimación que esta identidad construyó. Es decir, la identidad indígena adquirió gradualmente una dimensión estratégica en las luchas que los distintos grupos emprendieron.

Aunque se pretendía privilegiar la organización tradicional alrededor de las autoridades indígenas ya fueran gobernadores, caciques, capitanes o cabildos, no se despreció el conocimiento, el consejo, el apoyo y la solidaridad de fuera. Por el contrario, el papel que jugaron en esta etapa individuos no pertenecientes a las comunidades fue de gran importancia y en todo momento intelectuales, organizaciones sociales y políticas han colaborado en su organización, financiamiento y desarrollo.²¹ Gustavo Mejía, Juan Fiede, Víctor Daniel Bonilla, Luis Guillermo Vasco y otros en el Cauca, Roberto Pineda entre los andoke, en el Amazonas; Horacio Calle y su esposa Isabel con los witoto y murui, y también en el Cauca: Rafael Jaramillo Uribe, entre los guahibos en Planas, aunque esta experiencia terminó trágicamente. También participaron estudiantes, activistas de derechos humanos y de izquierda y grupos solidarios como el Comité Pro-Defensa del Indio, La Rosca y FUNCOL. La intervención de Monseñor Belarmino Correa en el Mitú, en la región del Vaupés oriental fue decisiva para detener la serie de abusos impuesta por los caucheros, y los promotores indígenas formados por los misioneros jugaron en varias regiones un papel fundamental en los procesos de organización.²² Incluso, promotores y funcionarios de Asuntos Indígenas y del INCORA, como Oscar Agudelo y Juan José Torres que en el Cauca colaboraron en la primera etapa de formación del CRIC,²³ o Alfredo Bruges y Javier Rodríguez comisionados del DAI en la Sierra Nevada hasta que fueron removidos debido a las acusaciones de los terratenientes locales de incitar a los arhuaco a convertirse en guerrilla.²⁴

Encuentros y coincidencias

Hasta la década de los setenta el contacto organizado entre los distintos grupos fue escaso. Pero, en 1972, representantes del Cauca fueron a Villavicencio al juicio de los colonos que en 1967 habían asesinado a 16 cuibas. Así fue, según el propio CRIC, que comenzó el interés por contactar y relacionarse con otros indígenas.²⁵

A medida que lo permitían las tareas de organización en el Cauca que eran prioritarias se hicieron algunos viajes a la Sierra Nevada, la Guajira, el Alto Putumayo y Nariño. Así se inició nuestro conocimiento y respeto por otras culturas y pueblos que tienen sus formas de lucha específicas.²⁶

Dentro del CRIC, que para ese momento empezaba a consolidarse surgió nuevamente la conciencia de entender y trabajar la cuestión indígena en términos que rebasaran lo regional.

No fue el primer intento. Un antecedente próximo y aun presente en la memoria de los indios — particularmente entre los del Cauca y Tolima —, eran líderes como Manuel Quintín Lame y Gonzalo

²¹ Bonilla, 1993, 9.

²² Gros, 1991, 15; Cerry, 1976, 19-20.

²³ Ceres, 1988, 118.

²⁴ Cerry, 1974, 33.

²⁵ CRIC, 1974b, 94.

²⁶ *Ibid*

Sánchez, quienes ya habían concebido al movimiento indígena en términos nacionales y cuyas imágenes rebasaron los ámbitos locales. Pero sobre todo estaba el congreso indígena nacional organizado por el propio Lame en Tolima en 1920, del que surgió el Supremo Consejo de Indias, que podría considerarse como el antecedente de la organización indígena nacional.²⁷

El CRIC y la Secretaría de Indígenas de la ANUC asumieron la tarea de multiplicar las nuevas formas de organización indígena e intentar la cohesión de los distintos esfuerzos locales. En este sentido, durante 1973 tuvieron lugar los primeros encuentros entre representantes indígenas provenientes de distintas regiones.

El primero —en julio, en Silvia, Cauca— se llevó a cabo en el marco de la Tercera Asamblea del CRIC. Se le dio el nombre de "Primer Encuentro Popular de Indígenas Colombianos" y en él se comentó "llevernos grabado en nuestra memoria que desde hoy hemos empezado a congregarnos, a reunirnos para reclamar nuestros derechos".²⁸ Ahí se concluyó que tres eran los problemas de los indígenas: la tierra, la defensa de la cultura y la necesidad de organización.²⁹ El impacto que la reunión causó en la región puede ilustrarse con la imagen de las calles de Silvia desiertas mientras marchaban por ellas 4.000 indígenas, "aquellos que habían 'humillado' [sic] a los indios cotidianamente estaban ahora temerosos".³⁰

Al encuentro de Silvia le siguió la Semana de Solidaridad con la Lucha de los Campesinos Indígenas, organizada con ayuda del Bloque Sindical y la ANUC de Antioquia del 8 al 12 de octubre en Medellín. Éste se realizó de manera simultánea al congreso de la Asociación Colombiana Indigenista (ASCOIN), organizado por la Iglesia católica con el apoyo de los partidos oficiales. Un par de meses después, el 16 de diciembre en Coconuco, Cauca, fueron nuevamente invitados representantes de todo el país a una asamblea de las comunidades del Cauca en la que se festejaba el triunfo de la comunidad de Coconuco.³¹

En Medellín, el movimiento indígena hizo su primera aparición en las calles de una gran ciudad.³² Ésta y la de Silvia serían las primeras manifestaciones públicas de impacto nacional. En ellas —para sorpresa de muchos—, los indígenas colombianos demostraban que seguían existiendo y no —como aparecían en el imaginario nacional—³³ habían desaparecido ni aceptaban la condena a desaparecer. Por el contrario, se sentían orgullosos de ser indios y estaban organizándose independientemente para exigir el respeto a sus tierras, sus culturas, sus tradiciones y sus costumbres. El año de 1973 quedaría marcado, como ellos mismos señalaron, "por la aparición del movimiento indígena dentro de las luchas del pueblo colombiano".³⁴

Los documentos emanados de estas reuniones contenían denuncias de los abusos y la falta de consideración de los derechos y las necesidades de los indígenas tanto por parte de las autoridades

²⁷ Vasco, 1995, 2-3

²⁸ CRIC, 1973, 40

²⁹ *Ibid.*, 37

³⁰ Findji, 1992, 113

³¹ CRIC, 1974a, 3

³² Findji, 1992, 114

³³ *Ibid.*, 113

³⁴ CRIC, 1974a, 2

gubernamentales, como por las misiones y grupos "seudoindigenistas".³⁵ También de ahí surgieron "recomendaciones" en las que ya se delineaba claramente el perfil que la lucha iría tomando. Quizá lo más importante era que el problema de la tierra, aunque no se descartaba como prioritario, fue dejando su lugar como bandera principal a la autonomía y con ella el derecho de autodeterminación. Cito:

1. Reconocimiento del derecho de los grupos indígenas a su lengua, costumbres, formas de gobierno propio y organización a todos los niveles.
2. Apoyo a la autonomía de las comunidades indígenas en su vida interna y en sus decisiones, reconociéndoseles la responsabilidad de su desarrollo autógeno con sus propios valores.
3. Rechazo de las formas de integración forzada de las comunidades indígenas a la "cultura nacional".
4. Atención prioritaria al problema de tierras, de las cuales debe dotarse en la cantidad necesaria a cada comunidad indígena [...]
5. Poder de decisión de las organizaciones indígenas respecto a los programas referentes a sus comunidades, a todos los niveles.³⁶

Finalmente en septiembre de 1974, como parte del Tercer Congreso de la ANUC, cuatrocientos delegados de todo el país se reunieron en Bogotá. Indígenas del Vaupés, del Cauca, emberas, waunana, guajibos, quillacingas, arhuacos, malayos, cunas, tunebos, kusayas, chamies, motilones, ingas, kamsa, siona y kofanes "determinados a no seguir defendiendo intereses ajenos" discutieron sus distintos problemas y acordaron trabajar para hacer crecer la organización de las distintas comunidades y fortalecer la unidad de todos los indios del país.³⁷ Además de elegir a los delegados de la Secretaría de Indígenas de la ANUC, se acordó también la publicación del periódico *La Unidad Indígena*, como órgano de comunicación del movimiento. Más tarde, este periódico quedaría en manos del CRIC y finalmente pasaría a la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) quien le ha dado continuidad hasta el momento.

La diversidad de los grupos indígenas se manifestó desde los primeros encuentros. No todos los indígenas colombianos comparten la misma experiencia histórica, y "las estructuras sociales y las formas de inserción en la sociedad nacional son supremamente diferentes según los diversos grupos".³⁸ Es claro que el conflicto de los paeces frente a los terratenientes caucanos no era el mismo que el de los guajibos con los ganaderos o el de los motilones con las compañías petroleras, o las comunidades del Vaupés con los caucheros, o el de los koguis y arhuacos con las misiones. La diversidad se presentaba como un reto no sólo para el Estado, sino también para las organizaciones indígenas en cuanto a la definición de una política a escala nacional.³⁹

Entre los distintos grupos indígenas, estas diferencias terminaron por acentuar lo común: la identidad indígena. Dotada de un fuerte contenido cultural, en el que se reivindicaba "lo propio" —aunque no necesariamente factores objetivos—,⁴⁰ establecía la frontera que los diferenciaba de "los otros" no

³⁵ CRIC, 1973; CRIC, 1973b.

³⁶ CRIC, 1973b, 53-54.

³⁷ ANUC, 1974.

³⁸ Gros, 1991, 271.

³⁹ *Ibid.*, 273.

⁴⁰ La identidad étnica, señala Juneno "no reside en factores objetivos como la lengua o ciertas costumbres, e incluso sirven para fortalecerla elementos provenientes de distintas tradiciones culturales y de momentos

indígenas dentro de la sociedad colombiana. Lo indígena adquirió una gran importancia como la identidad social que les permitía delimitar su problemática y lucha en términos comunes, sin que por ello quedaran reducidos a ámbitos y formas de organización locales o aislados. "Las demandas locales se integraron en un discurso étnico donde el indio, como categoría genérica, pretende abarcar las peculiaridades de cada etnia y hacer de la nación y del estado sus interlocutores, también genéricos".⁴¹ Esta identidad también reivindicaba la legitimidad que les otorgaba el hecho de ser los originales dueños de sus tierras: "No tengamos miedo, compañeros, de organizarnos nosotros no somos traídos, nosotros somos los dueños de la América Latina de la tierra colombiana".⁴²

Desde los primeros encuentros, uno de los imperativos fue extender la lucha y las formas de organización a niveles que rebasaran lo regional.

Nuestra tarea más urgente seguirá siendo la de darnos nuestra propia organización a todos los niveles fortaleciendo las que ya tenemos y creando todas las asociaciones, Comités [sic], juntas o federaciones que nos hagan falta.⁴³

Sin embargo, también se reconocía la precariedad y el alcance limitado de las formas de organización que existían hasta ese momento. Por ello, aun cuando se pensaba en la futura organización nacional, decidieron privilegiar el impulso de organizaciones locales y regionales, "después que esta primera organización esté fortalecida y estemos de acuerdo todas esas familias, todos esos capitanes, todos esos caciques entonces sí podemos organizarnos en algo más grande".⁴⁴ El énfasis puesto en la formación de las organizaciones de abajo hacia arriba.

El CRIC, desde la Secretaría de Indígenas de la ANUC, se convirtió en una pieza clave en la coordinación nacional y prestó asistencia a los grupos que comenzaban a organizarse. En unos cuantos años surgieron organizaciones en el Tolima, el Chocó, el Vaupés, la Sierra Nevada, los Llanos Orientales, entre los zenú de San Andrés de Sotavento y los embera de Cristianía, Cañamomo y Loma Prieta, entre otros.⁴⁵ Las organizaciones que se formaron en esta etapa estaban principalmente ubicadas en la zona de tierras altas, particularmente donde sobrevivían resguardos, o bien en áreas de movilización campesina donde la ANUC ya había generado espacios de organización. Esto no quiere decir que todas ellas aglutinaran a grandes contingentes o tuvieran una gran fuerza política. Lo que quiero resaltar es la labor de promoción y la respuesta que esta convocatoria generó.

Mientras tanto, la cuestión de la tierra fue abandonando su sentido inmediato como parcela o unidad de producción, sino que fue adoptando el sentido más profundo de territorialidad. Más tarde, primero las voces disidentes dentro del CRIC y después el movimiento en su conjunto retomaron precisamente el problema de la tierra entendida ya en términos de territorialidad, asignándole nuevamente un lugar central al lado de la autonomía. Un concepto como la de territorio condensa "nociones de pertenencia y peculiaridad junto con las de contraste, alteridad y diferencia frente a otros, cualidad que le

historicos muy variados" Jimeno, 1996a, 46. Particularmente ilustrativo es el caso de la comunidad de Yaguara en Tolima expuesto en el capítulo 1.

⁴¹ Jimeno, 1996a.

⁴² ANUC, 1974.

⁴³ CRIC, 1973d, 77.

⁴⁴ ANUC, 1974, 22.

⁴⁵ Jimeno y Triana, 1985, 107.

permitió convertirse en símbolo político flexible"⁴⁶ La lucha por la tierra adquiriría un sentido distinto al entenderse como territorio, la demanda misma por tierras en lugar de elevar una petición exigía el reconocimiento de territorialidad y con él una relación particular con dicho territorio que apelaba a una legiimidad y pertenencias ancestrales o por "derecho". Y es aquí donde la cuestión de la autonomía va adquiriendo un perfil más concreto al vincularse esta territorialidad con la noción de autodeterminación y de reconocimiento y respeto a la diversidad.

