

Repensando los Movimientos Indígenas

Carmen Martínez Novo, editora

Repensando los Movimientos Indígenas



FLACSO
ECUADOR



Ministerio
de Cultura

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador

Avenida Colón y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2903 763

www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN:

Cuidado de la edición: Juan Guijarro

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Crearimagen

Quito, Ecuador,

1ª. edición: mayo de 2009

Índice

Presentación 7

Introducción 9

Carmen Martínez Novo

PARTE I.

LO INDÍGENA COMO UTOPIA.

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

Celebrando lo indígena en Bolivia.

Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara 39

Andrew Canessa

Autonomía desterritorializada 49

Deborah Poole

PARTE II.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA FRENTE A

LAS PARADOJAS DEL DESARROLLO

**La deriva identitaria del movimiento indígena en los
Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia** 69

Víctor Bretón	
Cansancio organizativo	123
Luis Alberto Tuaza	

PARTE III.

LAS AMBIGÜEDADES DE LA
EDUCACIÓN INTERCULTURAL

La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia	147
Michael A. Uzendoski	

La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena	173
Carmen Martínez Novo	

PARTE IV.

NEOLIBERALISMO Y
MULTICULTURALISMO

Los desafíos del multiculturalismo	199
Emma Cervone	

Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia	215
Margarita Chaves y Marta Zambrano	

Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia¹

Margarita Chaves* y Marta Zambrano**

A partir de la reflexión sobre el multiculturalismo en América Latina, este artículo examina los desafíos que los procesos de reindianización plantean al nuevo proyecto de nación multicultural en Colombia. La investigación académica ha resaltado el reconocimiento de la pluralidad y el énfasis en los nuevos derechos culturales, pero no ha profundizado en dos componentes clave de estos procesos: de una parte, su compleja articulación con los cambios en la economía política y, de otra, la pregunta por la persistencia y transformación contemporánea del mestizaje, un dispositivo ideológico central de los proyectos de nación en Latinoamérica. Mediante una mirada comparativa, en este trabajo entrelazaremos el vuelco multicultural y las transformaciones del mestizaje con el conflictivo contexto social y económico en el cual opera la visibilización étnica en Colombia. Para ahondar en ello, nos detendremos en los procesos de movilidad identitaria y reindianización en Putumayo y Bogotá, enfatizando en las fuertes tensiones y ambigüedades generadas entre agentes étnicos y estatales que promueve la nación multicultural.

1 Este artículo es uno de los resultados del proyecto de investigación *Identities y Movilidades. Las Sociedades Regionales en los Nuevos Contextos Políticos y Migratorios*, que se basa en una comparación entre Colombia y México, financiado por Colciencias y el ICANH. Sintetiza y avanza sobre el trabajo comparativo previo de las autoras (Chaves & Zambrano, 2006).

* Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

** Universidad Nacional de Colombia.

De nación unitaria a nación plural

De 1988 a 1999, diez países latinoamericanos reformaron o cambiaron sus cartas magnas para afirmar el carácter pluricultural de sus naciones (Iturralde, 2000). Destacando la creciente visibilidad étnica y un giro desde las confrontaciones y movimientos sociales basados en las afiliaciones e intereses de clase hacia aquellos centrados en las identidades, algunos estudios han concluido que estaríamos presenciando el advenimiento de un nuevo modelo multicultural y pluralista, destinado a socavar a la nación mestiza y unitaria que caracterizó a la región durante poco más de un siglo (Álvarez, Dagnino & Escobar, 1998; Assies, 1999; Gros, 2000).

Si bien las reformas constitucionales expresan un cambio de dirección en los antiguos proyectos unitarios de nación que buscaban conjugar la ciudadanía bajo el manto de un pueblo, una religión y un idioma, argumentamos, primero, que es necesario revisar si y cómo se ha replanteado el mestizaje. En lo que sigue, sugerimos que los nuevos proyectos pluralistas, lejos de poner a la sombra el mestizaje, lo revitalizan. Pero en vez de alentar el camino en la dirección usual, de los polos marcados como indio y negro hacia el blanqueamiento, propician su inversión; es decir, el tránsito desde lo mestizo hacia la etnización o reetnización en dirección a esos polos.

Segundo, proponemos que tal inversión, a su vez, tiene que ver con los cambios económicos y sociales del periodo. Los Estados-nación no sólo han reconocido la diversidad de sus componentes étnicos; también sus regímenes económicos, laborales y sociales se han transformado, plegándose a los dictados de instituciones monetarias internacionales que han abierto los flujos de la economía neoliberal creando, por ejemplo, zonas de libre comercio que facilitan la circulación de capital transnacional (Harvey, 1989; Comaroff & Comaroff, 2000; Friedman, 2004). Combinadas, las presiones financieras y las demandas sociales y étnicas han resultado en conflictivos procesos de descentralización, privatización e internacionalización, de manera que la aprobación de políticas de reconocimiento cultural ha coincidido con el agravamiento de desigualdades sociales, la crisis económica y nuevos conflictos políticos. Siguiendo a Nancy Fraser (1997), interrogaremos la relación entre el reconocimiento de las diferencias culturales y la justicia social. Proponemos que en La-

tinioamérica, y particularmente en Colombia, la conjunción entre concepción de derechos diferenciales para minorías culturales y disminución de derechos sociales para las mayorías: campesinos, los “sin tierra”, pobladores urbanos y habitantes de las calles, entre otros, requiere examinar su lugar en los virajes contemporáneos. Demanda, a la vez, estudiar sus estrategias para buscar la inclusión en los derechos de las minorías.

Del mestizaje a los mestizajes

En su dimensión ideológica y como componente central de la construcción de las naciones latinoamericanas, el mestizaje ha provocado fuertes controversias, generalmente asociadas con posiciones polares. Por una parte, un número importante de influyentes intelectuales involucrados en la construcción de las naciones latinoamericanas y generaciones anteriores de académicos de la región lo promovieron y celebraron como una forma de democracia racial (Da Silva, 1998). Otros, por el contrario, lo vieron como un obstáculo en el proceso de civilización y en el proyecto moderno de construcción de los estados nacionales (Pineda, 1997). En el mismo periodo, pero desde una posición ideológica opuesta, otros académicos, especialmente latinoamericanistas norteamericanos, consideraron el mestizaje como una ideología problemática que creaba desigualdad, mantenía las jerarquías raciales y perseguía la homogenización y el blanqueamiento (Stutzman, 1982; Wright, 1990; Wade, 1993).

Si reconocemos los lazos ambivalentes que tejen las ideologías nacionalistas, estas percepciones divergentes resultan comprensibles. Mientras que el discurso de la *nación mestiza* apuntaba hacia una ruptura con el pasado colonial ibérico y marcaba diferencias con las aproximaciones europeas y norteamericanas que condenaban la mezcla racial, al mismo tiempo mantenía las jerarquías raciales, celebrando lo blanco dentro de su dominio mediante la educación e incorporación de los mestizos y la asimilación parcial de las poblaciones indias y negras (Smith, 1997a; Da Silva, 1998).

Recientemente, algunos académicos se han distanciado de las posiciones polares para entender, en cambio, el mestizaje como una pluralidad de procesos localizados y como un terreno disputado de interacciones entre

discursos y prácticas de élite y subalternas, atravesadas por desigualdades de género y relaciones de poder (Anzaldúa, 1987; Hale, 1997; Smith, 1997a, 1997b; Wade, 2003). La antropóloga Carol Smith, por ejemplo, ha sugerido que el mestizaje consiste de tres procesos conectados: (1) la producción y reproducción social y de género de gente con una herencia biológica mixta o diversa; (2) la identificación personal y colectiva con comunidades mestizas o con el sujeto nacional mestizo creado por los intelectuales involucrados en la construcción de la nación; y (3) los discursos de intelectuales y subalternos acerca de la posición en la sociedad de los mestizos y su relación con otras identidades (Smith, 1997b).

