

PENSAR EL SUROCCIDENTE

ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA

TOMO III

Enrique Jaramillo B.

Axel Rojas

Editores



Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia / Hermann Trimborn, Milciades Chaves, Kathleen Romoli, María Victoria Uribe [et al.]; Editado por Enrique Jaramillo B. y Axel Rojas. -- Cali: Universidad Icesi. Sello Editorial, 2019.

962 pp. tablas, mapas, gráficos.

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo.

1. ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA. 2. ANTROPOLOGÍA SOCIAL. 3. ANTROPOLOGÍA CULTURAL. 4. ANTROPOLOGÍA REGIONAL – SUROCCIDENTE. 5. COLOMBIA. 5. ETNOLOGÍA – INVESTIGACIONES. I. Título. II. Hermann Trimborn, III. Milciades Chaves IV. Milciades Chaves, Kathleen Romoli. V. Jaramillo, Enrique y Axel Rojas editores. VI. Universidad Icesi.

ISBN: 978-958-8936-87-1 / 978-958-8936-88-8 (PDF).

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.4.2019>

305.898 A636 - scdd 21

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Universidad Icesi. Biblioteca

© Universidad Icesi, 2019

© Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

© Grupo de Estudios Lingüísticos, Pedagógicos y Socioculturales, Universidad del Cauca

© De los autores: Enrique Jaramillo B., Axel Rojas (Editores académicos), 2019

Primera edición

Editorial Universidad Icesi, junio de 2019

Diseño y diagramación: Johanna Trochez - Ladelasvioletas

Imagen de carátula: Enrique Jaramillo B.

Coordinador Editorial: Adolfo A. Abadía

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57 (2) 555 2334 | E-mail: editorial@icesi.edu.co

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

Los contenidos de esta publicación pueden ser reproducidos sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Contenido

Reconocimientos.....	9
Introducción. Pensar el suroccidente <i>Enrique Jaramillo B. y Axel Rojas</i>	11
Zonas de contacto: colonialismo y el problema del otro	
Señorío y barbarie en el valle del Cauca. “Introducción” <i>Hermann Trimborn</i>	29
Los indígenas del Cauca en la Conquista y la Colonia <i>Milcíades Chaves Chamorro</i>	59
Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI <i>Katbleen Romoli</i>	83
Documentos del siglo XVIII referentes a la provincia de los pastos: problemas de interpretación <i>María Victoria Uribe</i>	129
Economía, poder y región	
Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca 1810-1830 <i>Germán Colmenares</i>	159
Las tierras bajas del Pacífico colombiano. Población y poblamiento <i>Robert West</i>	193
La configuración histórica de la región azucarera <i>José María Rojas</i>	251
Sociedades y espacios en el litoral Pacífico sur colombiano (siglos XVIII-XX) <i>Odile Hoffmann</i>	283

Emergencias: del problema del indio a la política indígena

Problemas de actualidad <i>Juan Friede</i>	313
Problemas sociales de algunas parcialidades indígenas del occidente de Colombia <i>Luis Duque Gómez</i>	339
Historia política de los paeces <i>Víctor Daniel Bonilla S.</i>	353
Movimiento indígena y “recuperación” de la historia <i>María Teresa Findji</i>	391
El movimiento indígena en Colombia <i>Trino Morales</i>	409

Organización social

Bases para el estudio de la organización social de los páez <i>Segundo Bernal Villa</i>	423
Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño <i>Nina S. De Friedemann</i>	445
Conflicto interétnico y shamanismo: los paéces <i>Myriam Jimeno Santoyo</i>	493
Etnogeografía y etnogeología de Coconuco y Sotará <i>Franz X. Faust</i>	505
Hacia una antropología de la indumentaria: el caso de los guambianos <i>Ronald A. Schwarz</i>	541

Clases, tierra y trabajo

Formación de un sector de clase social. La burguesía azucarera en el Valle del Cauca durante los años treinta y cuarenta <i>Charles David Collins</i>	575
La respuesta de la industria azucarera a la sindicalización en el sector <i>Rolf Knight</i>	631

Unidades de producción nortecaucanas (Colombia): modernización y funcionamiento (inédito: 1981) <i>Jaime Arocha Rodríguez</i>	665
Evolución del trabajo asalariado rural en el Valle del Cauca, Colombia, 1700-1970 <i>Michael Taussig</i>	685
Tenencia y uso de la tierra por la industria azucarera del Valle del Cauca <i>Simeone Mancini M.</i>	725
Origen y formación del ingenio azucarero industrializado en el Valle del Cauca <i>Eduardo Mejía Prado y Armando Moncayo Urrutia</i>	753
Movilizaciones y luchas	
Orígenes y expresiones de una ideología liberal <i>Gustavo De Roux</i>	799
Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca <i>Christian Gros</i>	831
Iglesia, sindicalismo y organización campesina <i>Cristina Restrepo</i>	853
El movimiento de integración del Macizo Colombiano <i>Luz Ángela Herrera</i>	885
Interpretando el pasado Nasa <i>Joanne Rappaport</i>	909
Intelectuales, campesinos e indios <i>José María Rojas</i>	931
Índice analítico	955