La represión y la reorganización

El retroceso de la reforma agraria tuvo también un impacto significativo en el naciente movimiento indígena. Como mencioné en el capítulo anterior, la política iniciada con Pastrana, primero llevó a la radicalización del movimiento campesino y al crecimiento de la movilización, la protesta y las tomas de tierras y, finalmente, junto con los problemas internos de la ANUC, a acentuar las contradicciones en el movimiento campesino. En 1975 se detuvo por completo el reparto agrario, revirtiéndose incluso muchos de los procesos de expropiación y negociación previos con las haciendas.⁴⁷ Al detenerse la redistribución y dotación de tierras, problemas como los que había entre indígenas y colonos, o entre jornaleros y pequeños y medianos propietarios fueron creciendo y generando fisuras entre quienes habían logrado confluír en este amplio movimiento.

El desgaste y los cambios de orientación política de la organización campesina comenzaron a afectar en las relaciones con los indígenas. Desde 1975, las diferencias y contradicciones al interior de la ANUC y entre ésta y el CRIC fueron creciendo. La presión por parte de la dirigencia de la organización campesina por acotar la autonomía de la Secretaría de Indígenas y controlar cada vez más al CRIC llevó a la ruptura definitiva en 1977⁴⁸

El CRIC siguió desempeñando la tarea de comunicación y apoyo que venía realizando desde la Secretaría de Indígenas de la ANUC y continuó también con la publicación de *Unidad Indígena*. Los lazos entre la organización campesina y los núcleos indígenas quedaron sumamente debilitados y se fueron perdiendo del todo conforme fueron disminuyendo la fuerza y la presencia de la propia organización campesina.

El endurecimiento de la represión contribuyó a complicar aún más el panorama en el campo. A partir de la segunda mitad de la década la represión en contra de los movimientos sociales fue creciendo, especialmente desde 1978 con el Estatuto de Seguridad emitido por Julio César Turbay⁴⁹. "el más completo conjunto de leyes represivas desde 1958".⁵⁰ Como parte de las medidas de control, se extiende la militarización en numerosas regiones campesinas declarándolas como asiento de operaciones de un grupo guerrillero o con el pretexto de controlar el tráfico de drogas. La presencia de los militares, en la mayoría de los casos aliados con los terratenientes y los poderes locales,

⁴⁶ Jimeno, 1996a, 51

⁴⁷ Zamosc, 1987, Reyes, 1979

⁴⁸ Cortés, 1988, 179-80

⁴⁹ Presidente de Colombia durante el periodo 1978-1982.

⁵⁰ Palacios, 1995, 272

buscaba "impedir cualquier forma de asociación, coordinación y discusión de los mismos campesinos".⁵¹

El movimiento indígena no quedó excluido. En el Cauca el impacto fue particularmente importante, sobre todo después de la persecución desatada en contra de la izquierda tras el asalto del Cantón norte por el M-19. Acusada de tener vínculos con ésta organización, parte de la dirección del CRIC fue encarcelada y los demás dirigentes debieron permanecer ocultos. El CRIC pareció desaparecer. La represión también alcanzó a las otras organizaciones regionales y locales, pero debido a su importancia y a la labor de vínculo y comunicación que venía desempeñando, la desmovilización del CRIC afectó al movimiento en su conjunto.

El año de 1979 fue turbulento. La militarización y la persecución de los líderes indígenas se extendió por todos los rincones. No sólo fueron detenidos dirigentes y activistas, las comunidades también sufrieron los efectos con incursiones de militares, policías y "pájaros"⁵². Los pueblos y las veredas fueron víctimas de una sistemática labor de amedramiento, allanamiento y saqueo de casas y las cooperativas fueron asaltadas y destruidas.

Tras considerar que no había condiciones para la movilización, las luchas en las comunidades se detuvieron. La oficina del CRIC tuvo que ser trasladada al resguardo de Paniquita, aunque más tarde fue restablecida en Popayán. Las actividades de la organización se limitaron a presentar denuncias sobre la represión en foros nacionales e internacionales. La oficina de Popayán se concentró en recibir delegados y observadores que constataran las condiciones en el departamento. Se organizaron semanas de solidaridad en Bogotá, Medellín, Cali y otras ciudades.⁵³

El CRIC había aprovechado la primera mitad de la década del setenta para crecer y consolidarse. Pero dentro de él se habían ido configurando visiones y posiciones distintas principalmente alrededor de la naturaleza, la finalidad y los métodos de trabajo de la organización indígena, las alianzas con otros sectores y organizaciones, incluidos los grupos armados, y en el manejo de las relaciones con el Estado.⁵⁴

Un sector crítico defendía la importancia de la cuestión de la territorialidad que se había abandonado al pasar la cuestión de la tierra a plano secundario. Abogaba por la construcción de un discurso propio, frente al enorme peso de los intelectuales profesionales y a la creciente influencia de ciertas corrientes de izquierda en el Comité Ejecutivo y su discurso cada vez más clasista. Criticaba la centralización de la dirección y la toma de decisiones en ciertos líderes, cuando la organización debía funcionar más como un órgano coordinador. Y sobre todo hacía énfasis en el papel que debían jugar las autoridades tradicionales en el movimiento.⁵⁵

Fueron precisamente estas voces que subrayaban el trabajo de base y la importancia del papel de las autoridades tradicionales quienes reactivaron la organización en las comunidades. Encabezado por la comunidad de Jambaló y con la participación de los guambianos y otros cabildos paeces se llevó a

⁵¹ Reyes, 1979

⁵² Así se conoce a los pistoleros pagados por los hacendados.

⁵³ Cortes, 1988. Vasco, 1981, 1982.

⁵⁴ Comisión, 1992, 203-204

⁵⁵ Gobernadores, 1980. Vasco, 1982, Comisión, 1992, Findji, 1992, 120-125

cabo un encuentro en Barondillo. Más de 400 delegados estuvieron presentes y bajo el lema "El CRIC no ha muerto. El CRIC somos las comunidades organizadas" se dispusieron a reorganizar las actividades y emprender la resistencia. Así, muchos cabildos y comunidades decidieron retomar la lucha sin mediación de otra estructura.⁴⁶

Un factor más se sumó al nuevo ímpetu de la movilización indígena. Se trató de un viraje gubernamental. En 1979 el gobierno presentó un proyecto de ley "por el cual se crea el Departamento Administrativo de Desarrollo de la Comunidad y Asuntos Indígenas (DADCAI), se confieren facultades extraordinarias al Presidente de la República y se dictan otras disposiciones". Las normas del nuevo estatuto presentado por German Zea, Ministro de Gobierno, habrían de establecer para los indígenas un régimen especial de propiedad y explotación de recursos, así como para los asuntos penales, "policivos" [sic], administrativos, civiles, laborales y fiscales, las medidas para la defensa de su patrimonio arqueológico, cultural y artístico; el reconocimiento y regulación de las facultades de las autoridades tradicionales; los requisitos para que las comunidades pudieran obtener el reconocimiento de personería jurídica.⁴⁷

Este marco jurídico pretendía manejar la cuestión indígena con un criterio clientelista similar al de las Juntas de Acción Comunal, confundiendo las dinámicas propias de los pueblos indios con los mecanismos de funcionamiento de ciertos programas comunitarios gubernamentales. El estatuto incluía mecanismos de control de la población indígena como nunca antes. El Estado no sólo se concedía mediante sus instituciones el derecho de reconocer la existencia misma de las comunidades indígenas como tales y de sus autoridades, sino también sería el encargado de expedir los permisos a terceros, cualesquiera que éstos fueran, para trabajar o establecer relaciones con los indígenas.⁴⁸ El gobierno demostraba con ello que seguía considerando "menores de edad" a los indígenas, conservando el único aspecto de la Ley 89 de 1890 severamente criticado por estos últimos.

La principal inconformidad de los indígenas con el nuevo estatuto era que no se les hubiera tomado en cuenta. En este sentido se expresaron comunidades y organizaciones, como ilustra la denuncia de los cabildos de Jambaló y Sibundoy:

Y como para el Gobierno en realidad no existimos, como realmente el Gobierno Colombiano no reconoce a los pueblos indígenas, hizo estos proyectos y esas reuniones sin preguntarnos nada a nosotros los interesados, sin consultar con nuestras autoridades y nuestras organizaciones que son las que saben qué es lo que hay que cambiar, porque son ellas las que tienen que ver todos los días con los problemas que nos presentan.⁴⁹

Si este proyecto gubernamental buscaba frenar y controlar la creciente movilización indígena y sus nuevas organizaciones, provocó el efecto contrario. El descontento y las críticas a la que se pretendía fuera la nueva legislación no tardaron en llegar. El Estatuto sirvió como un "verdadero catalizador" de la movilización indígena.⁵⁰

⁴⁶ Findji, 1992; Vasco, 1981 y 1982; Gobernadores, 1980).

⁴⁷ Zea, 1979, 12.

⁴⁸ Jimeno y Triana, 1985; Triana, 1979; Cabildo, 1979.

⁴⁹ Cabildo, 1979, 37.

⁵⁰ Gros, 1991, 226.

En el Cauca se reactivó la organización a nivel local, reanudándose las reuniones y actividades. Las comunidades empezaron a prepararse para emprender nuevas recuperaciones al mismo tiempo que denunciaban la intención del gobierno de imponer la nueva legislación. La consigna se amplió: "El CRIC somos las comunidades organizadas y en lucha".

En junio de 1980, en Guambia, se realizó la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano en la que participaron delegados de 32 parcialidades y más de 5.000 guambianos, además de centenares de invitados y delegados de otras regiones. Ahí dieron a conocer el "Manifiesto Guambiano".⁶¹ En él, informaron "a Colombia y al mundo" su resolución de luchar por la "recuperación indígena" y proclamaron su "Derecho Mayor", anterior y por encima de las leyes colombianas, basado en su pertenencia histórica a una tierra y "por derecho de ser auténticos americanos".

Esta es la verdad, la más grande verdad
porque ninguno en el mundo puede negar
que este continente fue ocupado, habitado, trabajado
antes que nadie por nuestros antepasados,
luego por nuestros padres
y ahora por nosotros mismos.
De ahí, de esta verdad mayor
nace nuestro Derecho Mayor.⁶²

El "Derecho Mayor" enarbolado por los guambianos apelaba a la legitimidad de la "autoridad tradicional" fundada en antiguas normas y poderes frente a la de la "autoridad legal" basada en la racionalidad y los derechos del orden legal moderno.⁶³

Las autoridades guambianas junto con las de varios resguardos paeces, del Gran Cumbal en Nariño y de los kamsa de Sibundoy emprendieron en noviembre de 1980 una marcha desde la frontera con Ecuador hasta la capital colombiana. La Marcha de Gobernadores, en un recorrido que duró tres semanas, visitó Pasto, Timbío, Popayán, Puerto Tejada, Cali, Bugalagrande, Pereira, Medellín, Zipaquirá y, finalmente, Bogotá. Bajo la consigna de "autoridad, comunidad y futuro" la marcha pretendía exponer ante la sociedad colombiana y sus autoridades su situación y su rechazo al Estatuto Indígena. La marcha también buscaba la solidaridad de los sectores populares con su lucha y establecieron relaciones con organizaciones populares, sindicatos, universidades.⁶⁴

Aunque los gobernadores no recibieron mucha atención de las autoridades colombianas, se entrevistaron con una comisión del Congreso de la República, a la que entregaron un documento en el que expresaban su posición y sus demandas. En él exigían respeto a la autonomía indígena y relaciones (de igual a igual) entre sus autoridades y las nacionales:

Lo que debe hacer el Gobierno es reconocer integralmente las normas internas que tenemos o queramos dictarnos las comunidades para dirigirnos, para gobernarlos. Sólo así se puede respetar de veras nuestra autonomía. Lo demás es engañar. [.] Lo

⁶¹ Cabildo, 1980.

⁶² Ibid.

⁶³ Weber, 1968.

⁶⁴ Gobernadores, 1980; Findji, 1992; Vasco, 1981.

que tiene que hacer el Gobierno después, es ayudar a establecer mecanismos para relacionar nuestras autoridades indígenas y las autoridades nacionales.⁶⁵

Los gobernadores regresaron a sus lugares de origen y decidieron continuar como grupo, al que llamaron Gobernadores en Marcha. La intención de esta decisión era mantener la capacidad para coordinar acciones en el futuro sin construir una organización centralizada y vertical, como consideraban que el Comité Ejecutivo del CRIC manejaba a la organización. Los gobernadores buscaban crear un espacio de encuentro y organización entre comunidades a través de sus autoridades tradicionales. Según su visión, éste era el tipo de organización que no había logrado generar el CRIC en gran parte por la centralización del Comité Ejecutivo y la profesionalización de sus líderes. De hecho, las comunidades caucanas que elevaban esta crítica se consideraban parte de CRIC y pretendían modificar su estructura.

La división se hizo evidente al año siguiente. En 1981 se cumplían diez años de la formación del CRIC y ambas corrientes lo celebraron. En febrero, las Comunidades en lucha organizaron en Silvia el Encuentro por el décimo aniversario de "nuestra organización CRIC", negándose a asistir al evento organizado por el Comité Ejecutivo.⁶⁶ Éste tendría lugar a finales de marzo en Toribio y fue, al decir de los organizadores, "el primer evento grande de parte de los indígenas del Cauca desde que se dio la gran represión de 1979" y era también la demostración de que "la organización no se había acabado", desconociendo a su vez al sector crítico.⁶⁷

La ruptura fue inevitable. Las descalificaciones mutuas fueron en ascenso e incluso contribuyeron a elevar los niveles de violencia en el Cauca en los años siguientes.