Desde una posición convergente, el antropólogo Peter Wade (2003) ha revisado su aproximación previa al mestizaje (1993), la cual compartía mucho con el postulado de Ronald Stuzman (1981), quien caracterizó el mestizaje como “la ideología todo inclusiva de la exclusión”. En cambio, Wade ahora propone ir más allá de “la idea del mestizaje como un proceso de exclusión disfrazada”. Para ello, ha investigado la multiplicidad de mestizajes que existen en Colombia, Brasil y Venezuela, países donde los mestizos constituyen la mayoría de la población y donde la idea de ‘mezcla’ encuentra arraigo entre la élite y los subalternos. Pero como ideología nacional, el mestizaje no ha estado libre de ambivalencias, pues como ya hemos mencionado, no todos los constructores de nación lo celebraron. De manera más importante, Wade señala que mientras la nación mestiza hegemónica promovía un proceso disimulado de blanqueamiento cultural y físico, de exclusión y de dominación masculina, a la vez requería la recreación constante de las divisiones raciales y étnicas; es decir, la diferenciación entre blancos, indios y negros, que se suponía debía eliminar. La multiplicidad de mestizajes se revela con más fuerza, sin embargo, cuando se considera la orilla subalterna, donde ha encontrado un fértil terreno de producción de versiones alternativas de la mezcla cultural y racial.² Por ejemplo, mestizas y mestizos no han entendido la mezcla racial y cultural como un proceso que fragua una “raza cósmica” (como la llamó el ideólogo mexicano Vasconcelos), o como una armoniosa fusión de sus

2 De la Cadena (2000) estudia este asunto en el caso peruano.

componentes indio, blanco y negro. Más bien, la han experimentado como la incorporación de distintas sensibilidades y prácticas que opera en el cuerpo y como un mosaico que permite afiliaciones simultáneas y subsecuentes con diferentes grupos.

Wade también explora dos de los tres procesos relacionados con el mestizaje señalados por Smith (1997b): la identificación de los mestizos y la producción de discursos políticos, exploración en que añade un giro interesante.³ Examina el caso de la música tropical en Colombia, una expresión regional de la costa caribe, inicialmente marginada pero que, gracias a su exitosa difusión en los cincuenta y sesenta, cambió la semblanza interna andino/europea de la nación y su imagen internacional, tropicalizando al país. En este viraje, los negros ganaron visibilidad, invirtiendo en parte las jerarquías raciales, mientras que los mestizos reorientaron sus identificaciones, afiliándose con frecuencia con los negros antes que con los blancos. Así, la mezcla racial y cultural, mas no la fusión cultural y racial, permitió múltiples cruces e identificaciones, al tiempo que reforzó sus componentes raciales constitutivos; un punto sobre el cual volveremos de nuevo cuando presentemos los casos de reindianización en Putumayo y Bogotá. Antes, queremos insistir en dos vertientes teóricas relacionadas que hemos encontrado útiles para situar el mestizaje como un proceso multifacético, fluctuante y como un terreno debatido, indispensable para avanzar en el examen de los desafíos que plantean los procesos de etnización y reindianización que abordamos en este artículo.

Primero, la vertiente que resalta la utilidad de recurrir a la aproximación relacional para analizar el mestizaje. La provocadora sugerencia de Wade de que el centro (blanco-mestizo) necesita de los márgenes (negro-indio) para definirse así mismo, provee una poderosa herramienta para el análisis de los flujos pasados y presentes de la producción de la identidad en Colombia y en Latinoamérica. Proponemos que esta aproximación debe extenderse para analizar los cambiantes y selectivos significados que cuentan como mestizaje.

3 Véase Smith (1997a) sobre el primer proceso.

Segundo, la vertiente que examina las identidades fronterizas y sus posibilidades. Hace dos décadas, Gloria Anzaldúa (1987) interrogó los persistentes binarismos que atraviesan el mestizaje y la constitución de las categorías raciales. En contraste con la subsiguiente producción académica, Anzaldúa destacó la faz positiva del mestizaje: su capacidad para retar las categorías fijas y establecidas.⁴ Sin embargo, esta autora no negó las complejas dificultades y disyuntivas que involucra el mantener múltiples afiliaciones; en su lugar, las examinó. La postura de Anzaldúa es afín con la revisión de Wade, señalada líneas atrás, pero además esta autora examinó el persistente estado de transición que configura las subjetividades sociales y de género de los mestizos, en particular de las mestizas. En la aproximación de Anzaldúa, la frontera y las zonas fronterizas sobresalen como conceptos clave para entender el mestizaje. Por ejemplo, analizó el permanente cruce de fronteras que suponía ser chicana, fronteras que en este caso son físicas y sociales: entre los Estados Unidos y México, entre ser chicana y gringa, entre mujeres y varones, entre mujeres lesbianas y heterosexuales.⁵ Al interrogar las desigualdades que marcan estas fronteras, esta autora no sólo señaló la fluidez de los contextos y de las circunstancias, sino que también reconoció que existen límites a las posibles identificaciones de una mestiza. Siguiendo este camino, Anzaldúa enfatizó la necesidad de examinar el sentido y la dirección de los cruces de frontera: ¿en qué dirección cruza la gente la frontera? Y ¿quiénes pueden hacerlo? Estas preguntas nos conducen directamente a las fronteras y jerarquías entre mestizos, una dimensión central en la actual reconfiguración de las identidades indígenas y negras en Colombia y en Latinoamérica, donde las mujeres mestizas han jugado un papel clave. Examinaremos estos problemas más adelante. Antes, sin embargo, es necesario ubicar la reindianización en contexto.

4 Sobre otras revisiones del mestizaje, véase por ejemplo el volumen especial del *Journal of Latin American Anthropology* (1997).

5 Sobre los planteamientos de Anzaldúa acerca de las fronteras, véase las elaboraciones de Alarcón, 1990 y Lugo, 2000.

La etnicidad y los derechos sociales en Colombia

La provisión de derechos otorgados a las poblaciones reconocidas como étnicas después de la firma de la Constitución de 1991 ha llamado la atención académica internacional. Gracias a la formulación participativa de la nueva Constitución y de las leyes subsecuentes que han garantizado una amplia gama de derechos territoriales, políticos, económicos y culturales, Colombia aparece a la cabeza del modelo multicultural en Latinoamérica (Assies, 1999; Gros 2000). El giro multicultural y la reorientación hacia las políticas identitarias en Colombia, como en otros lugares, han revelado la importancia y el papel clave de agentes colectivos antes ignorados en la redefinición de lo público y la ampliación de la ciudadanía. Sin embargo, no se ha examinado casi su relación con las formaciones de clase, las desigualdades económicas y los asuntos de justicia social. En este aparte exploraremos algunos de estos aspectos.

De una parte, el reconocimiento étnico ha provocado una significativa operación de justicia social. Desde la aprobación de la Constitución de 1991, 31.3 millones de hectáreas (un poco más de una cuarta parte del territorio nacional) han sido tituladas y entregadas como tierras de resguardos indígena, mientras otras 3.4 millones de hectáreas han sido otorgadas y legalizadas como territorios colectivos para comunidades negras en la costa del Pacífico (República de Colombia, 2004; Agudelo, 2003).⁶ Además de tierras, las poblaciones indias y negras lograron la ratificación de derechos colectivos específicos: a la educación relacionada con sus culturas y a elegir sus representantes para organismos legislativos, bajo una circunscripción electoral étnica. Asimismo los colectivos indios obtuvieron el derecho a gobernar y legislar en sus territorios, y al uso y promoción de sus prácticas médicas, entre otros.

Los estudiosos del tema no se han puesto de acuerdo en la identificación de los resortes que empujaron tan generosa dotación de derechos. Mientras algunas perspectivas proponen que por esta vía se habría saldado una deuda histórica con los grupos más discriminados (Van Cott,

6 No hemos conseguido cifras más actualizadas. Antes del reciente cambio de la página *web* del Ministerio del Interior y de Justicia, la información sobre titulación estaba disponible, pero ahora se ha suprimido.

1999), otros enfoques arrojan una sombra de duda sobre ello. Señalan en cambio la reconfiguración del Estado colombiano mediante una renovada presencia en áreas antes consideradas periféricas, ahora vistas como estratégicas pero disputadas por grupos insurgentes, lo cual permitiría a la vez la penetración del capital transnacional (Jackson, 1995; Escobar & Pedrosa, 1996; Villa, 2002). Todos parecen coincidir, sin embargo, en un punto poco resaltado: la distribución de tierras y derechos, es decir la operación de la justicia distributiva, ha sido dirigida a minorías. Esto resulta obvio en el caso indígena, que no rebasa el 4 por ciento de la población general; pero también se cumple en el caso de las colectividades negras, mucho mayores en proporción (entre el 10.6 por ciento y el 26 por ciento del total poblacional, según diferentes estimativos; véase, por ejemplo, DANE, 2005). El número de beneficiarios ha sido reducido, ya que solo aquellos reconocidos como 'étnicos' por el Estado, es decir las poblaciones rurales del Pacífico, han sido sujetos de derecho, mientras se han dejado de lado las mayorías negras que habitan en espacios urbanos (Agudelo, 2004).