Movimiento indígena y “recuperación” de la historia²⁴

MARÍA TERESA FINDJI

La conciencia nacional contemporánea forjada durante “la hegemonía conservadora” exaltó al mestizo como prototipo del colombiano en un intento por exorcizar el “estigma” del indio y del negro (Gomez 1928) y sublimar la situación colonial, al tiempo que la revolución demográfica lanzaba a libertos y mestizos a conquistar nuevas tierras para integrar el territorio nacional, con el honroso título de colonos, entendido como “los que hacen patria” (Findji 1983).

Así que cuando a principios de los años de 1970 apareció en el escenario político nacional el movimiento indígena, sus protagonistas no existían en el imaginario nacional.

La ideología liberal decimonónica estaba aún vigente, hasta los ideólogos de las izquierdas marxistas: los “indios” no existen, “todos somos iguales”. Y cuando algunos de sus exponentes adoptaron la teoría de la dependencia, llegaron al extremo de escribir: “no hay historia nacional” (Arrubla 1969).

Todos los matices de la ideología nacional colombiana coincidían, pues, en jugar— en lengua castellana— con la asociación de palabras: “indio” = pasado y pasado = “atraso”. Los “indios” de hoy, vivientes exponentes de la situación colonial, no existían, no podían existir en la contemporaneidad.

Antes de seguir, valga aclarar que la primera organización que apareció a la luz pública en Colombia como Consejo Regional Indígena era del Cauca, de la antigua Gobernación de Popayán, de este Estado Soberano del Cauca que participó en todas las guerras civiles que jalonaron el proceso de unificación de las clases nacionales y abarcaba hasta 1905 la mitad de la geografía actualmente colombiana. Sus protagonistas no eran tribus selváticas, “marginales” o “primitivas” sino el mismísimo producto de la Colonia, poblaciones relacionadas con los

24 Original tomado de: María Teresa Findji. 1991. “Movimiento indígena y “recuperación” de la historia”. En: Michael Riekenberg, Bodo von Borries; Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung (comp.), *Latinoamérica: enseñanza de la historia, libros de texto y conciencia histórica*, pp 123-140. Buenos Aires Alianza Editorial/FLACSO.

nuevos “centros” de poder desde hace cerca de quinientos años. Por eso, aunque a muchos les parezca exótico hacer énfasis en el problema indígena –los indios son “minoría” en Colombia hoy, como se dice o piensa comúnmente–, en el imaginario nacional de la mayoría de los colombianos figuran los indígenas en los orígenes negados de la nacionalidad.

Existen en “la historia”, en los recuerdos de los primeros capítulos de los manuales escolares. Y es bien sabido que “la historia” habla del pasado y que el pasado ya se acabó, ya no existe, no puede existir, y ahí es donde la Colombia con “minorías” indígenas vive en sus representaciones “históricas” el mismo problema que las nacionalidades contemporáneas americanas con mayorías indígenas.

Ahora bien, en el actuar, en el campo político y social, el movimiento indígena contemporáneo pone de manifiesto un conflicto no resuelto en América Latina. El discurso “histórico” no lo va resolver, pero incide en el campo de fuerzas. No vamos a analizar aquí los textos de los manuales escolares sino referirnos a nuestra experiencia de producción histórica en esta situación conflictiva.

Realizada desde un lugar, el de “acompañante” del movimiento indígena “renaciente” como dicen los indígenas de Nariño, esta producción no se puede reducir a la categoría de etnohistoria. Parte de una cátedra universitaria de historia contemporánea de Colombia y remite a la invención y utilización de una herramienta de educación conjuntamente con varias comunidades indígenas, protagonistas del movimiento indígena en Colombia, herramienta conocidas como: “los mapas parlantes” (Bonilla 1982, 1983a, 1983b).

Los mapas parlantes no son un texto letrado. Ni son un texto para niños, aunque los puedan ver también. Son una serie de siete murales graficados destinados a ser utilizados en una región trilingüe por poblaciones cuyas lenguas recién están empezando a tener escritura. En otras palabras, en poblaciones que han desarrollado sistemas orales de producción de conocimiento, de acumulación y transmisión del mismo. No pasan por la escritura, pero no pensamos que por ello no tengan un pensamiento estructurado o no tengan historia, como tan a menudo se nos ha querido hacer creer.