El CRIC siguió adelante con sus proyectos y su estructura. Por la otra parte y con otro perfil, el movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente (AICO) se formó a partir de los Gobernadores en Marcha, con la participación de los guambianos, algunos resguardos paeces y de Nariño. De esta separación surgieron las dos principales vertientes del movimiento indígena que se proyectarían no sólo en la región sino a nivel nacional a partir de la década de 1980. La corriente encabezada por AICO privilegiaba el papel de las autoridades tradicionales (gobernadores, capitanes, cabildos) como legítimas interlocutoras y mediadoras entre la población india y el Estado y el resto de la sociedad; mientras que el CRIC reconocía el papel de estas autoridades en la vida interior de las comunidades pero dejaba el papel de interlocución y mediación a las organizaciones y sus equipos de profesionales, intelectuales y asesores. Esta corriente era proclive a establecer alianzas estrechas con otras organizaciones sociales y políticas —e incluso en distintos momentos con grupos guerrilleros— y cobijaba entre sus principales banderas la defensa de la Ley 89 de 1890. Para AICO, era fundamental el reconocimiento de las autoridades indígenas como tales y el respeto a la autonomía de los pueblos indios, lo cual implicaba establecer relaciones de naturaleza distinta a las planteadas por el CRIC tanto con las organizaciones sociales y políticas, la sociedad nacional y el Estado. En materia jurídica, la corriente de las Autoridades subrayaba la necesidad de reivindicar el derecho propio y la autonomía y planteaba la necesidad de reformular el marco constitucional para el reconocimiento de la diversidad y las autonomías. Si bien la divergencia no era inflexible y en varios momentos las posiciones se cruzaron y empalmaron, no así las organizaciones.

⁶⁵ Citado en Bonilla, 1982, 11

⁶⁶ Comunidades, 1981

⁶⁷ CRIC, 1991, 27

Hacia la organización nacional

Muchas otras manifestaciones en contra del Estatuto tuvieron lugar, pero lo que demostró la Marcha de Gobernadores fue la posibilidad de movilización y de articulación de muchos esfuerzos aun a pesar de la represión. La idea de organizarse más allá de las regiones o grupos resurgió con gran fuerza.

El Comité Ejecutivo del CRIC también estuvo activo en contra del Estatuto y defendiendo la Ley 89 de 1890. Elaboró documentos al respecto y elevó su protesta en varios foros y a través de *Unidad Indígena*. Percatándose de este nuevo clima de movilización nacional indígena, se dio a la tarea de hacer realidad la organización nacional.

En octubre de 1980, se realiza el "Primer Encuentro Indígena Nacional" en Lomas de Hilarco, Tolima. En él participaron los Consejos Regional Indígena del Cauca (CRIC), Regional Indígena del Vaupés (CRIVA), Indígena del Vichada (UNUMA), Indígena Arhuaco (COIA), Regional Indígena del Tolima (CRIT) la Unión de los Indígenas del Chocó (UNDICH), así como delegados de distintas comunidades. Nuevamente se denuncia la intención del gobierno de imponer el Estatuto Indígena, esta vez en su segunda versión⁶⁸, ya que la primera había sido retirada ante la gran oposición que generó.

Como parte de las conclusiones del Encuentro se generó un documento en el que se le exige al gobierno no sólo el cumplimiento y la aplicación de la Ley 89 de 1890, sino también la ampliación de los resguardos y el "sancamiento" de sus territorios suspendiendo los programas de colonización en ellos "ya que no son baldíos de la nación sino de nuestra propiedad", también exigían

el respeto y garantía de los legítimos derechos de las comunidades indígenas, a la autodeterminación cultural, social, política y económica, a nuestras tierras, a nuestra cultura, a nuestras autoridades tradicionales, a nuestras formas propias de organización y desarrollo y a una educación conforme a los intereses y necesidades [...]⁶⁹

En Lomas de Hilarco también se decidió la creación de una Coordinadora Indígena Nacional "que se encargaría de convocar un Congreso Nacional Indígena en el término de un año".⁷⁰

El Congreso⁷¹ finalmente se realizó del 24 al 28 de febrero de 1982, en Bosa a 15 kilómetros de Bogotá, ya que el gobierno distrital no les permitió reunirse en la capital.⁷² A éste asistieron más de

⁶⁸ "Por el cual se determinan las políticas para la atención a las comunidades indígenas, se otorgan facultades extraordinarias al Presidente de la República, se crea el Fondo de Desarrollo Indígena y se dictan otras disposiciones", reproducido en *Micronoticias Antropológicas*, julio-agosto de 1980. Gros, 1991, 226

⁶⁹ Citado en Gros, 1991, 226

⁷⁰ CRIC, 1991, 29

⁷¹ Véase ONIC (s.f), CD/ICAN, CRIC, 1991, 29. Gros, 1991, 228-230, 296-301. Gobernadores Indígenas en Marcha, 1982, Avirama y Márquez, 1995, 87 y 102, Vasco, 1982, periódicos nacionales *El Tiempo*, *El Espectador*, enero-marzo 1982, CD/ICAN

⁷² *El Espectador*, 16/02/82 y 21/02/82

1.500 delegados —la prensa calculó más de 2.000 participantes— de todas las regiones del país, representando a nueve de las organizaciones regionales: Cauca, Tolima, Chocó, Antioquia, Córdoba, Sierra Nevada, Vaupés, los Llanos Orientales y Amazonas, y delegaciones locales y zonales.⁷³ Asistieron también delegados indígenas de varios países latinoamericanos, así como abogados, antropólogos, estudiantes, periodistas y representantes de organizaciones sociales.

Durante los cinco días, los representantes indígenas trabajaron en comisiones dedicadas a los siguientes temas: tierra y colonos, legislación y estatuto indígena, salud, educación, cultura y religión, relaciones con otras organizaciones, organización de empresas económicas y posición del movimiento indígena nacional. Los resolutive de cada grupo de trabajo se expusieron en una plenaria pública el día de la clausura y de ahí surgiría el programa de la naciente Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Tales resolutive fueron:

1. Defensa de la autonomía indígena.
2. Defensa de los territorios indígenas, recuperación de las tierras usurpadas, propiedad colectiva de los resguardos.
3. Control de los recursos naturales situados en territorios indígenas.
4. Impulso de organizaciones económicas comunitarias.
5. Defensa de la Historia [sic], cultura y tradiciones indígenas.
6. Educación bilingüe y bicultural, bajo el control de las autoridades indígenas.
7. Recuperación e impulso de la medicina indígena y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades.
8. Exigencia de aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones legales favorables a los indígenas.
9. Solidaridad con las luchas de todos los explotados y oprimidos.⁷⁴

El Congreso Indígena Nacional generó una gran expectativa a nivel nacional. Los principales periódicos nacionales le dieron seguimiento desde los preparativos, le dedicaron editoriales, reportajes especiales y en general una cobertura poco usual para los asuntos de los indígenas. El Congreso fue calificado como de "máxima trascendencia" y se dijo que no debía "pasar inadvertido a los colombianos, porque es una reunión que toca con la patria".⁷⁵

La atención generada por el Congreso permitió que éste se convirtiera también en una extraordinaria plataforma para dar a conocer las demandas y los problemas de los distintos grupos. Se denunció desde la falta de cooperación de las autoridades de Bogotá para que la reunión indígena pudiera llevarse a cabo como una muestra de la actitud del gobierno hacia el indígena, hasta los problemas locales con terratenientes, colonos, narcotraficantes y grupos armados, según el caso. Destacó el rechazo generalizado hacia ciertas sectas religiosas, particularmente al Instituto Lingüístico de Verano, exigiéndose su inmediata expulsión del país.⁷⁶ Pero principalmente se criticó la política indigenista oficial y el proyecto de ley conocido como Estatuto Indígena.

El gobierno respondió descalificando al Congreso Indígena al afirmar que "quienes están detrás de toda la organización del evento, son asociaciones a veces más con objetivos políticos y religiosos que

⁷³ Gros, 1991, 228. *El Tiempo*, 24/02/82 y 25/02/82. *El Espectador*, 25/02/82.

⁷⁴ ONIC, s/f. CD/ ICAN

⁷⁵ *El Tiempo*, 21/02/82. *El Espectador*, 25/02/82.

⁷⁶ *El Espectador*, 27/02/82.

tratan de crear una serie de problemas" y de "engañar a los participantes".⁷⁷ El Jefe de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, Julián Narváez Hernández, defendió también el proyecto de ley propuesto por el gobierno, argumentando la insuficiencia de "la ley 89 de 1980" refiriéndose a la legislación de 1890.⁷⁸

El mismo sector del movimiento indígena que había mostrado su desacuerdo con el CRIC cuestionó públicamente tanto al Congreso como a la constitución misma de la ONIC.⁷⁹ Desde la reunión de Lomas de Hilarco se elevaron críticas de parte de las comunidades paeces, guambianas, cumbal, panam y mallamues del movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente. Estos argumentaban, por un lado, que no se les había permitido participar por no estar de acuerdo ni someterse a los intereses del CRIC y la Coordinadora formada en la reunión de Tolima. Y por otro, cuestionaban la legitimidad de los participantes del Congreso como representantes de las comunidades indígenas ya que, afirmaban, en su mayoría no eran autoridades y en algunos casos ni siquiera eran de la comunidad de la que decían venir.⁸⁰

Una de las cuestiones fundamentales de la polémica fue la posición acordada en Bosa de defender la Ley 89 de 1890. Las comunidades críticas sostenían la idea de defender el "pensamiento propio" y hacer respetar la autonomía y las formas internas de los propiamente indígenas y a partir de ello proponer el nuevo marco de relación con el Estado y la sociedad colombianas: "nosotros vemos que es mejor ir construyendo nuestros verdaderos derechos, una verdadera ley propia de los indígenas, en vez de defender una ley hecha por los terratenientes".⁸¹ Además, sostenían, los participantes de Bosa reducían la autonomía a una cuestión de relación entre organizaciones, mientras que la otra posición enfatizaba la cuestión como una relación entre pueblos:

Y cuando un pueblo quiera formar parte de un país pero conservando los derechos propios —como en el caso de nosotros— entonces se habla de AUTONOMÍA. Autonomía no es, pues, la oposición entre dos independencias, como creen algunos, sino lo contrario: el acuerdo de cómo va a relacionarse cada pueblo con el país total y con el Estado, sin que unos aplasten a otros. Porque sólo respetando el derecho de cada uno, puede asegurarse la paz y el mejor vivir de todos.⁸²

Más allá de las críticas y las divisiones, la ONIC nació efectivamente con una amplia participación de representantes de grupos indios de todas las regiones, bastante comprensiva de la diversidad cultural del país. El Congreso permitió el intercambio y el conocimiento de la situación y los problemas que vivían los distintos grupos en particular, pero a través de una óptica común: la indígena. Si bien es cierto que en muchos casos no existían organizaciones o bien se encontraban en una primera etapa de formación —sobre todo en las tierras bajas—, en Bosa se acordó promover y fortalecer la organización local y regional. Sobre todo, el Congreso Indígena Nacional logró introducir la cuestión indígena en la escena nacional.

⁷⁷ *El Tiempo*, 27/02/82 y 28/02/82.

⁷⁸ *El Espectador*, 28/02/82. *El Tiempo*, 28/02/82.

⁷⁹ *El Tiempo*, 01/03/82. *El Espectador*, 01/03/82.

⁸⁰ Gobernadores, 1982.

⁸¹ *Ibid.*, 6.

⁸² Temas, 1987, 10. (Cursivas mías y mayúsculas en el original)

En 1982 se dio otro importante cambio para los indígenas colombianos. El nuevo presidente Belisario Betancur, sucesor de Turbay, se comprometió a retirar el estatuto del gobierno anterior y a recoger las conclusiones del Congreso Nacional Indígena como programa de gobierno en esta materia.⁸³

Betancur asistió a la clausura del Tercer Encuentro de Autoridades Indígenas del Suroccidente, invitado por los organizadores "para sostener un diálogo de 'Autoridad a Autoridad', términos que fueron aceptados por el gobierno nacional".⁸⁴ El Encuentro se realizó en Vereda Santiago, territorio guambiano, antigua hacienda Las Mercedes. Ésta había sido recuperada en 1980 y la presencia del presidente ahí se interpretó inmediatamente como la legitimación de la recuperación. Betancur reiteró la voluntad de su gobierno de iniciar una nueva política indigenista basada en "la cooperación [...] sin imposiciones ni condicionantes", reconociendo a las comunidades indígenas "como interlocutores plenamente válidos para el Estado".⁸⁵

La gestión de Betancur inicia un nuevo momento en las políticas relacionadas a la cuestión indígena, dando fin a la etapa dominada por la tendencia que privilegiaba la política de integración. El primer acierto de Betancur fue el nombramiento de Roque Roldán —quien en el INCORA trabajó por el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas y estaba muy familiarizado con esta problemática— para encabezar la División de Asuntos Indígenas. Precisamente el de los territorios sería uno de los aspectos principales que se abordó en el DAI en esta época. Entre 1982 y 1989 se conformaron 157 nuevos resguardos reconociéndose el pleno dominio de las poblaciones indígenas sobre 18.949.405 hectáreas, y se adquirieron más de 57.000 hectáreas para la población de la región andina.⁸⁶ La conformación de los resguardos estimuló a su vez la organización de los cabildos y la mayor participación indígena en los programas que los involucraban.