En contraste, desde el punto de vista de derechos reservados para las mayorías mestizas o no étnicas, el panorama resulta desolador. En las áreas rurales, por ejemplo, nunca se ha acordado una reforma agraria integral que corrigiese la inequitativa distribución de la propiedad de la tierra en Colombia. Más grave aún, los tímidos avances promovidos por el Instituto de la Reforma Agraria creado en 1961,⁷ han sido contrarrestados, al punto que en el presente ha hecho carrera el concepto de contrarreforma agraria, encabezada por grupos paramilitares, los cuales también han liderado los prominentes procesos de desplazamiento forzado. Aquí se unen los dos polos de las actuales transformaciones, el social y el cultural. Entre las poblaciones más afectadas se cuentan precisamente aquellas recientemente definidas como étnicas: las comunidades negras del Pacífico.

Vale la pena anotar además que desde la firma de la Constitución se ha experimentado un aumento sostenido y sin precedentes de la desigualdad económica. En 2000, el campeón latinoamericano de la multicultu-

7 Iniciando su primer periodo, Álvaro Uribe Vélez creó el Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (INCODER) que reemplazó al antiguo INCORA, sepultando la política de redistribución de tierras rurales que lo orientaba.

alidad recibió a la vez una destacada mención como el noveno país en el mundo con peor distribución de la riqueza (Livingston, 2004). Tal vez resulte provechoso entonces relacionar y situar los derechos y oportunidades otorgados a las minorías en el contexto de las crecientes desigualdades económicas y sociales reservados para las mayorías, para no hablar del prolongado conflicto armado y las persistentes violaciones de derechos humanos que atraviesan el panorama colombiano en la actualidad. Es en este contexto donde se produce el resurgimiento étnico encarnado en la etnización de los colectivos negros y la reindianización que analizamos en este artículo. La estrategia de entrada a estos procesos implica complejos entrecruces entre reconocimiento, pertenencias étnico-raciales y jerarquías y clases sociales. Para ello nos concentraremos en lo que resta sobre los cruces de frontera en el mestizaje que se encuentran en la base de la reindianización.

De la desindianización a la reindianización

Los procesos de reindianización pueden verse desde dos ángulos: (1) como el reverso deliberado de los procesos de desindianización; y (2) como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas (Chaves, 2005). En el primer caso, la reindianización le da sentido inverso al proceso por medio del cual las comunidades indígenas se autodespojan de su identidad en respuesta a presiones externas. En su estudio sobre la resurgencia indígena en Nariño, Joanne Rappaport (2006), siguiendo a Bonfil Batalla (1987), considera que la desindianización tiene poco que ver con el mantenimiento o el rechazo de la cultura indígena, pues esencialmente es un proceso ideológico relacionado con la identificación personal y de grupo. La prueba de ello es que los mestizos desindianizados, han preservado la cultura indígena en muchas áreas de la vida cotidiana. La pérdida de tierras, el trabajo asalariado, la proximidad a los centros urbanos, la educación rural y las prácticas de discriminación racial se cuentan entre las principales causas de rechazo de la identidad indígena.

Los primeros esfuerzos por revertir los procesos de desindianización en Colombia se remiten a los años setenta, cuando el naciente movimiento

indígena promovió la lucha por la recuperación de tierras indígenas en manos de terratenientes, que en el Cauca obtuvo logros trascendentales (Findji, 1992; Rappaport, 2000; Vasco, 2000). Alentados por el éxito de la aprobación de medidas legislativas que ratificaban la propiedad colectiva de los resguardos, algunos colectivos reafirmaron sus identidades indígenas. Este es el caso de las comunidades de Natagaima y Coyaima en la región andina central y de los zenúes de la costa Caribe (Triana, 1993; Pardo, 1993), cuyos antepasados habían intentado escapar de la discriminación mediante su inserción en dinámicas que les permitiera ser considerados como campesinos. De esta manera, contraviniendo la ruta que por vía del mestizaje buscaba el blanqueamiento, coyaimas, natagaimas y zenúes se reafirmaron como indígenas para recuperar sus derechos territoriales colectivos.

En los años ochenta, pastos (Rappaport, 1994) y yanaconas (Zambrano, 2000) del suroccidente andino, y kankuamos y wiwas en la Sierra Nevada de Santa Marta (Morales y Pumarejo, 2004) optaron por la misma estrategia. Al igual que sus predecesores, estos colectivos carecían de los diacríticos culturales que académicos y expertos generalmente han asociado con la indianidad: lenguas indígenas, atuendo y cosmovisiones primordiales. No obstante, sustentados en los títulos coloniales de propiedad de sus resguardos, lograron reivindicarse como indígenas y hacer valer sus reclamos territoriales.

Hacia finales de los años ochenta, el movimiento indígena conjugó esfuerzos con el movimiento indígena internacional para cuestionar prácticas discriminatorias y racistas aún vigentes en los discursos y políticas estatales, las cuales desdeñaban sus modos de vida. Apoyados en discursos e intervenciones académicas que elogiaban el conocimiento local indígena y la solidez de sus prácticas ecológicas, lograron la adecuación de los programas estatales dirigidos a ellos y algunas reformas a la normatividad que los regía.

En la década de los noventa, la corriente de revalorización indígena que se articuló en la nueva Constitución estimuló el auge de los procesos de reindianización que llega hasta el presente. Estos procesos tienen en común con los que se dieron en los años setenta y ochenta que sus proponentes tampoco cuentan con los diacríticos clave para su reconocimiento

oficial. Sin embargo, las dinámicas de reindianización de este periodo incluyen una diversidad de agregados sociales heterogéneos ubicados a lo largo y ancho del país. Entre ellos se incluyen migrantes y colonos, así como habitantes urbanos que no vinculan sus demandas por reconocimiento a la recuperación de un territorio ancestral (rural), sino al acceso a políticas públicas diferenciales de amplio rango. Significativamente, estos nuevos procesos cuestionan la fijación de las categorías étnicas y le dan reverso a la direccionalidad del mestizaje: desde el lugar privilegiado del blanqueamiento hacia lo indígena.

En el segundo caso, la reindianización es el resultado instrumental de la búsqueda por inclusión de sectores subalternos mestizos cuyas experiencias de vida están profundamente enmarañadas en prácticas y discursos discriminatorios. Como señalábamos antes, el mestizaje visto desde posiciones subalternas no es una fusión, sino una mezcla en la que sus elementos constitutivos mantienen su identidad, lo cual facilita múltiples identificaciones y cruces de frontera en diferentes direcciones, según el contexto. Sin embargo, el cruce de las fronteras étnicas plantea la pregunta sobre quiénes, dentro del significativo sustrato mestizo colombiano, lo buscan. Exploraremos esto a continuación, enfocándonos en los casos de reindianización en Putumayo y Bogotá, y posteriormente responderemos a este interrogante desde una perspectiva comparativa que a la vez nos permite examinar los contrastes y las convergencias entre el centro y la periferia, las acciones de los agentes e intermediarios étnicos y las construcciones de la etnicidad.

Naturalizar la diferencia. La reindianización en Putumayo

Putumayo es una región fronteriza en múltiples sentidos: zona de transición entre los ecosistemas andinos y amazónicos, frontera internacional entre tres estados nacionales –Colombia, Ecuador y Perú– y frontera de colonización para cientos de campesinos sin tierra y desempleados urbanos. Históricamente, se ha caracterizado por una tenue presencia del Estado y por el desafío que comunidades civiles y grupos armados le plantean por diversos medios (Ramírez, 2002). La economía regional depen-

de de la explotación de petróleo, maderas y el cultivo de hoja de coca, controlado por la guerrilla y los paramilitares, para su procesamiento con destino al mercado mundial (Jansson, 2006). Desde hace una década la guerrilla, los paramilitares y el ejército se disputan el control militar, económico y político de extensas áreas rurales de este territorio, generando desplazamientos espaciales de población, internos y externos, que han reconfigurado el carácter eminentemente rural de su población y acelerando los procesos de urbanización (Chaves, 2009).