Escuchar, entender e interpretar la memoria colectiva de estas comunidades a través de los relatos orales de los mayores o en las reuniones y asambleas comunitarias, y sobre todo, observar cómo informan sus luchas contemporáneas, ha sido fundamental en el método de los mapas parlantes así como la constante y sistemática confrontación con nuestras propias maneras de aprehender los acontecimientos y la vida cotidiana, de relacionarlos en el tiempo y el espacio, de conocer “el mundo” o los diversos mundos.

Asimismo, el producto final, los murales disponibles en hule y fácilmente transportables, no se pueden usar sino en forma oral: en condiciones similares a las que tradicionalmente fueron propicias para la generación o transmisión de conocimientos en estas comunidades.

Ahora bien, esta forma oral implica una relación presencial. Es decir, que el que habla lo hace siempre en el momento presente, desde el sitio o la situación en la que se encuentra. Aunque su pensamiento se desarrolle en un ir y venir del presente al pasado o al futuro, siempre está “actualizado”. Volveremos sobre esta observación, indispensable para entender el problema de la “historia” en el actuar contemporáneo de las comunidades indígenas de América.

Resguardos “coloniales” y memoria de la resistencia indígena contemporánea

En el caso que nos ocupa, cuando, inesperadamente, la “organización indígena” hace irrupción en el escenario político nacional en 1973,²⁵ este estaba ocupado por “las invasiones campesinas” masivas coordinadas por la ANUC –Asociación Nacional de Usuarios Campesinos–, recién salida de las manos gubernamentales que la fundaran, y los debates sobre la Reforma Agraria.

En el Cauca existían y luchaban descendientes de los antiguos pobladores precolombinos, coloniales o poscoloniales identificados como “indios” o “campesinos indígenas” (CRIC 1973).

En este contexto, sus luchas son interpretadas inmediatamente como “luchas por la tierra”. Pero a todo lo largo de la década el debate ideológico y político entorno de estas identificaciones ocupará un espacio considerable; culminará en el Congreso de la ANUNC (Tomala 1977) con la ruptura de la relación entre la organización campesina y la organización indígena CRIC. Más tarde, a partir de la proclamación guambiana. “No somos una raza, somos un pueblo” y de la Marcha de Gobernadores Indígenas a Bogotá con el proyecto de ley de “Estatuto Indígena” (1980), el Movimiento de Autoridades Indígenas de suroccidente privilegiará al autoidentificación en términos específicos: pueblos guambianos, páez, et. El actual reconocimiento a la existencia de un movimiento indígena en Colombia es producto de esta resistencia a ser simplemente reducidos al campesinado “nacional”.

25 Tercera Asamblea del CRIC –Consejo Regional Indígena del Cauca–. Silvia. Junio de 1973. Véase CRIC (1974) y archivos de la prensa nacional.

Se pueden analizar más detenidamente las formas de manifestarse de la memoria colectiva “indígena”, y el papel que jugó en la resistencia a ser borrados de la faz de la tierra, de estos pueblos.²⁶

En el Cauca de entonces a los que más comúnmente se les calificaba de “indios” eran a los terrajeros.²⁷ Precisamente los primeros que volvieron a manifestarse luchando. Pero la organización indígena regional se fundó con la participación de todas las agrupaciones existentes, tradicionales o nacionales (CRIC 1973, 1974) y los dirigentes más “integrados” dominaron en la dirección de la organización.

Sin embargo, apenas se lograron los primeros triunfos en cuanto a tierras, se pudo observar que las comunidades reintegraban estas tierras a los resguardos, colocando a su gente nuevamente bajo la jurisdicción de los cabildos.

Los resguardos corresponden a una forma jurídica según la cual la propiedad de la tierra está asignada a una comunidad. Inicialmente concebida por los juristas de la Corona, fue ratificada por el Estado Republicano, a pesar suyo y debido a la presión de los interesados. Y la legislación especial para estas poblaciones “salvajes” o apenas “reducidas a la vida civilizada” (Ley 89 de 1890 actualmente vigente) consideraba un plazo de cincuenta años para su desaparición. Plazo prorrogado precisamente por las luchas indígenas. Y actualmente, por la decisión del mismo Estado de crear nuevos resguardos, hasta en regiones donde no los hubo durante la Colonia.

Ahora bien, esta legislación ratificaba el carácter inalienable de estas porciones territoriales y precisaba las funciones administrativas de sus pequeños cabildos. En términos socioeconómicos segregaba estas tierras de las leyes del mercado.

Este estatuto jurídico, aunque muchas veces violado por los terratenientes antiguos o modernos, está en la base de un hecho objetivo fundamental y contemporáneo: efectivamente existen en Colombia tierras comunales adscritas a comunidades especiales.