El gobierno se comprometió a "apoyar y promover la organización de las poblaciones indígenas y garantizarles dentro del respeto a sus pautas culturales, su participación en la ejecución de las políticas sectoriales de desarrollo indígena a nivel nacional, regional y local" (Resolución N° 3454 de 1984).⁸⁷ La nueva política buscaba involucrar a las comunidades y organizaciones indígenas en la elaboración y desarrollo de los programas de gobierno. Así se creó el más importante de ellos, el Programa Nacional de Desarrollo de las Poblaciones Indígenas (PRODEIN), en el que se señala como un "propósito nacional" el fortalecimiento de la identidad cultural.⁸⁸

Después de la gran proyección del Congreso de Bosa, la ONIC fue rápidamente reconocida por el gobierno y se convirtió en el interlocutor del movimiento indígena con el Estado.⁸⁹ Participó en numerosas comisiones encaminadas a desarrollar programas específicos, fungió como mediadora en conflictos y adquirió un importante papel en la nueva política indigenista del gobierno. Este papel le permitió expandirse nacionalmente y ganar "credibilidad como vocera de los indígenas del país", aunque paradójicamente perdió parte de su "enraizamiento y su capacidad de acciones locales".⁹⁰

⁸³ Findji, 1992, 127; Roldán, 1990, vi

⁸⁴ Gobernadores, 1983, 6

⁸⁵ Roldán, 1990, vi-vii.

⁸⁶ Roldán, 1990, viii.

⁸⁷ Roldán, 1990, 217

⁸⁸ Gros, 1991, 280

⁸⁹ Gros, 1991, 298; Jimeno, 1996, 68

⁹⁰ Jimeno, 1996, 70

El panorama del movimiento indígena nacional también se fue transformando. Después del Congreso y con la formación de los nuevos resguardos, surgieron un sinnúmero de organizaciones locales y regionales, particularmente en las tierras bajas. El Cauca, aunque conservó gran importancia, dejó de ser el centro de la movilización y organización indígenas. Los cambios empezaron a reflejarse en el Segundo Congreso de la ONIC en 1986. El enfrentamiento entre las "viejas" organizaciones y las de más reciente creación estuvo a punto de llevar a una ruptura, que finalmente se previno. Lo que las organizaciones de la zona andina no pudieron evitar fue el predominio de la influencia de los grupos indígenas de las tierras bajas en la nueva dirección, y el ascenso de nuevos y jóvenes líderes, familiarizados con la sociedad no indígena, muchos de ellos con estudios universitarios y que si bien no eran tan cercanos a las formas de vida y organización tradicionales, sí contaban con las herramientas necesarias para convertirse por parte de sus organizaciones en los canales de comunicación, negociación y trabajo con el Estado y el resto de los colombianos.

El caso de Juan Gregorio Palechor descrito por Jimeno ilustra claramente como los viejos dirigentes cuya autoridad se basaba en el ascendente y la influencia dentro de sus propias comunidades, va siendo desplazado paulatinamente de las esferas de decisión en las organizaciones nacionales.⁹¹ De este modo, el carisma y la autoridad fundada en la tradición van siendo sustituidos, en la definición del liderazgo, por las habilidades y conocimientos expertos necesarios para desenvolverse en el complicado entramado de la burocracia y la lógica del Estado.⁹² Paradójicamente es el discurso que reivindica la legitimidad de lo tradicional y hace énfasis en la particularidad indígena el que nutre constantemente el discurso del movimiento en su conjunto, incluso el de las corrientes que ponderan vías más modernas.

En las tensiones que aparecen en el seno del movimiento indígena y su mezcla de lo tradicional con lo moderno, del deseo de conservar y el de transformar al mismo tiempo, se reflejan las contradicciones que atraviesan la constante reelaboración de la identidad india. El movimiento indígena es en sí mismo un mecanismo de organización no tradicional que se fue transformando y consolidando precisamente por haber logrado responder a las nuevas coyunturas y circunstancias históricas, pero finalmente enraizado en la identidad indígena. De hecho, como ya observó Gros, ha ido transitando, progresiva y gradualmente "de una estrategia de supervivencia estrechamente ligada a una 'cultura de la resistencia', a una estrategia de modernización conducida a nombre de la defensa de la identidad".⁹³

A pesar de la división, la represión y los cambios políticos y sociales este movimiento no sólo logró mantenerse y crecer —lo que no sucedió con los movimientos campesinos no indígenas—, sino también pudo insertarse en la agenda nacional y ha logrado crear una relación de fuerzas que permitió que el Estado y otros sectores cambiaran su forma de relacionarse con los indígenas. Pero principalmente las organizaciones indias lograron fortalecer una identidad social que les ha permitido, más que conservar las formas tradicionales, enfrentar creativamente sus nuevas necesidades y abrir la posibilidad de conducir, o por lo menos de luchar por el derecho a definir, su propio destino.

⁹¹ Jimeno, 1996

⁹² Weber 1968

⁹³ Gros, 1991, 327

EPÍLOGO

*Amamos a este país porque los indígenas,
más que nadie, sabemos lo que es perder la patria,
perder el territorio.*
Taita Lorenzo Muelas

Se podría afirmar que hasta el día de hoy, el movimiento indígena colombiano ha pasado por tres etapas. La primera comprendería desde el surgimiento de las primeras organizaciones en la década de 1970 hasta la formación de la organización nacional en 1982. Un segundo momento abarcaría desde entonces hasta la promulgación de la Constitución de 1991, hecho que marcaría una tercera etapa que se extiende hasta estos momentos.

Cada una de estas fases presenta características distintas, especialmente en el papel de las organizaciones indígenas y la construcción de su discurso. En términos generales, durante la primera etapa, la organización y la movilización son principalmente a nivel local y regional, lo mismo que las demandas, entre las que el acceso a la tierra es la central. Las primeras organizaciones surgen bajo el cobijo de la movilización campesina y la formación de la ANUC. Es en esta etapa cuando el movimiento indígena se va diferenciando del campesino y la identidad va desplazando a la tierra como la bandera principal de las organizaciones indias.

El Congreso de Bosa cerró esta primera etapa. A partir de ese momento, las organizaciones indígenas, principalmente la ONIC se convirtieron en el puente entre el Estado y las comunidades. Los viejos líderes fueron definitivamente desplazados por los cuadros profesionalizados, excepto en las organizaciones que aglutinadas alrededor de la AICO reivindicaban el papel de las autoridades tradicionales. Las divisiones entre ambas corrientes continuaron, aun cuando hacia finales de la década compartían un discurso que centraba alrededor de la identidad y la autonomía.

La participación de representantes indios en la Asamblea Constituyente y la inclusión de los derechos indígenas en la nueva Carta Magna marcan el nuevo momento del movimiento.

El movimiento indígena y la Constitución de 1991

Conforme se formaron complejas dirigencias y organizaciones nacionales, las demandas de las organizaciones indígenas se volvieron más políticas, menos locales y particulares. Los planteamientos empezaron a proponer con mayor claridad una relación distinta con el Estado y el resto de la sociedad colombianos: la idea de autonomía fue cobrando fuerza.

Después del Congreso de Bosa, la ONIC se fue expandiendo nacionalmente y ganando credibilidad como vocera de los grupos indios. Ello le permitió desempeñar el papel de interlocutora de las agencias estatales y mediadora en los conflictos indígenas de todo el país. Además contó con el apoyo monetario de agencias no gubernamentales de los países en desarrollo que le permitió desarrollar proyectos y contratar asesores, abogados y profesionales.

A pesar de la consolidación de muchas organizaciones y el crecimiento del movimiento, la turbulencia en la que se vio envuelta la sociedad colombiana durante la década de 1980 no dejó de afectar profundamente este proceso. Esta década se caracterizó por una aguda crisis social y política. La persistencia de las insurgencias guerrilleras, el ascenso del narcotráfico y el desarrollo de los grupos paramilitares fueron algunos de los elementos que complicaron este panorama.

El campo quedó "atrapado entre el poder de las mafias y la violencia".¹ Le Bot describe perfectamente con la frase "los indios entre mil fuegos" la situación general en la que se vieron envueltos éstos durante esta década.² Los indígenas quedaron atrapados en el teatro de conflicto entre los actores armados. Sus territorios han sido desde entonces escenario de los combates entre las guerrillas, el ejército y los paramilitares, así como zonas donde los cultivos ilícitos y las actividades del narcotráfico han tenido lugar. Todos estos factores han perturbado profundamente las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales y ecológicas en los territorios indígenas, especialmente en el Cauca, Caquetá, Sierra Nevada de Santa Marta, Guaviare, Putumayo y Nariño.

No han sido únicamente los indios los afectados por la inestabilidad, el conflicto y la violencia. La sociedad colombiana en su conjunto ha sufrido las consecuencias de esta crisis y la espiral ascendente de violencia ha tocado a todos los sectores sociales. Hacia el final de la década de 1980 era evidente la necesidad de una transformación institucional de fondo, al menos como punto de partida hacia la reconstrucción y la reconciliación nacional. En 1990, a partir de un movimiento popular encabezado principalmente por estudiantes, se desarrolló un proceso que desembocó en la formación de la Asamblea Constituyente que promulgó una nueva Carta Constitucional colombiana en 1991.

Después de 30 años de "violencia política y desprestigio institucional por ineficiencia y corrupción [...] los estudiantes proponen un cambio político inmediato, hecho por canales inusitados".³ La iniciativa del movimiento "Todavía podemos salvar a Colombia" invitaba a votar en las elecciones de marzo de 1990 por la formación de una Asamblea Nacional Constituyente que reformara la Constitución vigente en función de un nuevo pacto político y social incluyente que permitiera alcanzar la paz. Esta iniciativa tuvo una gran acogida y finalmente también fue impulsada por los medios de comunicación, el gobierno, los partidos políticos y muy diversos sectores incluidos los movimientos guerrilleros. El movimiento indígena obtuvo dos sitios de los 70 que conformaron la Constituyente, y en ésta se logró el reconocimiento de la nación colombiana como pluricultural y multiétnica y de una serie de derechos particulares de los indígenas.

La Constitución colombiana de 1991 establece el derecho a una formación que respete y desarrolle la identidad cultural de los grupos étnicos, otorga carácter de oficial a sus lenguas, el derecho a una formación que respete y desarrolle la identidad cultural de los grupos étnicos y otorga carácter de oficial a sus lenguas. Otra medida interesante es aquella que reconoce como ciudadanos colombianos por adopción a los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos en una actitud de respeto por las unidades culturales que los Estados-nacionales nunca habían tomado en cuenta. Es de gran trascendencia, por ejemplo, que se estableciera la elección de dos senadores en circunscripción especial para las comunidades indígenas, en un intento por

¹ Zamosc, 1991.

² Le Bot, 1989

³ Sachica, 1991, 23.

garantizar la representación directa y la defensa de los derechos indígenas alcanzados, así como la dinamización constante de la relación entre estos grupos y la nación.

Entre estas disposiciones, quizá sean las más importantes las que se refieren al territorio. En ellas se da carácter de *entidades territoriales* a los territorios indígenas. Ello significa que se les otorga autonomía y derecho a gobernarse por autoridades propias, administrar recursos propios y los correspondientes de la participación federal, dirigir los servicios educativos, etc. En este marco se establece que estos territorios estarán gobernados por consejos indígenas conformados y reglamentados según los usos y costumbres de las propias comunidades. Los resguardos y las tierras comunales son reconocidos como propiedad colectiva, inalienable, imprescriptible e inembargable garantizándose así la reproducción de las culturas indígenas. Se contempla también la revisión de la conformación de la división territorial lo que permitiría redefinir municipios y regiones de acuerdo a la conformación histórica de los territorios indígenas.

Si bien no basta un cambio en el marco jurídico para transformar la realidad social, éste bien puede considerarse este un paso más hacia una convivencia pacífica y tolerante. La importancia de estas medidas para los indígenas radica en el avance logrado con el reconocimiento de su identidad y de sus territorios, con lo cual se ha dado el primer paso hacia la tan buscada autonomía. Ahora bien, sería ingenuo o por lo menos limitado pensar que todo es obra del movimiento indígena, sin duda para una mejor comprensión de este proceso otros factores, como el papel y la naturaleza misma del Estado colombiano deben ser analizados con mayor detenimiento.

La nueva coyuntura no está exenta de conflictos y las nuevas condiciones siguen planteando nuevos retos, como el de alcanzar un balance entre el ascenso nacional del discurso étnico y la participación concreta de las comunidades y organizaciones locales,⁴ por no mencionar la tarea pendiente del problema de la desigualdad social y el de la violencia que aún recorre los territorios indios. No obstante, a partir del reconocimiento y respeto de sus territorios y formas propias de organización indígenas, la posibilidad de alcanzar la autodeterminación, y la construcción de un futuro con mejores oportunidades parece más tangible.

⁴ Jimeno, 1996a, 70.

ESTA
SALA DE LA
TESIS
NO DEBE
BIBLIOTECA

CONCLUSIONES

*Men make their own history:
social life is produced by cultural achievements and social conflicts,
and at the heart of society burns the fire of social movements*
Alain Touraine

*These men made history in a double sense:
they altered the course of historical events through political action
and reinterpreted historical process through narrative.*
Joanne Rappaport, sobre los intelectuales indígenas

A lo largo de estas páginas he tratado de seguir el desarrollo de las organizaciones indígenas de Colombia desde su emergencia a principios de la década de 1970 hasta la formación de la primera organización nacional en 1982. Pero no sólo al proceso mismo de construcción del movimiento sino también cómo se fue conformando la identidad indígena y el papel que jugó en el desarrollo del movimiento mismo. En este sentido, la identidad indígena, confirmando nuestro primer planteamiento, es fundamentalmente un proceso dinámico, abierto y unificador de la diversidad misma de los distintos grupos indígenas. Esta identidad abarcó no sólo las particularidades socioculturales indígenas, sino demostró una gran capacidad de transformación y adaptación y sirvió como principio organizador y como medio para la acción colectiva. En este sentido, el concepto de identidad fue el eje de este trabajo para comprender el surgimiento de un fenómeno social como el movimiento indígena colombiano.