Las dos olas más importantes de colonización hacia Putumayo fueron resultado de la articulación de dinámicas de expulsión de población en la región andina central, a causa principalmente de la concentración de tierras y la violencia política, y de atracción de población hacia Putumayo debido al desarrollo de nuevas economías extractivas como la exploración y explotación petrolera, en los años sesenta, y el auge de la economía de la coca, en el decenio de los ochenta. La mayoría de sus 400 000 habitantes son “mestizos”, generalmente colonizadores de tercera a primera generación (DANE, 2005). Una significativa proporción de ellos proviene de los vecinos departamentos de Cauca, Nariño y Tolima, en el suroccidente colombiano, áreas que en conjunto presentan el número más alto de población indígena en Colombia. Los migrantes y sus descendientes no se identificaban, sino hasta hace poco tiempo, ni como étnicos, ni como “mestizos”, sino más bien como “colonos”, término con el que aluden a su origen foráneo. Los indígenas, por su parte, representan actualmente sólo el 15 por ciento del total de la población; pero a pesar de ser minoritarios ocupan un lugar prominente en las representaciones hegemónicas regionales. Estas combinan repertorios alusivos a la diversidad cultural y biológica de la selva amazónica, con imágenes de “poderosos chamanes” y “sabios nativos ecológicos” cuyo renombre se extiende en todo el territorio nacional. Además de los colectivos indígenas nativos inga, kamsá, siona, kofán y huitoto, el horizonte multicultural regional se nutre de las culturas regionales asociadas con las procedencia de los colonos y la de discretos núcleos de indígenas migrantes emberá-catío, venidos de Risaralda, y Páez (los nasa) del Cauca, reconocidos por el Estado en los años ochenta.

En Putumayo, los procesos de reindianización se iniciaron tímidamente hacia finales de los años ochenta, en el pico de la producción de discursos expertos que propendían por la defensa de la diversidad cultural y biológica de la amazonia. La reevaluación positiva de las culturas indígenas que estos generaron, situaron a las comunidades en el centro de las políticas de desarrollo nacionales, internacionales y locales, poniendo freno a la desindianización y promoviendo las identidades indígenas en toda la región. La identidad indígena se articuló con el giro multicultural consignado en la nueva Constitución colombiana que, tras la aprobación de la Ley 60 de 1994, que regula las transferencias económicas a los resguardos, le dio un auge inusitado a la reindianización. A partir de entonces, es posible diferenciar dos momentos en este proceso. El inicial, cuando comunidades heterogéneas de colonos venidos de los departamentos vecinos de Nariño y Cauca principalmente, y de indígenas inga y kamsa nativos del Putumayo pero desindianizados, abandonaron las asociaciones campesinas que los agrupaban y conformaron cabildos para acceder a derechos.⁸ Las certificaciones de membresía que los cabildos estaban en capacidad de expedir, acreditaban a sus portadores como indígenas, permitiéndoles ingresar al régimen subsidiado de salud, acceder a becas escolares y universitarias, conseguir la exención del servicio militar para los varones y habilitar a los colectivos para demandar la titulación de resguardos. Por este medio, accedían a los dineros de transferencias económicas.

A medida que se afianzaba la organización de los cabildos, en algunos de ellos se fueron refinando las adscripciones étnicas de sus miembros. A partir de la rememoración de experiencias previas a la migración hacia Putumayo, algunos individuos y familias de colonos reconstruyeron su identificación como indígenas quillacinga, awa y pasto de Nariño, nasa y yanacoma de Cauca y pijao de Tolima. Atendiendo a esta heterogeneidad de historias y orígenes, los líderes proclamaron sus cabildos como multiétnicos.

8 El cabildo como forma de gobierno de los resguardos se remonta al periodo colonial. En los años setenta, los indígenas de la región andina apropiaron ambas instituciones como pilares de su movimiento. En la región amazónica, en cambio, los resguardos y los cabildos tienen una historia reciente que se consolidó en la década de los ochenta, cuando el Estado emprendió una política de constitución de amplias áreas de protección especial, entre las que se encuentran resguardos indígenas y parques naturales.

Desde 1991 hasta 2002, los números de población indígena en todos los municipios de Putumayo crecieron exponencialmente, incrementándose hasta en un 25 por ciento. Hasta 1999 la inscripción de los nuevos cabildos se adelantó sin ningún tropiezo. Ante el retiro de la oficina regional de Asuntos Indígenas de Putumayo en 1996, el reconocimiento de los nuevos cabildos quedó en manos de los secretarios de gobierno de las alcaldías municipales, quienes para salir del paso ante las numerosas demandas o movidos por intereses compartidos con las empresas promotoras de salud (a las que el gobierno central transfería los recursos para atender a los indígenas), aprobaron las solicitudes y registraron las planillas de las nacientes autoridades indígenas. Lo que nunca previeron los funcionarios locales ni los líderes reindianizados fue que la estrategia de conformación de cabildos adquiriría tal fuerza que terminó por despertar la preocupación de los grupos ya reconocidos. La disminución de los recursos y servicios estatales de salud y educación reservados para ellos provocó tensiones y antagonismos hasta entonces desconocidas entre los actores étnicos reconocidos y aquellos en busca de reconocimiento. Tampoco se pudo prever que se incrementarían las cuentas de cobro de las empresas de prestación de estos servicios hasta ocasionar la reacción de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) del Ministerio del Interior (hoy Dirección de Etnias, DET) para frenar las demandas por reconocimiento y, de este modo, las cuentas de cobro de las empresas promotoras de salud y los colegios privados. Irónicamente, la lógica que a partir de 1993 había sujetado la provisión de servicios públicos a las reglas del mercado y al interés privado, ahora se volvía en contra de su más importante promotor: el Estado (Chaves, 2003).

Se inició entonces una segunda etapa en los procesos de reindianización jalonada por la intervención de la DGAI. Desde febrero de 1999 y por cuatro veces consecutivas hasta abril de 2000, esta oficina emitió desde Bogotá circulares dirigidas a las alcaldías municipales de Putumayo ordenando frenar el registro y el reconocimiento de los nuevos cabildos. Mediante la contratación de funcionarios provisionales, se dedicó a promover la “depuración” de las múltiples afiliaciones étnicas y de los censos en cada cabildo y reiterativamente les recordó a los gobernantes locales las pautas normativas y los principios jurídicos que debían tener en cuenta a

la hora de posesionar a los cabildos. En lugar de frenar el proceso, la amenaza que la medida representó para la organización de los nuevos cabildos, tanto rurales como urbanos, generó una multiplicación mayor de identidades indígenas que hicieron virar el proceso de la reindianización hacia la reetnización. Ante la negativa del Estado a reconocer su heterogeneidad, los cabildos se recompusieron por pertenencias étnicas diferenciadas o depuradas, como el Estado las demandaba (Chaves, 2003). Paradójicamente, los criterios establecidos por las piezas jurídicas que la DGAI consideraba como definitivas en el esclarecimiento de la identidad indígena, fueron los mismos que los re-etnizados utilizaron para crear sus cabildos y continuar en su búsqueda por reconocimiento. Se trataba de los apartes del convenio 162 de la OIT que proponen el auto-reconocimiento como sustento válido de los reclamos de la identidad indígena, en combinación con el artículo 3 de la Ley 89 de 1890, por el cual se define la organización de los cabildos.

Con el fin de intervenir de manera más drástica en la delimitación de los acreedores a derechos circunscritos para las comunidades indígenas, la DGAI enfatizó en la visibilización de los diacríticos de la diferencia cultural asociados con la definición de una “parcialidad indígena” según el artículo 2 del Decreto 2164 de 1995:

[Constituye un parcialidad indígena]... el grupo o conjunto de familias de descendencia amerindia, que tienen *conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura* [...] que lo distingue de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o aunque no puedan acreditarlos legalmente, o aunque sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (énfasis añadido).