Si bien la identidad indígena se afirma en una serie de elementos socioculturales, éstos son flexibles y cambiantes y son parte de un proceso estrechamente vinculado a la forma en que los indios mismos se han ido relacionando con el resto de la sociedad y el Estado y cómo se ha entendido e interpretado este proceso. Así, se ha visto que el contacto y el intercambio con otros grupos transforman a su vez la identidad mediante la adopción de nuevos elementos —el resguardo y el cabildo quizás sean los mejores ejemplos— y de la adaptabilidad a circunstancias cambiantes. Por lo tanto, no está al margen de las contradicciones que ha generado la convivencia de los indígenas colombianos con la llamada sociedad nacional. La movilización indígena que se generó a partir de la década de 1970 es parte de esta historia de resistencia a la integración forzada y una respuesta también frente a la marginación social, económica, política y cultural a la que han sido sometidos. No es casual que el movimiento indígena tenga origen en el marco de la reforma agraria y la movilización campesina. La vida de los indios está estrechamente vinculada a la tierra, en términos simbólicos tanto como medio de subsistencia. La pérdida de la tierra ha significado en todo momento una vida más precaria, además de llevar a la fragmentación y desintegración de las comunidades y grupos indígenas.

Así, a finales de la década de 1960, los indígenas comparten el descontento generalizado de los campesinos y se incorporan a la movilización convocada para formar la ANUC. paulatinamente, las demandas de los indígenas van tomando matices distintivos y van desarrollando una expresión muy particular de reivindicación no sólo del derecho a la tierra, sino de una territorialidad plena

de significados. La demanda indígena por tierras más que elevar una petición exigió el reconocimiento de territorialidad y con él una relación particular con la tierra. Así, los indios reivindicaron las invasiones de tierras como recuperaciones, respaldadas en el derecho ancestral a la tierra y denunciando el despojo del que habían sido objeto.

La recuperación de los territorios abrió entonces el espacio para que dentro de las luchas de los indios se fuera también recuperando y recreando una identidad que se convirtiera en el eje y la legitimación del movimiento. Como parte de este proceso la historia, las tradiciones y la lengua cobraron un nuevo e importante sentido en la lucha por la supervivencia, por mantener las condiciones materiales de vida que giraban alrededor del acceso a la tierra. La figura del resguardo fue muy importante en ello. Este no sólo desempeñó un papel primordial como elemento identificador de lo indígena, sino también como centro y núcleo de organización. Aun en las regiones de los indios de las tierras bajas, donde en general no se habían establecido resguardos nunca antes, empezaron a formarse y a exigir reconocimiento como tales, cabildo incluido, aunque tampoco éste hubiera sido parte de la organización tradicional, como en el caso de los grupos amazónicos. La recuperación de los territorios y la reconstrucción de los resguardos funcionaron como elementos aglutinadores y mecanismos de cohesión. La territorialidad se ubicó como base de la existencia colectiva, de la historia, de la cultura, de la identidad y el *ser* indígena. Estos procesos permitieron a su vez una reinención dinámica y creativa de la identidad aprovechando los recursos materiales (la tierra-territorio), simbólicos (territorio-cultura) y políticos (movimiento-organización). La idea de territorio con su sentido de pertenencia, historia y unidad fue abriendo paso a que la identidad se colocara en el centro de las reivindicaciones y, conforme la reivindicación de la identidad indígena tomaba el centro del movimiento, la idea de autonomía adquirió fuerza. Alrededor de la identidad indígena se fueron articulando las demandas y la movilización. En la existencia misma del movimiento indígena y en la demanda de reconocimiento se manifiestan la recuperación y recreación de su identidad.

Este proceso no ha estado exento de contradicciones, no sólo las que se han generado en la convivencia misma con la llamada sociedad nacional, sino entre los mismos grupos indígenas y al interior de sus organizaciones y discursos. Como se ha visto, ni todos los grupos comparten las mismas formas de organización internas, ni se han relacionado de la misma manera con la sociedad nacional, ni enfrentan los mismos problemas. Así, la enorme diversidad de los grupos indígenas presentó un gran reto para la definición de la organización a escala nacional. La conformación de la identidad indígena como "conciencia común" fue el elemento que permitió "una unidad imaginada" dentro de la diversidad.

Pero a pesar de esa noción de conciencia común, al interior del movimiento tampoco las posiciones han sido homogéneas. Las diferencias se han presentado principalmente alrededor del papel de las autoridades tradicionales y las organizaciones indígenas dentro del movimiento, y en el sentido de la autonomía que persiguen. En cuanto a lo primero, la AICO defiende el papel de las autoridades tradicionales como legítimos representantes de los indios y por lo tanto, sostienen, son éstas quienes deben fungir como interlocutoras y mediadoras frente al Estado y la sociedad nacional, y por lo tanto quienes constituyan las organizaciones y la representación indígena a nivel nacional. La ONIC ha desempeñado este papel de interlocución y mediación entre las autoridades indígenas y las autoridades nacionales, cuenta con un equipo de profesionistas, abogados, intelectuales indígenas y no indígenas, que en la mayoría de los casos están alejados de las comunidades y sus problemas concretos, busca hacer un trabajo más profesional y experto. En cuanto a la cuestión de la autonomía, en los planteamientos de la ONIC ésta se acercaba más a una postura de no intervención en los asuntos internos de los indígenas — refiriéndose particularmente a las organizaciones y comunidades— Mientras que para la AICO significaba

autodeterminación —reconocimiento de las autoridades como tales, jurisdicción sobre sus territorios, respeto a las formas de particulares de organización social, económica, política y cultural.

De cualquier manera y aun en el planteamiento que defiende lo más "tradicional", lo "propio", los elementos que constituyen la identidad y los mecanismos para reivindicarla son flexibles y adaptables. Y dentro de la posición que encuentra que el papel de las organizaciones indígenas debe ser más profesional, dinámico y moderno, no se niega la importancia de la herencia y la tradición. Después de todo, el movimiento indígena es en sí mismo un mecanismo de organización que se fue transformando precisamente al responder a las coyunturas y circunstancias históricas cambiantes. Esta versatilidad le ha permitido perdurar ahí donde, por ejemplo, el movimiento campesino sufrió un gran retroceso por el anquilosamiento de su discurso y el agotamiento de sus mecanismos de acción.

El movimiento, más que conservar las formas tradicionales, ha permitido enfrentar las nuevas necesidades y problemas de manera creativa y ha logrado abrir los márgenes de acción, de demanda y de cambio de los indios, lo que no significa que los problemas estén del todo resueltos. El más grave problema, el de la desigualdad social, aún está lejos de estar resuelto, tanto al interior de los grupos como en el plano nacional. El reconocimiento de los territorios y las autoridades no es suficiente para detener la invasión de sus tierras, la falta de servicios, el analfabetismo, los altos índices de mortalidad y, en general, los problemas de la marginación estructural.¹ He aquí la importancia de la dimensión política de la identidad indígena al señalar el problema de la diversidad no como una cuestión de la "divergencia 'natural' de las culturas, sino de los límites posibles de un orden social determinado".² La transformación buscada en sus reivindicaciones apunta a la necesidad de dar margen a la pluralidad sociocultural, pero también comprende la apertura de espacios de participación a nivel nacional que les permitan involucrarse directamente en la definición del rumbo de un país que es también suyo.

Esto nos lleva a una serie de problemas y preguntas que quedan por resolver. Entre ellos, el de la idea de nación misma y de los contenidos de la multiculturalidad en las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales concretas y los retos que ello implica para los Estados y sociedades, en este caso los colombianos, pero que también sirven de reflexión para pensar en otros como es el caso de México. La cuestión indígena —y en general la de la diversidad— ante todo sigue planteando retos a nuestra creatividad, a nuestra imaginación y a nuestra capacidad de tolerancia y consenso.

¹ Para mayor detalle de los indicadores sociales véase Colombia/DNP, 1995.

² De la Peña, 1995.

ANEXO

Los derechos indígenas en la Constitución de 1991

- a. La diversidad étnica y cultural de la nación colombiana es reconocida y protegida por el Estado (art. 7°).
- b. Además del castellano o español, que es el idioma oficial de Colombia, son también oficiales en sus territorios las lenguas y dialectos de los grupos étnicos. Como consecuencia, la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe (art. 10).
- c. Las tierras comunales de grupos étnicos y los resguardos indígenas, son bienes de uso público y, por tanto, inalienables, imprescriptibles e inembargables (art. 63).
- d. Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural (art. 68, inc. 5°).
- e. La ley reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica (art. 72, parte final).
- f. Son colombianos por adopción los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos (art. 96, num. 2-c).
- g. Las comunidades indígenas elegirán en circunscripción nacional especial un número de dos senadores (art. 171, inc. 2°).
- h. La ley podrá establecer una circunscripción especial en la cual se elijan hasta cinco representantes a la Cámara por grupos étnicos, las minorías políticas y los colombianos residentes en el exterior (art. 176, inc. final).
- i. En jurisdicción especial las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la república (art. 246).
- j. Los territorios indígenas son entidades territoriales de la república de Colombia (art. 286).
- k. La ley podrá establecer controles a la densidad de población, regular el uso del suelo y someter a condiciones especiales la enajenación de bienes inmuebles en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina con el fin de proteger la identidad cultural de las comunidades nativas y preservar el ambiente y los recursos naturales. Y la asamblea departamental, mediante la creación de los municipios a que hubiere lugar, garantizará la expresión institucional de las comunidades raizales de San Andrés (art. 310 y decreto-ley 2762 de 1991).
- l. Con municipios o territorios circunvecinos, pertenecientes a un mismo departamento, podrán constituirse provincias mediante la expedición de una ordenanza que cumpla con los requisitos establecidos en la ley (art. 321).
- m. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la ley orgánica de ordenamiento territorial y estarán gobernadas por consejos integrados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades (arts. 329 y 330).
- n. Para efectos de participación en los ingresos corrientes de la nación, la ley determinará los resguardos indígenas que serán considerados como municipios (art. 357, inc. 1°).
- o. El Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley (art. transitorio 55).

SIGLAS Y ABREVIACIONES:

AICO	Autoridades Indígenas de Colombia
ANUC	Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
ASCOIN	Asociación Colombiana Indigenista
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
CRIT	Consejo Regional Indígena del Tolima
CEISAL	Centro de Investigación sobre América Latina
CRIVA	Consejo Regional Indígena del Vaupés
CINEP	Centro de Investigación y Educación Popular
COAMA	Consolidación de la Región Amazónica
COIA	Consejo Indígena Arhuaco
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
DAI	División de Asuntos Indígenas
DNP	Departamento Nacional de Planeación
INCORA	Instituto Colombiano para la Reforma Agraria
ICAN	Instituto Colombiano de Antropología
FUNCOL	Fundación para las Comunidades Colombianas
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
OREWA	Organización Regional Embera-Wanuna
PRODEIN	Programa Nacional de Desarrollo de las Poblaciones Indígenas
UNDICH	Unión de los Indígenas del Chocó

BIBLIOGRAFÍA

Archivos

- CD/ICAN Centro de Documentación. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá
- CD/FUNCOL Centro de Documentación. Fundación para las Comunidades Colombianas Bogotá
- CD/CINEP Centro de Documentación. Centro de Investigación y Educación Popular. Bogotá
- CD/CEISAL Centro de Documentación. Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa. México, D.F.

Fuentes primarias impresas

- ANUC. Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (1974a). *Nuestra lucha es tu lucha. La posición del indígena*. Bogotá, Secretaría de Indígenas, ANUC. 1974.
- _____. "First Peasant Mandate". *NACLA's Latin America and Empire Report*. 5:8 (dic., 1971) pp. 25-19
- AÑO Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (Six declarations from indigenous groups)" *Anuario Indigenista*. 32 (dic., 1993). Pp. 161-178.
- CABILDO de Guambia (1980). *Manifiesto Guambiano: Ibe Namuigen y ñimmereay guch ʼ (Esto es lo nuestro para ustedes también)*.
- CABILDO Indígena de Jambaló y Cabillo Indígena de Sibundoy (1979). "Nuestra posición frente a los proyectos de gobierno de cambiar la Ley 89 sobre indígenas", en *Problemática Indígena Actual*. Comité de solidaridad con las luchas indígenas.
- COLOMBIA. Ministerio de Gobierno. *Legislación nacional sobre indígenas*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1970. 133 pp.
- _____. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. *Ayer y hoy de los indígenas colombianos*. [s.l.] DANE, 1971. 60 p.
- _____. *Constitución Política de Colombia*. [Edición por Mario Madrid-Malo Garizábal. Introducción por Marino Tadeo Henao Ospina] Bogotá, Escuela Superior de Administración pública, 1990 273 pp.
- _____. Ministerio de Gobierno. *Participación y autonomía. De los territorios indígenas a las entidades territoriales indígenas*. Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. Santafé de Bogotá, 1993. 77 pp.