Liderados ahora por un grupo de mujeres, los nuevos cabildantes respondieron a la férrea negativa de los funcionarios de la DGAI a aceptar la manera como la gente vive como muestra fehaciente de su cultura. En manos de ellas, las prácticas alrededor de las cuales gira la vida cotidianas de las familias se transformaron en “usos y costumbres” y su evaluación ética en “cosmovisión” propia. Costumbre es recibir bien a la gente que llega de visita, costumbre es cuidar a los niños, costumbre es buscar el alimento

para la familia. Usos son todas las modalidades, ritmos y estilos derivados de sus prácticas de trabajo y socialización en el ámbito doméstico, hoy reelaboradas a la usanza de las culturas regionales que ellas representan en Putumayo. Cosmovisión es su valoración moral sobre la bondad o no de sus acciones y decisiones. Adicionalmente, desplegaron su “conciencia de identidad” en ceremonias performáticas que proclamaban su pensamiento y sus formas de vida como genuinas expresiones de su diferencia cultural. (Chaves, 2005). A la DGAI no le quedó más remedio que paralizar cualquier reconocimiento hasta tanto se realizaran las investigaciones y estudios legales para producir los conceptos administrativos que fueran necesarios sobre los pueblos indígenas y su relación con la sociedad nacional y el Estado.

Los nodos de tensión que se desvelaron en el momento del desmembramiento de los cabildos multiétnicos entre indígenas y funcionarios del Estado, entre miembros de los cabildos desautorizados y entre estos y los demás indígenas de la región, evidenciaron la constitución de una jerarquía étnica conforme con los diacríticos culturales que cada uno de ellos detentaba para su reconocimiento. Entre estos diacríticos, la lengua indígena y la autoctonía fueron los más valorados y a aquellos que no pudieron demostrarlos se los discriminó por considerárselos *mestizos*. En orden descendente, la jerarquía indígena configurada fue la siguiente: indígenas nativos que hablan su lengua, por lo cual su diferencia cultural resulta incuestionada; indígenas nativos que ya no hablan la lengua, pero que al ser del lugar encuentran soporte político entre los primeros; indígenas migrantes que hablan su lengua; indígenas migrantes que ya no la hablan, pero que en sus regiones de origen aún se conserva, lo cual les permite un margen de juego para impugnar sus reclamos negados; y finalmente, en el lugar más bajo, indígenas migrantes que no tienen una lengua y cuyo referente étnico en el lugar de origen tampoco cuenta con ella (si bien allá eso no ha impedido su reconocimiento; este es el caso de los pastos).

Hasta antes de la depuración se consideraba que los pastos eran los “colonos” de los cabildos multiétnicos; después de la misma, la ecuación se invirtió y los colonos de los cabildos multiétnicos resultaron ser pastos. Su postergada identificación como etnia indígena se relacionaba con la dificultad que enfrentaban para sustentar su pertenencia/diferencia étni-

ca debido a la carencia de un idioma y una cultura singulares. Sin embargo, en el momento mismo en el que el poder discriminatorio de “la falta” se hizo evidente con la depuración, su identidad comenzó a enunciarse categóricamente a partir del *color*; es decir, a partir de la asociación de la apariencia racial con posiciones de inferioridad social, evidenciando no sólo su subordinación cultural frente a otros indígenas sino su histórica subordinación racial y cultural dentro del mestizaje (Chaves, 2002).

Al actuar como criterio que posibilitaba la reindianización y no como barrera de la movilidad hacia el blanqueamiento, el color revivió en la memoria de quienes lo esgrimían no solo su subordinación y marginamiento, sino los privilegios y las posibilidades de ascenso de los blancos, demarcando los límites de la inclusión en determinados espacios sociales y estableciendo jerarquías entre mestizos. Así, las estrategias de los grupos que competían por inclusión en esta contienda se limitaron a dos posibilidades: autenticar la diferencia étnica de acuerdo con el ideal de comunidades indígenas conscientes de su singularidad cultural, su continuidad en el tiempo y su anclaje en un territorio; o la de naturalizar la pertenencia étnica en huellas racializadas entre quienes carecían de las anteriores (Chaves, 2002).

Dilemas de la reindianización en Bogotá

Cuando el reciente despertar étnico se hizo sentir en Bogotá, quedaban muy pocos rastros en la urbe que manifestaran su pasado indígena. Los efectos de un proyecto republicano que se había empeñado en modernizar el país y borrar las marcas indias de la capital colombiana, parecían haber logrado su cometido (Rawitscher, 2000). No existía entonces memoria o historiografía que recordara que durante buena parte del periodo colonial la población indígena había sido mayoritaria en la ciudad y que sólo al fragor de tres siglos de mestizajes, procesos de expropiación e intervención estatal había cambiado radicalmente la situación (Zambrano, 2008). En cambio, el agitado centro urbano de cerca de cinco millones de habitantes, en su mayoría migrantes de primera o segunda generación, se mostraba hacia los años ochenta como una ciudad moderna, étnicamen-

te invisible y poblada por ciudadanos anónimos. Lejos parecía haber quedado también una de las últimas, más publicitadas y en apariencia exitosa campaña de destierro de la contribución indígena a la historia de la ciudad, la cual había culminado con la prohibición en 1948 de la venta y consumo público de chicha, bebida fermentada de maíz, que había acompañado al ocio popular durante tres siglos (Vargas, 1990; Saade, 1999; Calvo & Saade, 2002).

Sin embargo, inesperadamente, cuarenta años después volvieron los indios a la ciudad. Lugareños desindianizados y migrantes indígenas que se habían cobijado bajo el precario manto de la ciudadanía universal, tomaron el camino de vuelta, desde el blanqueamiento hacia la indigenización (Oliveira, 1999). Este cambio de rumbo, cuya cronología se superpone con la aprobación e implementación de la Constitución de 1990, habría de pesar en la transformación de los imaginarios urbanos, que viraron desde el desprecio hacia el aprecio de la etnicidad, desde la ciudad de la igualdad hacia la ciudad de la diferencia.

En 1990, un colectivo de raizales (antiguos habitantes) de Suba, pueblo de indios durante el periodo colonial, luego convertido en municipio rural y, a la postre incorporado a la ciudad en 1954, consiguió algo sin precedentes en la historia de la nación: el reconocimiento oficial como primer cabildo urbano. Desde entonces se desencadenó en Bogotá un cúmulo de peticiones de reconocimiento adelantadas por colectivos de distintos orígenes geográficos: raizales de Bosa, antiguo pueblo de indios, inmigrantes ingas procedentes de Putumayo, pijaos del Tolima y quichuas de Otavalo, Ecuador. El *momentum* alcanzó también a los raizales de municipios vecinos: Chía, Cota y Sesquilé. Sin embargo, en pocos años, el fermento inicial de reclamos y reconocimiento empezó a enfrentar la decidida oposición del gobierno central, que en los primeros momentos lo apoyó. Luego, ha experimentado un movimiento pendular, entre la sospecha y la ratificación. Así, el cabildo urbano de Suba, aprobado en 1991, antes de la firma de la Constitución, perdió la ratificación oficial en 1999. Por su lado, el de Bosa, reconocido en 1999, cayó pronto en entredicho y bajo investigación (Durán, 2004). Y a pesar de cumplir de cerca los rígidos criterios lingüísticos y culturales que dictaminan la etnicidad, por mucho tiempo pareció imposible que los quichuas de la ciu-

dad lo obtuvieran debido a su procedencia ecuatoriana. El contragolpe incidió también en los municipios que rodean a la ciudad: el Cabildo de Cota, con una historia republicana que se extendía por casi un siglo, fue disuelto por la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (Weisner, 1987; Fiquitiva, 1999, 2004). Mientras tanto, en Bogotá, la alcaldía actuó como balanza móvil de estrategia de reconocimiento y deslegitimación del gobierno central, convocando a todos los grupos étnicos urbanos (indígenas, afro y gitanos-rom), reconocidos o no, para formular políticas de inclusión y reconocimiento cultural.

El caso de Suba ilustra la volatilidad de las configuraciones identitarias, así como los dilemas que plantea. En el curso de diez años los descendientes de una antigua comunidad india, convertida en un agregado mestizo, volvieron a ser indígenas, logrando el reconocimiento como colectivo; ocho años después, sin embargo, el cabildo perdió tal estatuto y, por ende, el acceso a los derechos diferenciales reservados por la Constitución. Durante el proceso, la identidad de la gente raizal de Suba osciló desde el anonimato compartido hacia la legitimación de la indianidad genérica, y cuando esta fue rebatida, hacia la etnicidad muisca bajo sospecha.