- _____. /D.N.P. *Las políticas del El Salto Social. Documentos Conpes. Agosto de 1994-Junio de 1995. Tomo I.* Presidencia de la República- Departamento Nacional de Planeación. 460 pp.
- _____. /Ministerio del Interior. *Programa de Apoyo y fortalecimiento étnico de los pueblos indígenas de Colombia.* Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior/ Unidad de Desarrollo Territorial del Departamento Nacional de Planeación/ Consejería Presidencial para la Política Social. Santafé de Bogotá, 1997. 50 pp.
- _____. /Ministerio del Interior. "Organizaciones indígenas". Dirección General de Asuntos Indígenas, 22/04/98.
- COMISIÓN Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas Del Continente. *Memoria.* CONIC/Ce-Acatl. México, 1994. 63 pp.
- COMISIÓN de Superación de la Violencia. *Pacificar la paz. Lo que no se ha negociado en los acuerdos de paz.* Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional/CINEP/Comisión Andina de Juristas/CECOIN. Santafé de Bogotá, 1992. 301 pp.
- CONSEJO Territorial Indígena de Iwagadó. *Resguardo Iwagado.* Alto Sinú, Córdoba, 1997. 30 pp.
- CRIC. Consejo Regional Indígena del Cauca. *Historia del CRIC.* Popayán, Consejo Regional Indígena del Cauca-Programa de capacitación, 1990, 43 pp.
- _____. (Equipo de capacitación). "El movimiento indígena". *Coloquio sobre alternativas populares en Colombia.* Bogotá, CINEP/Participar/Universidad Nacional de Colombia/Centro de Estudios Europeos, 1987. 18 pp
- _____. "Resoluciones del CRIC", *III. Congreso de la ANUC.* Bogotá, del 31 de agosto al 4 de septiembre de 1974.
- _____. "Tercer Encuentro Indígena del Cauca y Primer Encuentro Popular de Indígenas Colombianos (1973)" en *Boletín de Antropología.* Universidad de Antioquia. IV:14 (Diciembre, 1975.)
- _____. "Nuestras luchas de ayer y de hoy" en *Boletín de Antropología.* Universidad de Antioquia. IV:14 (Diciembre, 1975.)
- _____. (1973b). "III Encuentro Indígena del Cauca y I Encuentro Indígena Nacional Conclusiones" en *Boletín de Antropología.* Universidad de Antioquia. IV:14 (Diciembre, 1975.)
- _____. (1973d). "El autodenominado Primer Encuentro Nacional Indígena" en *Boletín de Antropología.* Universidad de Antioquia. IV:14 (Diciembre, 1975.)
- _____. (1974c). "Posición de los indígenas en el movimiento campesino" en *Boletín de Antropología.* Universidad de Antioquia. IV:14 (Diciembre, 1975.)
- _____. (1974b). "Como nos organizamos" en *Boletín de Antropología.* Universidad de Antioquia. IV:14 (Diciembre, 1975.)
- COMUNIDADES indígenas en lucha (1981). "Porque no vamos al congreso del Ejecutivo. Masacre de los Tigres. Nosotros no luchamos con políticos de afuera". Comité de solidaridad con las luchas indígenas de Medellín.
- GOBERNADORES Indígenas en Marcha (1980) "CRIC 1980. Comunidades en lucha y Comité Ejecutivo", folleto.

- _____ (1982). "Posición ante El Congreso Indígena de Bosa". *Gobernadores Indígenas en Marcha* No. 3, febrero de 1982.
- GRUPOS de Solidaridad con los Indígenas. "Más allá de la denuncia: ¿a dónde va la violencia revolucionaria en el Cauca?". Febrero de 1986.
- ONIC. *La Colombia que queremos*.
- _____ (s.f). "Resultados del Primer Congreso Indígena". CD/ ICAN.
- OREWA. *Por la defensa de nuestro territorio tradicional del Pacífico. Conclusiones del Cuarto Congreso Indígena del Chocó*. Organización Regional Indígena Embera-Wounan. Quibdó. Junio 25-30, 1991. 63 pp.

Bibliografía

- *A dissertation catalog on Colombia 1861-1983*. Mich.. Ann Arbor. University Microfilms International, 1983. 12 pp.
- *Boletín de Antropología*, Medellín, Universidad de Antioquia, Vol. IV, No. 14, diciembre de 1975.
- *Colombia. Relación geográfica, topográfica, agrícola, comercial y política de este país*. Bogotá. Banco de la República. 1974. 2v.
- *Declaración de Barbados II* Manuscrito.
- *Encuentro y conflicto de dos mundos*. Tunja, Colombia, Academia Boyacense de Historia, 1994. 136 pp.
- "Lands without Lords: Peasant Mandate from Colombia: Introduction" *NACLA's Latin America and Empire Report*. 5:8 (dic., 1971). Pp. 23-25
- *Problemática ambiental del Río Sinú y sus humedades*. Fundación Swissaid/ASPROCIG/Cabildo Mayor Embera-Katio/Cabildo Mayor Zenu/ASPROAL Colombia.
- *The formation of the World Council of Indigenous People*. IWGIA, Document 29.
- "Tres reportajes sobre los indios y la política indigenista colombiana". Sacados del *Magazine dominical* del 18 de octubre de 1970.
- AGUADO, José Carlos y Portal, María Ana. "Tiempo, espacio e identidad social". en *Alteridades*. Año 1, Núm. 2. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, 1991. Pp. 31-41
- AGUILAR IPUANA, Iris, "¿Qué política buscamos los wayuu?", *Revista Universidad Nacional*, Año VI, No. 24, abril-junio, 1990. Pp. 29-30.
- ALAMEDA, Raúl. "La cuestión agraria. una cuestión fundamental". *Desarrollo Indoamericano*, 8.24 (junio, 1974). Pp. 69-71

- ALMEIDA, Ilcama et al. *Indios. Una reflexión sobre el movimiento indígena de 1990*. 2da. edición. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales/Fundación Friedrich Ebert/Ediciones Abya-Yala. Quito, 1992. 527 pp.
- ARBOLEDA LLORENTE, José Ma. *El indio en la colonia. Estudio basado especialmente en documentos del Archivo Central del Cauca*. Bogotá, 1948. 210 pp.
- ARCAND, Bernard. *The urgent situation of the Cuvia indians of Colombia*. Copenhagen International Work Group for Indigenous Affairs, 1972. 28 pp.
- AROCHA, Jaime. "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas" en Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno (comp.) *Las violencias: inclusión creciente*. Facultad de Ciencias Humanas/Universidad Nacional de Colombia. 1998.
- _____. et al. *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*.
- ARRUBLA, Mario et al. *Colombia, hoy*. 12ª. ed., Bogotá, Siglo XXI Editores, 1989.
- BAGLEY, Bruce Michael and Fernando Botero Zea. "Organizaciones contemporáneas en Colombia: un estudio de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC". *Estudios Rurales Latinoamericanos*. 1:1 (ene.-abr., 1978). Pp. 59-95
- BAKER, "Geografía histórica e ideología" en Claude Cortez *Geografía histórica*. México. Instituto Mora, 1991.
- BARRE, Marie Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Siglo XXI Editores, México, 1983. 248 pp.
- _____. *Indigénisme et indianisme en Amérique Latine*. Folleto.
- BAYONA NÚÑEZ, Alberto y Fernán Vejarano. *La población indígena de los resguardos del Cauca algunas características demográficas*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Estudios Interdisciplinarios, 1977. 44 pp. (Serie investigación 2)
- BEJARANO, Jesús Antonio. "Campesinado, luchas agrarias e historia social: notas para un balance historiográfico". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 11(1983) Pp. 251-304.
- BERGLUND, Stefan. *Resisting poverty. perspectives on participation and social development. The case of Cric and the eastern rural region of Cauca in Colombia*. Umea, Department of Sociology, University of Umea, 1982. 216 pp.
- BERNAL VILLA, Segundo. *Guía bibliográfica de Colombia de interés para el antropólogo*. Bogotá, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, 1969. 782 pp.
- _____. "De la cultura indígena a la sociedad compleja. Notas para la historia de la Antropología en Colombia". *Boletín de Antropología*. 5, 17-19, tomo 1, 1983. Pp. 337-345.
- BLANQUER, Jean-Michel y Christian GROS (cords.). *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*. Paris, Editions de L'HEAL. 1996.
- BONFIL BATALLA, G. "¿La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad política latinoamericana?". En *Anuario Indigenista*. (1980, XI)
- _____. *Las nuevas organizaciones indígenas*. Manuscrito.
- _____. *Utopía y revolución*. Manuscrito.

- BONILLA, Víctor Daniel. *El ordenamiento territorial que buscan los indígenas*. Bogotá. Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, 1993. 33 pp. (Serie Aplicando la Constitución, 3.)
- _____. *Todos tenemos derecho, pero no todo es igual*. Manuscrito
- _____. (s.f.). Los indígenas frente al país nacional. "Todos tenemos derecho pero no todo es igual". Folleto.
- BRAVO, C. "Situación económica de los resguardos indígenas del Cauca, 1970-1980". *Boletín de Antropología*, 5, 17-19, tomo 1. Pp. 387-435.
- BUSHNELL, D. *The making of modern Colombia*. U. Of California Press, 1993.
- CALDERÓN, Fernando, PISCITELLI, Alejandro y REYNA, José Luis. "Social Movements. Actors, Theories, Expectations", en Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia E. (comps.). *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Boulder. San Francisco. Oxford, Westview Press, 1992.
- CAMPO CHICANGANA, Fredy Romero. "Yo" *yanacóna, caminos y huellas de una cultura* Tesis de grado para obtener el título de antropólogo. Santafé de Bogotá, 1997.
- CENTRO Pedagógico del Resguardo de Pueblo Nuevo con el apoyo del equipo de Educación Indígena de la Universidad de Cauca y el Consejo Regional Indígena del Cauca. *Khut'a' nasa us fi'zen' - El maíz es como el corazón de la humanidad*. Pueblo Nuevo, Caldono. Cauca. Resguardo de Pueblo Nuevo. Centro Pedagógico, 1991. 108 pp.
- CHAVEZ MENDOZA, Álvaro. Jorge Morales Gómez y Horacio Calle Restrepo. *Los indios de Colombia*. Madrid, MAPFRE, 1992. 349 pp.
- COLMENARES, German. *Historia económica y social de Colombia. 1537-1719*. 5a.ed. Bogotá. TM editores, 1997.
- CORREA, François (ed.) *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología/Colcultura, 1993. 334 pp.
- _____. "Iglesia y grupos indígenas en Colombia". *Uroboros*. Bogotá, No. 4. enero-abril de 1989. Pp. 23-29.
- _____. (Entrevista con) "A grupos marginados, políticas marginadas". *Uroboros*. No. 3. enero-abril de 1988. Pp. 7-10.
- _____. y Ximena Pachón (Dirección y coordinación científica y editorial). *Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura/ Instituto Colombiano de Antropología, 1987. 283 pp.
- _____. "Elementos de identidad y organización social entre las comunidades indígenas de la región del Vaupés", *Mogware*. Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, Vol. II, No. 2, 1983-1984. Pp. 97-123.
- _____. "Por el camino de la anaconda ancestral. Sobre organización social entre los taiwano del Vaupés", *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXIII, 1980-1981. Pp. 37-108.
- CORRY, Stephen. "Towards Indian Self-Determination in Colombia. A Report of a Visit to some Indian Areas of Colombia. November 1973-August 1974" *Survival International*. Document II, March, 1976.

- CORTES, Pedro. Cortés, Pedro et al (1989). "Socialización e identidad indígena" en *Memorias del simposio Identidad étnica, identidad regional, identidad nacional. I Congreso Nacional de Antropología*. Villa de Leyva, Colciencias/FAES.
- _____. *Indian social movements a case study in Cauca, Colombia, from a Marxist perspective*. Ann Arbor, Mich. University Microfilms International 1991. c1988 xii, 258 p.
- CORTEZ, Claude. *Geografía histórica*. México. Instituto Mora. 1991
- CURRY, Glenn. "The Disappearance of the Resguardos Indígenas of Cundinamarca, Colombia. 1800-1863" PhD Dissertation, Vanderbilt University. 1981.
- DE LA PEÑA, Guillermo. "El empeño pluralista, la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico". en Héctor Díaz-Polanco (Comp.) *Etnia y nación en América Latina*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1995 Pp 79-103
- DÍAZ POLANCO, Héctor. (Comp.) *Etnia y nación en América Latina*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995a.
- _____. "Introducción. Los pueblos indios en los Estados nacionales". en Héctor Díaz Polanco (Comp.) *Etnia y nación en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1995b. Pp. 13-39.
- _____. "Etnia, clase y cuestión nacional". en Héctor Díaz-Polanco (Comp.) *Etnia y nación en América Latina*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1995c. Pp. 53-77
- DODGET, Michael. "Marx on Peasants?". En *Journal of Peasant Studies*. 2.2 (1980)
- DUBET, Francois. "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto". *Revista de Estudios Sociológicos*. vol. VII, núm. 21. El Colegio de México. 1989.
- DUFF, Ernest A. "Agrarian reform in Colombia, problems of social reform". *Journal of Inter-American Affairs*. Vol. 8, no. 1 (Jan. 1966.) Pp. 75-88.
- EDWARDS, William M. "Ten issues in carrying out land reform in Colombia". *Inter-American Economic Affairs*. Vol. 34, no. 3 (winter 1980.) Pp. 55-68.
- EGGINTON, Everett and J. Mark Ruhl "The influence of agrarian reform participation on peasant attitudes: the case of Colombia". *Journal of Inter-American Economic Affairs*. Vol. 28, no. 3 (winter 1974.) Pp. 27-44.
- EIDT, Robert C. *Modern colonization as a facet of land development in Colombia, South America*. Milwaukee, Wis., University of Wisconsin, Center for American Studies. 1968. ELIÉCER RUIZ, Jorge. *Sociedad y cultura*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo. 1987. 174 pp.
- ESCOBAR, Arturo y ÁLVAREZ, Sonia E (comps) *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Boulder. San Francisco. Oxford. Westview Press. 1992a.
- _____. "Introduction: Theory and Protest in Latin America Today". en Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia E. (comps). *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Boulder. San Francisco. Oxford. Westview Press. 1992b. Pp. 1-15
- _____. "Conclusion: Theoretical and Political Horizons of Change in Contemporary Latin American Social Movements". en Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia E (comps). *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Boulder. San Francisco. Oxford. Westview Press. 1992d. Pp. 317-329

- ESCOBAR, Arturo. "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research". en Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia E. (comps.). *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Boulder, San Francisco, Oxford. Westview Press, 1992c. Pp. 62-85.
- ESCOBAR, Cristina. "La ANUC y el movimiento campesino durante los años setenta en Colombia". *Estudios Rurales Latinoamericanos*. 8:3 (sp.-dic., 1985.) Pp. 317-334.
- ESCORCIA, José. *Historia económica y social de Colombia*, siglo XX. Bogotá, Presencia, 1978. 198 pp.
- FAJARDO MONTAÑA, Dario. *Espacio y sociedad. Formación de las regiones agrarias en Colombia*. Bogotá, corporación colombiana para la Amazonia-Araraucara-COA, 1993.
- _____. *Haciendas, campesinos y políticas agrarias en Colombia. 1920-1980*. Bogotá, La Oveja Negra, 1983.
- _____. "El campesinado colombiano y la significación de la ANUC: a propósito del artículo de Bagley y Botero". *Estudios Rurales Latinoamericanos*. 1:3 (sep.-dic., 1982) Pp. 317-334.
- FALOMIR PARKER, Ricardo. "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?". en *Alteridades*. Año 1. Núm. 2. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Departamento de Antropología, 1991. Pp. 7-12.
- FALS BORDA, Orlando. "El reordenamiento territorial: itinerario de una idea", *Análisis Político*. Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales/Universidad Nacional de Colombia. No. 20, septiembre-diciembre 1993. Pp. 90-98.
- _____. y Lorenzo Muelas Hurtado. "Pueblos indígenas y grupos étnicos". *Anuario Indigenista*. 30 (dic., 1991). Pp. 185-212.
- _____. *El problema indígena en la historia contemporánea de Colombia. Notas sobre el desarrollo histórico de la Costa Atlántica*. Tunja, Colombia. Secretaría de Investigaciones y Extensión Universitaria, Fondo Especial de Publicaciones, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia 1975. 46 p. (Colmex: f 986.1063 P962.)
- _____. *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. (333.32/F1971h).
- FAVRE, Henri. *L'Etat et la paysannerie en Mesoamerique et dans les Andes*.
- FINDJI, Ma. Teresa. "Movimiento indígena y "recuperación" de la historia". *Historia y espacio*. 15, abr., 1994. Pp. 123-140.
- _____. "Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas". *Boletín de Antropología*. Cali, Universidad del Valle. 5, 17-19, tomo 2, 1983. Pp. 493-513.
- FRANCO IZASA, Eduardo. *Las guerrillas del llano. Testimonio de una lucha de cuatro años por la libertad*. 3a. Ed. Medellín, Hombre Nuevo. 1976. 274 pp.
- FRIEDE, Juan, Nina S. de Friedemann y Dario Fajardo. *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, 1975.
- FRIEDMAN, Nina S. de. *Tierra, tradición y poder en Colombia: Enfoques antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Subdirección de Comunicaciones Culturales, 1976.
- GARCIA, Antonio. *Legislación indigenista de Colombia*. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano, 1952.

- GALBRAITH, W. O. *Colombia. A general survey*. London, Royal Institute of International Affairs, s.f. 140 pp.
- GEERT VAN VLIET, Klass, Juan José Vieco y Mariano Useche (coord.). *Amazonia: Identidad y desarrollo*. Colombia, Fondo FEN/Fundación Manoa, 1990.
- GILHODES, Pierre. *Las luchas agrarias en Colombia*. 4a. ed. reonovada. Bogotá. Ecoe. 1988.
- _____. *Politique et violence, la question agrarie en Colombie. 1958-1971*. Paris. A. Colin, 1974.
- GÍMENEZ, Gilberto. "Los movimientos sociales. Problemas teórico-metodológicos" en *Revista Mexicana de Sociología*, año LVI, núm. 2, abril-junio 1994, pp. 3-14.
- GLEIZER, Marcela. *Identidad subyugada y sentido en las sociedades complejas*. México, Juan Pablos. 1997. 186 pp.
- _____. "En el terreno de las paradojas: nacionalismo, identidad étnica e ideología en América Latina". *Estudios Latinoamericanos*. 5: Nueva Época, año 3 (ene -jun., 1996) pp. 35-52.
- GÓMEZ, Heinaldy y Carlos Ariel Ruiz. *Los paces: gente territorio. Metáfora que perdura*. Fundación para la Comunicación Popular/Universidad del Cauca. Colombia. 1997. 219 pp.
- GÓMEZ, Magdalena (Coord.) *Derecho indigena*. México, INI/AMNU, 1997.
- GONZÁLEZ, Margarita. *Ensayos de historia colombiana*. Bogotá. La Carreta, 1977. 333 pp.
- GÓNZALEZ CASSANOVA, Pablo et al. *América Latina. hoy. Siglo XXI Editores/Editorial de la Universidad de las Naciones Unidas*. 1990. 312 pp.
- _____. y Marcos Roitman (Coords.) *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. México, 1996.
- GONZÁLEZ RUIZ, José Enrique y Simon M TORRES. *Colombia: la encrucijada de la paz*. México, Publicaciones caminos, 1993
- GOROSITO KRAMER, Ana Maria. "Identidad, Cultura y nacionalidad", en Bayardo, Rubens y Lacarrieu, Mónica (comps.). *Globalización e identidad cultural*, Buenos Aires. Ediciones Ciccus. 1997, pp. 101-111.
- GRILLO OLARTE, L. "Los derechos indigenas en Colombia". *Anuario Indigenista*. 33, dic, 1994, pp. 187-201.
- GROS, Christian. "Identités indiennes, identités nouvelles: quelques réflexions à partir du cas colombien". *Caravelle*. 63 (1994). Pp. 125-159.
- _____. "Nours, indiens et créoles en Amérique Latine et aux Antilles: identité sociale et action collective". *Cahiers des Amériques Latines*, 17 (1994). Pp. 53-64.
- _____. "Identités noires, identités indiennes en Colombie". *Cahiers des Amériques Latines*, 17 (1994a). Pp. 125-140.
- _____. "Derechos indigenas y nueva Constitución en Colombia", *Análisis Político*. Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales/Universidad Nacional de Colombia. No. 19, mayo-agosto 1993, pp. 8-24.
- _____. "Los campesinos de las cordilleras frente a los movimientos guerrilleros y a la droga: ¿actores o víctimas?". *Análisis Político*. Bogotá. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales/Universidad Nacional de Colombia. No. 16, mayo-agosto 1992. pp. 5-22.

- _____. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá, CEREC, 1991, 335 pp.
- _____. *L'Etat et les communautés indigènes en Colombie: Autonomie et dépendance. Guerrillas et organisations indigènes: vingt ans après*. France, Centre National de la Recherche Scientifique, 1990. (ERISPAL, document de travail no. 48.)
- _____. *Colombie: nouvelle politique indigéniste et organisations indiennes*. France, Centre National de la Recherche Scientifique, 1988, 48 pp. (ERISPAL, document de travail no. 41.)
- _____. "Reforma agraria y proceso de paz en Colombia". *Revista Mexicana de Sociología*, 50:1 (ene.-mar., 1988a). Pp. 287-302.
- _____. "Vous avez dit indien?: L'Etat et les critères d'indianité en Colombie et au Brésil". *Cahiers des Amériques Latines*, 1. Nouvelle série (Printemps, 1985). Pp. 29-48.
- GUZMÁN, Campos, German, Orlando Fads Borda, y Eduardo Umayá. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Bogotá, Tercer Mundo, 1962.
- GUZMAN NAVAS, Claudia Marcela y Mirella Morales Maury. *El movimiento indígena en Colombia a través del periódico Unidad Indígena. Trabajo de grado para obtener el título de Trabajador Social*. Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1988, 302 pp.
- HARTLYN, Jonathan. *The politics of coalition rule in Colombia*. Cambridge, Mass., Cambridge University, 1988.
- HENAO DELGADO, H. "¿Integración o autonomía? Una mirada de indigenismo en Colombia en los últimos 40 años". *Boletín de Antropología* Cali, Universidad del Valle, 5, 17-19, tomo 2, pp. 555-585.
- HENAO HIDRÓN, Javier. *Panorama del Derecho Constitucional Colombiano*, 10ma. ed. Editorial TEMIS, Bogotá, 1996.
- HOBBSBAWM, Eric. *Nations and nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- _____. "The New Threat to History". *The New York Review*, 40:21 (16 Dec. 1993):62-64.
- ITURRALDE, Diego A. "Naciones indígenas y Estados nacionales en América Latina hacia el año 2000". en Héctor Díaz-Polanco (Comp.) *Etnia y nación en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991. Pp. 105-138.
- JACKSON, Jean Elizabeth. *The fish people: Linguistic exogamy and tukanooan identity in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University, 1983, 287 pp.
- JIMENO S., Myriam. "Pueblos indios, democracia y políticas estatales en Colombia", en Pablo González Casanova y Marcos Rortman (Coords.) *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1996, Pp. 223-236.
- _____. "Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica" en: *Journal of Latin American Anthropology* American Anthropological Association Vol 1:2, Spring (1996.)
- _____. Gloria Isabel Ocampo y Miguel Ángel Roldán (Eds.) *Memorias del Simposio Identidad étnica, identidad regional, identidad nacional. V Congreso Nacional de Antropología*.

- Villa de Leyva, 1989. Colombia. ICFES/COLCIENCIAS/FAES/ ICAN/COLCULTURA. 195 pp.
- _____. "Conflicto interétnico y shamanismo. Los pances". *Cuadernos de Antropología*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. No. 5, abril 1986, pp. 1-12.
- _____. y Adolfo Triana Antorveza. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Cuadernos del Jaguar/Fundación para las Comunidades Colombianas. Bogotá, 1985. 343 pp.
- _____. "Políticas estatales y desarticulación indígena durante el Frente Nacional". *Maguare*. Bogotá. Depto. de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Vol I. No. 1, junio 1981, pp. 17-27.
- JULIANO, Dolores. "Universal/particular. Un falso dilema". en Bayardo. Rubens y Lacarrieu, Mónica (comps.), *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus, 1997. s. pp.27-37.
- JUNCOSA, José (comp.) *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Ed. Abya-Ayala. Ecuador, 1991. 318 pp.
- KALMANOVITZ, Salomón. *Economía y nación: una breve historia de Colombia*. 3a. ed. Bogotá. Siglo XXI, 1988
- _____. *Desarrollo de la agricultura en Colombia*. Bogotá, Ed. La Carreta, 1978.
- KLANDERMANS, Bert. Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow (eds.) *International Social Movement Research. From structure to action: comparing social movement research across cultures*. Greenwich, Conn., JAI Press. 1988. 368 pp.
- KLINE, Harvey F. *Colombia, portrait of unity and diversity*. Boulder, Colo. Westview, 1983.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona. Paidós, 1993.
- LARA DE ECHVERRI, Gloria (Coord.) *Colombia indígena*. Bogotá, Ministerio de Gobierno, 1982. 229 pp.
- LEE VAN COTT, Donna. *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. St. Martins Press/The Interamerican Dialogue. USA. 1995. 271 pp
- LEGTERS, Lyman H (et al) *Area handbook for Colombia*. Washington Government printing Office, 1961. 619 pp.
- LEMAITRE ROMÁN, Eduardo. *Historias detrás de la historia de Colombia*. Santafé de Bogotá, Planeta. c1994, 1995. 274 pp.
- LEAL BUITRAGO, Francisco y Leon Zamose. *Al filo del caos. Crisis política en la Colombia de los años 80*. Bogotá. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, 1991.
- LE BOT, Yvon. "Colombie: les indiens entre mille feux", *Temps Modernes*, No. 500 (Mars, 1988). Pp. 140- 159.
- LIZARRALDE, Roberto, Beckerman, Stephen y Peter Elsass. *Indigenous survival among the Bari and Arahuaico. strategies and perspectives*. Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs. 1987. 77 pp.
- LOPEZ GUEVARA, Max. *Leyendas indígenas de Colombia*. Tunja, Colombia, Fondo Especial de Comunicaciones/La Rama y el Águila/Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1973. 148 pp.