Como había sucedido en los procesos de reindianización en Colombia en los ochenta, en los inicios de la década de los noventa los antiguos habitantes de Suba no desplegaban los diacríticos privilegiados de la indianidad: idioma, atuendo, territorio y prácticas rituales. Al contrario, como lo recordarían más tarde los miembros del cabildo, habían intentado durante varias generaciones borrar cualquier marca india: apellidos, prácticas propias y particularmente las memorias compartidas. Mientras tanto, las tierras colectivas no solo se habían fragmentado por repartición entre herederos, sino que su propiedad se había concentrado en las manos de foráneos.

Precisamente las memorias sobre el pasado indígena regresaron de manera inesperada en un momento de aguda expansión urbana de la capital, que provocó el cambio de vocación de las tierras de Suba, agudizando su mercantilización y los conflictos por titulación y propiedad. El hallazgo de un instrumento del siglo XIX que registraba la disolución del resguardo de Suba fue una pieza central en la rememoración del pasado colectivo y en

el logro del reconocimiento, pero a diferencia de los casos de reindianización anteriores en Nariño y Tolima, no garantizó la propiedad, individual o colectiva, de las antiguas tierras de resguardo en el presente. Una vez constituido, el Cabildo lanzó un llamado en 1991 a la comunidad para recuperar unas tierras invadidas por un urbanizador ilegal. Marcharon de manera organizada hacia el lugar pero fueron interceptados por la policía, que arrestó a 42 personas. Después de los resultados adversos de la toma, el cabildo escogió la vía del litigio legal para restaurar las propiedades colectivas, pero poco a poco varió de objetivo, concentrándose en cambio en obtener otros beneficios provistos para los grupos étnicos: transferencias económicas y prestación de servicios educativos y de salud. Pero estos reclamos también habrían de fracasar. Primero los proveedores de servicios protestarían y luego los funcionarios del Estado central darían reversa a las regulaciones que habían reconocido al Cabildo.

Como ya se ha insinuado, en un país como Colombia, donde los derechos para la población general no se materializan en acceso efectivo al empleo, la educación y la salud, las provisiones especiales para los grupos étnicos minoritarios a la vez alientan su búsqueda y provocan la sospecha sobre quienes los demandan. En 1997, la Secretaría de Salud de Bogotá denunció el incremento inusitado de indígenas registrados en Suba. En un lapso de seis meses había saltado de 1 836 a 7 456 el número de afiliados al sistema gratuito. Siguieron acusaciones por parte de algunos miembros del Cabildo sobre la laxitud de sus directivas en los criterios de afiliación de nuevos miembros y acerca de manejos dudosos en otros asuntos. Las denuncias culminaron en la disolución del organismo de gobierno indígena, dictada por la DGAI en 1999.

La tajante respuesta de esta entidad invita al examen. Mientras que varios de los miembros del cabildo habían solicitado un correctivo, la oficina gubernamental los castigó a todos, liquidando el organismo. La decisión reforzó las nacientes divisiones internas. Los miembros se reagruparon, organizando dos cabildos rivales, ambos en busca de reconocimiento. Recurrieron entonces a la perdurable vena legalista instaurada desde la era colonial: ambos promovieron acciones jurídicas para que el gobierno central restaurara el reconocimiento. Después de insistentes peticiones, lograron que en 2001 el Consejo de Estado ordenara a la antigua DGAI,

transformada por entonces en la Dirección de Etnias, que realizara un estudio socio-económico orientado a determinar “la existencia o no de la *parcialidad* indígena” de Suba, término que a diferencia de Putumayo, en este caso enfatiza la continuidad del territorio, en parangón con el término colonial usado para referirse a las localidades indias. De esta manera, el estudio debía certificar la afiliación indígena colectiva mediante la verificación de la presencia o ausencia de una sucesión de requisitos:

[...] una historia común, además de una cohesión de grupo, *arraigo a un territorio ancestral*, cosmovisión, medicina tradicional, relaciones de parentesco y sistema normativo propio, que los diferencie del resto de la población colombiana (énfasis añadido).⁹

Unos meses después, el estudio, que siguió de cerca los criterios del Consejo de Estado en su investigación, aplicación de encuestas y realización de visitas, recomendó que el cabildo no fuera reconocido. La argumentación central se ancló en la ausencia de una historia común que ligara a sus miembros. Más bien, razonaba el estudio, la unión había surgido de la voluntaria asociación de individuos que:

[...] en el caso de la pretendida parcialidad de Suba [...] no comparten un pasado común, ni tienen nexos reales que los ligen con ningún pueblo indígena en la actualidad; así como se denota la carencia total de memoria histórica en cuanto a pertenencia étnica y arraigo a un territorio [...] no poseen rasgos propios de la cultura muisca en aspectos tales como la cosmovisión, medicina tradicional, parentesco y sistema normativo propio.¹⁰

En otras palabras, de acuerdo con el estudio, los miembros del desautorizado cabildo no formaban una comunidad sino un reciente agregado de individuos sin cultura y sin más conexión que los propósitos presentes. Crucialmente, no eran “diferentes del resto de la población colombiana”.

9 Ministerio del Interior y Justicia, Dirección de Etnias, A-Z Suba, 2001-2003, 27. 13 de septiembre de 2001. “Respuesta del Consejo de Estado a la impugnación de la Alcaldía al fallo de tutela a favor del Cabildo de Suba”, ff. 29-47.

10 Ministerio del Interior y Justicia, Dirección de Etnias, A-Z Suba, 2001-2003. 14. “Estudio sociocultural. Comunidad de Suba”, s.d. (c. 2001), ff. 151-338.

Es decir, según este dictamen, eran demasiado cercanos a la mayoría de los colombianos, demasiado mestizos como para merecer legitimación como otros étnicos.

El enfoque del estudio muestra la exitosa migración de las categorías discretas, homogéneas y atemporales de la agonizante antropología clásica hacia la producción de clasificaciones estatales (Rosaldo, 1991; Restrepo, 1997). Desnuda también el ejercicio de poder en el gobierno y el control de la diferencia étnica. Resulta llamativo que en este caso la circulación del conocimiento antropológico haya echado una mano para endurecer las fronteras que separan a las mayorías sin derechos de las minorías que sí los tienen.

Mientras tanto, en Suba no se cejó en las demandas por reconocimiento. Destaca en los renovados intentos que el retorno inicial a una identidad indígena genérica y sin nombre, se transformó en afiliación étnica muisca. Los dictámenes de 1999 y 2001, que disolvieron el cabildo y ratificaron las recomendaciones del estudio, actuaron como guías importantes en tal reorientación. Como en otros lugares, las directivas intentaron amortiguar el golpe, proclamando que lo que se había perdido se podía recuperar (Sotomayor, 1998). En pos de tal propósito, organizaron un foro de memoria muisca en 1999, en el que anunciaron que habían iniciado “un proceso organizativo para reconstruir las bases culturales del pueblo Muisca” (Cabildo Indígena de Suba, 1999: 9). En sus respuestas y negociaciones con el gobierno central, las directivas del cabildo, en general varones, buscado cumplir con los criterios del Consejo de Estado. En búsqueda de la “historia común” y de los “vínculos ancestrales con el territorio”, recurrieron a la indagación letrada y a la historiografía para aprender la desaparecida lengua muisca, basándose en los diccionarios y catecismos escritos por misioneros católicos coloniales y retornando al tiempo primordial para reconstruir la historia prehispánica. Mientras tanto, algunas mujeres del cabildo también se han empeñado en sustentar la pertenencia muisca pero en vez de remontarse al pasado prehispánico, la han relacionado con el pasado reciente, volviendo sobre el espíritu de las reuniones colectivas que se organizaron en los inicios del cabildo en los años noventa para oír los testimonios de los mayores y situar sus experiencias. Han insistido también en la importancia de las prácticas actuales y los

saberes cotidianos, desestimados desde la perspectiva masculina dominante, identificando las raíces muisca en el conocimiento de las plantas, la preparación de alimentos y la elaboración de cerámica, entre otros.

Conclusiones

En este artículo, hemos examinado los procesos de reindianización en dos lugares contrastantes de la geografía simbólica y política del país: Putumayo y Bogotá. El Estado, cuyo poder político, administrativo y económico está fuertemente centralizado en Bogotá, ha considerado al Putumayo como un área marginal selvática hacia la cual debe expandir su control territorial, ampliamente disputado por grupos armados insurgentes y paramilitares. Así, Putumayo todavía representa una frontera agrícola dominada por lo rural, en la cual se insinúan procesos crecientes de urbanización donde, como hemos mostrado, surge la reindianización como recuperación de un pasado indígena cercano. En Bogotá, en cambio, esta apareció tras un largo proceso de concentración urbana que supuso la eliminación de las marcas étnicas de los pobladores raizales e inmigrantes. Si en los dos casos, quienes se reindianizan responden a un contexto de desigualdades sociales crecientes, contrasta la articulación inversa entre estas desigualdades y las jerarquías étnicas locales. En Bogotá los grupos raizales despiertan la desconfianza de las autoridades nacionales mientras que los indígenas migrantes parecen cumplir mejor los requisitos oficiales de reconocimiento. En cambio en Putumayo, el Estado valora a los grupos indígenas originarios de ese departamento sobre los inmigrantes de otras regiones.

Paradójicamente, a pesar de su lejanía geográfica frente al Estado central, la suerte de la reindianización en Putumayo ha estado íntimamente vinculada con las decisiones de las entidades nacionales que tienen sede en Bogotá, como la DGAI. En Bogotá, en cambio, aunque sin duda esta entidad ha tenido marcada incidencia en los destinos del reconocimiento, también han pesado las acciones y políticas del gobierno de la ciudad, que ha actuado como balanza móvil de los dictámenes del gobierno central. Por ejemplo, cuando la DGAI deslegitimó al cabildo de Suba, la alcaldía de Bogotá lo acogió para incluirlo en las políticas públicas.

Este contraste ilustra bien la paradoja del centralismo que caracteriza al país. A pesar de la fuerte concentración de instituciones y directivas del Estado nacional en Bogotá, las regiones como Putumayo, marcadas por su historia y composición social y étnica, dependen de las decisiones del Estado central. Mientras tanto, allí donde el Estado central tiene más presencia, como en Bogotá, crecen las posibilidades de contravenir sus designios, algo que no solo concierne a las políticas étnicas sino a directivas más amplias, como el gobierno local de los asuntos sociales.

A pesar de las diferencias, como hemos ilustrado, los móviles de estas dinámicas identitarias no difieren sustancialmente. En un contexto compartido de giro en el proyecto de nación y de implementación de políticas neoliberales, mestizos indígenas y colonos de la alta amazonia y mestizos recientemente urbanizados o migrantes de origen indígena esperan remediar las crecientes desigualdades sociales, tomando el camino de vuelta hacia lo indígena.

En el periodo inicial del multiculturalismo en Colombia sus reclamos de reconocimiento fueron exitosos. Sin embargo, cuando sus cifras de afiliación se incrementaron y pusieron en peligro el limitado círculo de derechos y financiación para las minorías étnicas fueron sometidos al escrutinio y control estatal. Pero lo que estaba en juego iba más allá de poner coto a la distribución de derechos diferenciales; también amenazaba la producción misma de la diferencia. Los cabildos reindianizados transgreden un duradero orden simbólico e ideológico que requiere la reproducción de indios y negros (Wade, 2003), y lo hacen erosionando la persistente asociación entre territorio e identidad marginales. Por largo tiempo, la indianidad ha estado anclada en la construcción de un tipo de lugar, persistentemente conectada a contextos inmóviles o rurales atrasados, como en el caso de Putumayo, opuestos a la movilidad espacial y los cambiantes escenarios urbanos metropolitanos, que representa la capital colombiana.

La dinámica de la reindianización en Putumayo y Bogotá a la vez choca con el modo de producción hegemónico de la diferencia en Colombia. Además de la ausencia de diacríticos tales como idioma, atuendo, usos y costumbres, sus complejas historias y mezclas culturales y raciales son difíciles de legitimar. Tanto la composición mixta de los cabildos mul-

tiétnicos en Putumayo como las inesperadas fluctuaciones identitarias de antiguos y nuevos habitantes indígenas de Bogotá, se muestran demasiado familiares y sobre todo demasiado mestizas para ser reconocidas oficialmente como diferentes. La reindianización también cuestiona el sentido común que proclama que el mestizaje es una ruta hacia la desaparición étnica, vía el blanqueamiento, porque subvierte esa dirección y toma el camino contrario.

En los dos casos el Estado colombiano intervino de manera similar: las instituciones encargadas de definir la etnicidad indígena (la Dirección General de Asuntos Indígenas en ambos casos y el Consejo de Estado en el de Suba) produjeron listas detalladas de requisitos y rasgos que los grupos reindianizados debían demostrar. Sorprende que estas listas se basaran en perdurables construcciones de la alteridad radical producidas por el conocimiento experto (en ambos casos) y, más recientemente, por el movimiento indígena en Putumayo.

Sin embargo, el esfuerzo estatal por coartar la interpretación ambigua y multivocal de la etnicidad indígena y del mestizaje no ha logrado frenar las demandas en ninguno de los dos casos. En cambio, ha provocado sucesivos replanteamientos de las demandas. Quienes fueron afectados por la deslegitimación estatal se organizaron para cumplir con los nuevos requisitos. En sus acciones destacan las estrategias diferenciales de género. En Putumayo, el liderazgo de los pastos pasó a manos de las mujeres, quienes reforzaron la membresía y la participación en los cabildos mediante la reconceptualización de prácticas cotidianas recientes como usos y costumbres. En Suba, en cambio, la organización se fragmentó en dos cabildos que continuaron bajo el mando mayoritariamente masculino. Mientras los líderes varones buscaron recuperar sus costumbres basados en la investigación de la historia prehispánica y de la desaparecida lengua muisca, las mujeres disidentes, en un movimiento similar a las de Putumayo, resignificaron la vida cotidiana y las historias recientes como cultura muisca.

A la vez, mientras en conjunto sus respuestas indican la sumisión a los rígidos códigos de la etnicidad y a los requerimientos de legitimidad del Estado, también los han resignificado y han generado nuevas formas de legitimidad. En los dos casos, los cabildos se distanciaron de las pertenencias

cias indígenas genéricas y se inscribieron en identidades étnicas singulares. A su vez, la sumisión a los rígidos códigos étnicos provocó nuevas ambigüedades. En ausencia de evidencias poderosas para la negociación de reconocimiento, tales como títulos coloniales o idiomas nativos, los pastos se apoyaron en la prueba más evidente heredada del periodo colonial: la apariencia racial, mientras los muisca de Suba insistían en recuperar su indianidad bebiendo en fuentes coloniales. En otras palabras, ambos han recurrido y aceptado las estrategias de esencialización impuestas por el Estado. Así en una perspectiva más amplia, los casos examinados revelan las complejidades y las relaciones de poder que atraviesan la construcción y deconstrucción de la diferencia étnica y del mestizaje en Colombia.

En ese sentido, además de revelar mucho sobre las relaciones de poder e interacción entre agentes estatales y étnicos y sobre el impacto del saber académico, los procesos de reindianización examinados abren nuevos caminos de análisis. Primero, ponen a prueba las nociones recibidas sobre el mestizaje. En la reindianización el cruce de las fronteras étnicas se hace en la dirección opuesta a la promovida por la nación mestiza: hacia el blanqueamiento. En su lugar, quienes se reindianizan hacen un desdoblamiento para privilegiar el componente indígena del mestizaje. El cruce inverso de las fronteras étnicas plantea también la pregunta sobre quiénes dentro del mayoritario sustrato mestizo colombiano buscan la reindianización. Más allá de las especificidades locales y regionales, la respuesta reposa en la clase social. La reindianización manifiesta un componente instrumental muy fuerte porque quienes la buscan persiguen legitimarse culturalmente con el fin de remediar profundas desigualdades sociales. Esta respuesta nos conduce a la siguiente consideración. Si bien los mestizos que se reconstituyen a sí mismos como indígenas son subalternos y pobres, no todos los subalternos y mestizos pobres optan por reclamarse indígenas. Algunos no han considerado siquiera este paso o lo rechazan abiertamente.¹¹ Aquí el proceso subraya los límites del cruce de fronteras porque este supone, como Pablo Vila (2000) ha indicado, la existencia de los aduaneros que se oponen y controlan a quienes cruzan las fronteras.

11 Para el caso de mestizos indígenas que no buscan la reindianización, véase Sotomayor, 1998. Cunin (2000) y Losonczy (2000) estudian mestizos negros que no buscan reconocimiento étnico.

Así, funcionarios, académicos y algunos indígenas “puros” han cuestionado los procesos de reindianización en Putumayo y Bogotá, imponiendo sus rígidos códigos de etnicidad.