- LÓPEZ MÉNDEZ, Harold. *Guambia*. Bogotá : Subdirección de Comunicaciones Culturales, 1971. 120 p.
- McFARLANE, Anthony. *Colombia before Independence: Economy, Society and Politics under Bourbon Rule*. Cambridge. Cambridge University, 1993.
- MARGULIS, Mario. "Cultura y discriminación social en la época de la globalización", en Bayardo. Rubens y Lacarrieu, Mónica (comps.). *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires. Ediciones Ciccus, 1997. Pp. 39-60.
- MARTIN-BARBERO, J Y Margarita Garrido. "Notas sobre cultura política y discursos sociales en Colombia" en Hugo Zemelman (Coord) *Cultura y política en América Latina*. México. Siglo XXI/UNU, 1990. Pp. 99-115.
- MELUCCI, Alberto. "Movimientos sociales contemporáneos", *Anuario de Estudios Urbanos. Historia, Cultura, Diseño*. 1997. México. UAM-Azcapotzalco, 1997. Pp. 203-215.
- _____. *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society* (Edited by John Keane and Paul Mier). London. H. Radius, 1989. 288 pp.
- MENDOZA MORALES, Alberto. *La Colombia posible*. Bogotá, Tercer Mundo, 1989. 253 pp.
- MEZA, Dario. *Colombia: estructura política y agraria*
- MUNCK, Gerardo L. (1995) "Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales", *Revista Mexicana de Sociología* núm. 3, julio-septiembre. pp. 17-40.
- MUYUY JACANAMEJOY, Gabriel y su equipo de trabajo. *Trabajo Legislativo*. Informe No. 2. Diciembre de 1993.
- NARVÁEZ HERNÁNDEZ, Julián. *Colombia indígena*. Bogotá: Litografía Arco, 1982. 231 pp.
- NIETO ARTETA, Luis Eduardo. *Economía y cultura en la historia de Colombia*. 6a. De. Bogotá, Tiempo Presente, 1975. 343 pp.
- OCAMPO, Jose Antonio. *Historia económica de Colombia*. Bogotá, Presidencia de la República, 1997.
- _____. *Colombia y la economía mundial 1830-1910*. Bogotá, Siglo XXI, 1984.
- _____. Jose Antonio. *La política económica en la encrucijada*. Bogotá. CEDE/ Universidad de los Andes. 1984b.
- OLIVEN, Ruben G "Nación e identidad en tiempos de globalización", en Bayardo. Rubén y Lacarrieu, Mónica (comps.) *Globalización e Identidad Cultural*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus, 1997. Pp. 113-129.
- OTALORA SOLER, Néstor José. *El territorio indígena y la violencia en el departamento del Cauca*. Trabajo de campo para la dirección del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1981
- PAIGE, Jeffrey. *Agrarian revolution: social movements and export agriculture in the underdeveloped world*
- PALACIOS ROZO, Marco A. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. México. Norma 1995. 386 p.
- _____. *La delgada corteza de nuestra civilización*. Bogotá. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1986 b.

- PARÉ, Luisa. "Algunas reflexiones metodológicas sobre el análisis de los movimientos sociales en el campo". en *Revista Mexicana de Sociología*, año LVI, núm. 2, abril-junio de 1994. Pp. 15-24.
- PÉCAUT, Daniel. *Cronica de dos decadas*. Bogotá, 1989.
- PERAFÁN SIMMONDS, Carlos César. *Sistemas jurídicos : Paéz, Kogi, Waynu y Tule*. Santafé de Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología-Cultura, 1995. 286 pp.
- PERAFÁN, Carlos C. "Reflexiones sobre la jurisdicción especial indígena". *Anuario Indigenista* 32, dic. 1993 Pp 331-362.
- PÉREZ RAMÍREZ, Gustavo. *Planas. Espejo de la opresión indígena*. [s.p.a.]
- _____. *Planas: un año después*, 2da. ed. Bogotá: Ed. América Latina, 1971. 257 pp
- PETERSON ROYCE, Anya. *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Indiana University Press, Bloomington, 1982. 247 pp.
- PINEDA CAMACHO, Roberto et al. *Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Santafé de Bogotá, Disloque Editores, 1995. 333 pp.
- PINEDA GIRALDO, Roberto et al. *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1987
- PORTAL ARIOSA, Maria Ana. "La identidad como objeto de estudio de la antropología". en *Alteridades* Año 1. Núm. 2, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, 1991. Pp 3-5.
- PRIETO, Esther. "La necesidad de la participación de los pueblos indígenas en el proceso de democratización en América Latina". *Suplemento Antropológico*, Paraguay, Universidad Católica, Vol. XIX, no. 2, Diciembre 1984. Pp. 285-296.
- PROYECTO GONAWINDÚA. *Palabras de mamá 2: árboles y bosques* Organización Gonawindúa Tayrona/Rierca e Cooperazione/ Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. Santafé de Bogotá, 1997. 31 pp
- _____. *Palabras de mamá 3: salud y enfermedad* Organización Gonawindúa Tayrona/Rierca e Cooperazione/ Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. Santafé de Bogotá, 1997b. 32 pp.
- QUINTÍN LAME, Manuel. *En defensa de mi raza*. (Introd. y notas Gonzalo Castillo Cárdenas) Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1971. 133 pp.
- RAMÍREZ VALLEJO, Jorge. "Una nueva mirada a la reforma agraria colombiana". *Planación y Desarrollo*. 24 1 (ene-abr 1993). Pp. 425-461.
- RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory. Native Andean Interpretation in the Colombian Andes*. Durham. Duke University Press, 1998.
- _____. "Mesianismo y las transformaciones de los símbolos mesiánicos en Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXIII, 1980-1981. Pp. 367-413.
- REYES POSADA, Alejandro. "La violencia y el problema agrario en Colombia". *Análisis Político*. Bogotá. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales/Universidad Nacional de Colombia Pp 30-46
- _____. (1979). "El desarrollo de la comunidad y los conflictos agrarios en Colombia". en *Problemática Indígena Actual*, Comité de solidaridad con las luchas indígenas.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano. El caso de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos)*. (Prólogo de Daniel Pécaut) Geneva. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social. 1987. 255 pp.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Carlos Alberto. *Bagres. malleros y cuerderos en Bajo Rio Caquetá Tropenbos*. Colombia, 1991. 152 pp.
- RODRÍGUEZ, Hernán. "También somos diferentes. Indígenas y Estado", en: *Colombia Hoy*. Santafe de Bogotá. Año XIII, No. 106, octubre de 1992. Pp. 33
- ROLDÁN, Roque (Comp.) *Fuero indígena colombiano*. Bogotá. Presidencia de la República. 1990
- SÁCHICA, Luis Carlos y Jaime Vidal Perdomo. *La Constituyente de 1991. Compilación y análisis histórico-jurídico de sus antecedentes y primeras decisiones. Tomo I*. Bogotá, Cámara de Comercio de Bogotá, 1991.
- SALGADO ARAMÉNDEZ, Carlos. "Viejos problemas y nuevos caminos. Organizaciones campesinas y cuestión agraria a comienzos de la década del noventa". en: *Colombia Hoy*. Santafe de Bogotá, Año XIII, No. 106, octubre de 1992. Pp. 24-29.
- SÁNCHEZ, Enrique (comp.) *Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina*. Disloque Editores/ COAMA/COLCIENCIAS/ Banco Mundial/Unión Europea/Naturskydds Föreningen. Santafe de Bogotá, 1996. 371 pp.
- SÁNCHEZ, Enrique, Roque Roldán y Maria Fernanada Sánchez. *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la constitución política de Colombia de 1991*. Disloque Editores. Santafe de Bogotá. 1993. 337 pp.
- SANCHEZ, Gonzalo. *Once ensayos sobre la violencia*. Bogotá, 1985.
- SAUER, C. "Introducción a la geografía humana", en Claude Cortez. *Geografía histórica*. México. Instituto Mora, 1991.
- SCOTT, Alan. *Ideology and the new social movements*. London, Unwin Hyman, c1990. 174 pp.
- SIMPOSIO Manifestaciones culturales de la sociedad colombiana contemporánea. Universidad Javeriana. Bogotá. 1982. *Manifestaciones culturales de la sociedad colombiana contemporánea*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía y Letras. 1980. 434 pp.
- SLATER, David (ed.), *New social movements and the state in Latin America*. Amsterdam. CEDLA. 1985. 295 pp.
- SMITH, Anthony. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press, 1991.
- _____. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell. 1986.
- SOTO HOLGUÍN, Álvaro. "Política indigenista: planteamiento de una política indigenista para Colombia. Revista Colombiana de Antropología 18(1975). Pp. 21-28.
- STARN, Orin. *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Perú, IEP ediciones, 1991. 88 pp.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "A la sombra del desarrollo: campesinos e indígenas en la crisis", en José Luis Reina (comp.) *América Latina a fines de siglo*. México. Conaculta/FCE. 1995.
- TAUSSIG, Michel T. *El diablo y el fenchismo en las mercancías*. México. Nueva Imagen. 1993. 306 pp.

- _____. "Orden y desorden en ritos curativos neocoloniales: Bretch, Benjamin y el desorden mismo". *Revista de Antropología*, Universidad de los Andes, Vol III, No. 1, 1987, pp. 5-20.
- _____. *Shamanism, a study in colonialism, and terror and the wild man healing*. Chicago: University of Chicago. 1986. 517 p
- TEMAS (1987). *Cuatro temas sobre Derecho indígena*. Cuadernos del Suroccidente
- TORRES GIRALDO, Ignacio. *La cuestión indígena en Colombia* [Introducción de Augusto Libreros Illidge] Bogotá, Rosca, 1975. 125 pp
- TOURAINE, Alain. *The voice and the eye An analysis of social movements* (tr. Alan Duff). Cambridge, USA, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1981.
- TRIANA A., Adolfo. "Por las trochas institucionales. ¿Existe un movimiento indígena nacional?". en *Colombia Hoy*. Santafé de Bogotá, Año XIII, No. 106, octubre de 1992. Pp. 29-32
- _____. (Entrevista con) "Los intereses indígenas están subordinados a los intereses del estado". *Uroboros*, Bogotá, No. 4, enero-abril de 1989 pp. 10-11.
- _____. *Estado-Nación y minorías étnicas*. Bogotá, FUNCOL, s/f.
- _____. "Algunas consideraciones sobre el proyecto de Ley, mediante el cual se crea el Departamento Administrativo de Desarrollo de la Comunidad y Asuntos Indígenas y se confieren poderes extraordinarios al Presidente". en *Problemática Indígena Actual*. Comité de solidaridad con las luchas indígenas, 1979.
- URIBE, Consuelo. *Le visage indien de la Colombie*. Paris. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985. 8 microfichas ilustradas
- VASCO URIBE, Luis Guillermo. "La lucha por las siete llaves. Minorías étnicas en Colombia". Conferencia en la III Cátedra Manuel Ancizar "Colombia contemporánea", 1995
- _____. "Nacionalidad y etnocidio", *Politeia*, No. 4 (1988)
- _____. *Jairanas - Los verdaderos hombres* Bogotá, Colombia: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, 1985. 170 p.
- _____. et al. *Indigenismo*. Bogotá, *Enfoques Colombianos*, 1978. 163 pp (Serie Temas Latinoamericanos, Monografías, 11.)
- _____. *Los chamí : La situación del indígena en Colombia* Bogotá : Margen izquierdo, 1975
- _____. "Autonomía y poder local". Manuscrito.
- _____. "Política, autonomía y cultura a finales del siglo XX". Manuscrito
- _____. "Arqueología e identidad: el caso guambiano". Manuscrito.
- _____. "Notas sobre cultura y territorio". Manuscrito.
- _____. "Jambaló y Guambia en lucha por la vida" Manuscrito.
- _____. "Territorio es vida". Manuscrito.
- _____. "El llamado Primer Congreso Indígena Nacional". Manuscrito.
- _____. "El movimiento indígena de hoy frente a lo nacional". Manuscrito
- _____. "Por los caminos de la organización indígena y sus políticas". Manuscrito.
- _____. "Para los guambianos, la historia es vida". Manuscrito.

- VERGARA, Rafael (comp.) *Notas sobre el Movimiento Popular en Colombia*. México. Universidad Autónoma de Guerrero. 1983. 142 pp.
- VILLAMIL CHAUX, Carlos. "La reforma agraria colombiana" *Desarrollo Indoamericano* 4 13 (mayo, 1970) Pp 5-8
- VILLEGAS, Jorge. *Colombia, resguardo de indígenas y reducción de salvajes*. Medellín. Dentro de Investigaciones Económicas. 1977. 76 pp.
- VUSKOVIC, Pedro. Pablo González Casanova et al. *América Latina hoy Siglo XXI*. Editores/Universidad de las Naciones Unidas. México. 1990.
- WEBER, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. (Edited by Gunther Roth and Claus Wittich). New York. Bedminster Press. 1968.
- WOLF, Eric. *Las luchas campesinas del siglo XX*.
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir. "Etnicidad y sociedad en el Macizo colombiano" *Revista Colombiana de Antropología*. 31 (1994) Pp. 259-264.
- ZAMOSC, León Y LEAL BUITRAGO, Francisco. *Al filo del caos. Crisis política en la Colombia de los años 80*. Bogotá. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. 1991.
- _____. *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia. Luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC. 1967-1981*. Ginebra, Suiza: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social. Bogotá. Colombia. Centro de Investigaciones y Educación Popular. 1987. 437 pp.
- ZEÁ, German. (Documento) en *Problemática Indígena Actual*. Comité de solidaridad con las luchas indígenas. 1979.

Publicaciones periódicas:

- La Jornada*. México. D.F.
- El Espectador*. Bogotá, Colombia
- El Tiempo*. Bogotá, Colombia
- COAMA*. Consolidación de la Región Amazónica. Colombia
- Unidad Álvaro Ulcué*. Consejo Regional Indígena del Cauca. Colombia
- Unidad Indígena ONIC*. Colombia
- Foro*. Fundación Foro Nacional por Colombia. Colombia
- Informativo del CRII*. Consejo Regional Indígena del Tolima. Colombia
- Constituyente Indígena*. Organización Nacional Indígena de Colombia. Colombia
- En Acción*. Movimiento Indígena Colombiano. Colombia
- Esta Nuestra Tierra*. FUNPROCEP. Colombia

Entrevistas:

Margarita Serje
Directora el Programa Indígena
Red de Solidaridad
(Diciembre, 1997)

Gladys Jimeno Santoyo
Directora de la Oficina de Asuntos Indígenas
Ministerio de Gobierno
(Diciembre, 1997)

Luis Guillermo Vasco Uribe
Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia
(Diciembre, 1997)