En síntesis, la reindianización no sólo revela las marcadas jerarquías que subyacen al mestizaje y arroja luces sobre las desigualdades entre sujetos étnicos y entre estos y otros sujetos, subalternos y dominantes. También pone al desnudo las ambivalencias que la rodean: mientras desestabiliza el impulso esencialista de la construcción de la diferencia étnica, a la vez provoca las cambiantes respuestas de los agentes étnicos y estatales que se benefician de la ratificación y el control de las fronteras étnicas en la nación multicultural. Precisamente en ese plano radica uno de los asuntos más controvertidos de las políticas diferenciales. Estas suponen la existencia de culturas y comunidades discretas y buscan ordenarlas en mosaico con trazos fuertes y fijos, lo cual ignora y castiga sus interacciones, mestizajes y sobre todo, la construcción política de la identidad.

Referencias

- Agudelo, Carlos (2004). “*No Todos vienen del Río*”. *Construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia*. Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos “Visualizando Nuevos Territorios, Identidades y Conocimientos”, Universidad del Cauca, Popayán, marzo 18-20.
- _____ (2003). “Colombia: ¿Las políticas multiculturales en retroceso? El caso de las poblaciones negras”, en *Memorias del primer encuentro de los equipos de investigación, proyecto IDYMOV*. México: CIESAS, pp. 83-98.
- Alarcón, Norma (1990). “The theoretical subject(s) of *This bridge called my Back* and Anglo-American feminism”, en G. Anzaldúa, ed., *Making Faces, Making Soul: Haciendo Caras. Creative and critical perspectives by women of color*. San Francisco: Aunt Lute Books, pp. 356-369.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds. (1998). *Cultures of Politics / Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Assies, Willem (1999). “Los Pueblos Indígenas y la Reforma del Estado en América Latina”, en W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema, eds. *El Reto de la Diversidad. Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina*. México: El Colegio de Michoacán.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Cabildo Indígena de Suba (1999). *Los Muisca. Un pueblo en reconstrucción*. Bogotá: MJ editores.
- Calvo, Óscar Iván y Marta Saade (2002). *La Ciudad en Cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Chaves, Margarita (2009). “Movilidades espaciales e identitarias en las territorialidades étnicas en Putumayo”, en M. Chaves y C. del Cairo, eds. *Perspectivas etnográficas sobre la amazonia contemporánea*. Bogotá: ICANH-PUJ.
- _____ (2005). “¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios?”, en *Ethnic rights and reindianization in South Western Colombian amazonia*. Ph.D. Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- _____ (2003). “Cabildos Multiétnicos e Identidades Depuradas”, en Clara Inés García, comp., *Fronteras, Territorios y Metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo e INER, pp. 121-135.
- _____ (2002). “Jerarquías de color y mestizaje en la amazonia occidental colombiana”, en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 38: 189-216.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano (2006). “From *Blanqueamiento* to *Reindianización*: Paradoxes of *mestizaje* and multiculturalism in contemporary Colombia”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 80: 5-23, abril (Amsterdam).
- Comaroff, Jean y John Comaroff (2000). “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”, en *Public Culture*, Vol. 12, No. 2: 291-343.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2005).

- “Colombia: Una Nación Multicultural. Su diversidad étnica”, en <http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/etnias.pdf> consultado enero de 2009.
- De la Cadena, Marisol (2002). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa, comps. (1996). *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad?* CEREC, Ecofondo.
- Fraser, Nancy (1997). “Multiculturalismo, antiesencialismo democracia radical”, en *Justicia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Findji, María Teresa (1992). “From Resistance to Social Movement. The Indigenous Authorities Movement in Colombia”, en A. Escobar y S. Álvarez, eds., *The making of social movements in Latin America. Identity, strategy and democracy*. Boulder: Westview Press.
- Fiquitiva, José Joaquín (1999). “La Reconstrucción Muisca. Una lucha en contra del poder de la sociedad mayoritaria”, en Cabildo Indígena de Suba, *Los Muisca. Un Pueblo en Reconstrucción*. MJ Editores.
- _____ (2004). Entrevista realizada por Juan Felipe Hoyos y Marta Zambrano, en Bogotá (grabada y notas manuscritas).
- Friedman, Jonathan (2004). “Globalization”, en D. Nugent y J. Vincent, eds., *A Companion of the Anthropology of Politics*. Malden, MA: Blackwell. pp. 179-197.
- Gros, Christian (2000). “De la Nación Mestiza a la Nación Plural: El nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”, en G. Sánchez y M. E. Wills, comps., *Museo, memoria y nación*. Bogotá: Mincultura, Museo Nacional, PNUD, IEPRI, ICANH.
- _____ (2000a). *Políticas de la Etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Hale, Charles R. (1996). “*Mestizaje*, hybridity and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America”, en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, No. 1: 34-61.
- Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Iturralde, Diego (2000). “Lucha Indígena y Reforma Neoliberal”, en *Revista Íconos*, No. 9: 22-30.

- Jackson, Jean (1995). "Culture, Genuine and Spurious: The politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", en *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 1: 3-27.
- Jansson, Oscar (2006). "Triadas Putumayenses: Relaciones patrón-cliente en la economía de la cocaína", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 42: 223-247.
- Livingston, Grace (2004). *Inside Colombia*. Prólogo de Jenny Pearce. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Lugo, Alejandro (2000). "Theorizing Border Inspections", en *Cultural Dynamics*, Vol. 12, No. 3: 353-373.
- Ministerio del Interior y Justicia de Colombia (2001-3). *Dirección de Etnias, A-Z Suba*.
- Oliveira, Joao Pacheco, org. (1999). *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- Pardo, Edgar (1993). "Los descendientes de los Zenúes", en F. Correa, ed., *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 225-244.
- Pineda, Roberto (1997). "La Constitución de 1991 y la Perspectiva del Multiculturalismo en Colombia", en *Alteridades* Vol. 7, No. 14: 107-129.
- Ramírez, María Clemencia (2002). *Entre el Estado y la Guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Rappaport, Joanne (2006). *Cumbre Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____ (2000). *La Política de la Memoria*. Popayán: Universidad del Cauca.
- República de Colombia (2004). *Informe nacional presentado a la Primera Reunión Intergubernamental "Institucionalidad y políticas públicas de América Latina y el Caribe, orientadas a pueblos indígenas"*. Brasilia, 22-24 de noviembre.
- Restrepo, Eduardo (1997). "Afrocolombianos, Antropología y Proyecto de Modernidad en Colombia", en M. V. Uribe y E. Restrepo, eds., *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: ICANH-Colcultura, pp. 279-320.

- Saade, Marta (1999). *Bogotá en la Trastienda. La ciudad y los espacios de la bebida prohibida*. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- Smith, Carol A. (1997a). "The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas", en *Identities*, No. 4: 495-521.
- _____ (1997b). "Myths, Intellectuals and Race / Class / Gender Distinction in the Formation of the Latin American Nations", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, No. 1: 148-169.
- Van Cott, Donna Lee (1999). *Constitutional Reform and Ethnic Rights in Latin America*. New York: St. Martin Press.
- Vargas, Julián (1990). "'Zahúrdas de Plutón': Las chicherías en Santafé", en Julián Vargas, *La Sociedad de Santa Fe Colonial*. Bogotá: CINEP, pp. 369-382.
- Vasco, Luis Guillermo (2002). *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha India*. Bogotá: ICANH.
- Vila, Pablo (2000). *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*. Austin: University of Texas Press.
- Villa, William (2002). "El Estado Multicultural y el Nuevo Modelo de Subordinación", en V. Moncayo et. al., *Debate a la Constitución*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ILSA, pp. 89- 101.
- Wade, Peter (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____ (2003). "Repensando el Mestizaje", en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 30: 273-296.
- Wiesner, Luis (1987). "Supervivencia de las Instituciones Muiscas. El Resguardo de Cota", en *Maguaré*, No. 5: 235-260.
- Wright, Winthrop (1990). *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.
- Zambrano, Marta (2008). *Trabajadores, Villanos y Amantes. Encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550-1650)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____ (2004). "Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá", en *Desde el jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*, Universidad Nacional de Colombia, pp. 56-69.

Este libro se terminó de
imprimir en mayo de 2009
en la imprenta Crearimagen.
Quito, Ecuador