Ahora bien, este hecho es el soporte material de la memoria colectiva indígena. Lo pudimos comprobar visitando comunidades paéces o guambianas que conservan

26 “¡Mayele, mayele, mayele! El mundo fue creado para todos. Pero a nosotros nos quitan de la tierra”. No quieren borrar de la tierra, decía el Manifiesto Guambiano “Ibe namuiguen y nunumereay gucha” (1980). Aunque muchos leían el texto saltándose el “de” la tierra, en la visión campesinista dominante en la época.

27 Terrajero o terrazguero: indígena que debe pagar en trabajo (dos a ocho días al mes) al terrateniente el derecho de levantar su casa y tener un lote de pancoger en la hacienda, muy a menudo instalada en las tierras de resguardo, en el caso del Cauca.

sus autoridades, su lengua y otras características culturales, así como en otras comunidades del Cauca o de Nariño que aparentemente las han perdido.

Las visitas a los capitanes u otros mayores resultaban casi siempre en una invitación a divisar los linderos del resguardo o a recorrerlos, modalidad esta última que será utilizada también por las mismas comunidades en las etapas iniciales de las “recuperaciones” de tierras de resguardos. Los mayores recitaban siempre “de memoria” –si me permiten la redundancia– los límites de los títulos coloniales de dichos resguardos; más de una vez, sin tener en su posesión dichos títulos, que precisamente nos pedían que les ayudáramos a buscar en los archivos. Una vez conseguidos, constatábamos la exactitud de la transmisión oral de dichos linderos y hasta los términos en que estaban registrados por escrito.

La lucha por la tierra se desarrollaba en forma de trabajo comunitario sobre las tierras usurpadas por terratenientes o colonos: la comunidad que se consideraba legítima dueña, acompañada por otras que la apoyaban retomaba posesión a la manera páez: trabajando. Los terratenientes mandaban policía, ejército o “pájaros” (matones a sueldo) para destruir los cultivos o desalojar a los trabajadores. Y la legitimación de la propiedad, privada o comunal, se hacía en torno de las “escrituras” esgrimidas por unos y por otros. En este sentido los documentos “históricos” sirven para legitimar una acción presente.

Pero hay más: desde un principio, la reivindicación de los indígenas se expresaba en esos términos: “exigimos los derechos”. Como nadie en los sectores populares o de izquierda de entonces utilizaba este vocabulario de derechos, el lenguaje nacional empezó a distinguir la lucha por la tierra de los campesinos de la de los indígenas, calificando esta última de lucha de “recuperación”. Mientras tanto, el fantasma de la memoria terrateniente seguía acusando a unos y otros de “invasores”.

Mientras tanto los académicos utilizaban su saber “histórico” para recalcar que el resguardo y el cabildo eran instituciones coloniales, “feudales”, “rezagos” del pasado, obsoletas y destinadas a desaparecer. Lo cual justificaba de paso los anatemas políticos hacia los luchadores indígenas. Por su parte, la historia “popular” se dedicaba a tomar el contrapié de la historiografía oficial tradicional, especializada en la biografía de los próceres, rescatando “héroes” populares; y utilizando este conocimiento para concientizar o movilizar a las masas, como se hablaba entonces. Esta “recuperación histórica” era efectuada por los intelectuales nacionales que se planteaban entonces cómo “devolver” sus investigaciones a las gentes.

Coincidentemente, en 1971, año del nacimiento del CRIC en el Cauca, año de la primera reunión de Barbados, en Euroamérica,²⁸ unos investigadores interesados en la “causa popular” rescataron en una choza indígena del Tolima un manuscrito inédito del dirigente indígena caucano de principios del siglo, Manuel Quintín Lame. A la segunda asamblea del CRIC, serían llevados cien ejemplares del libro, cuya publicación dio lugar a que en la prensa nacional se evidenciara que los luchadores populares tenían un pensamiento y hasta lo habían dictado a un secretario y firmado solemnemente (Quintín Lame 1971).

Fue en esa segunda asamblea del CRIC donde se adoptó como un punto de su programa de lucha el de “hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación” y no la de suprimir la Ley 89 por los términos humillantes que utilizaba para caracterizar a los indios (CRIC 1974). Manifestación entre otras de la lucha entre el pensamiento liberal y el pensamiento indígena dentro de la organización.

El oficio de investigador de títulos coloniales de resguardos en los archivos nos iba a deparar un nuevo conocimiento, obtenido también o “recuperado” por fuera de los indígenas mismos. Varios resguardos paéces aparecían englobados en cacicazgos y conformados en el mismo período (finales del siglo XVII o principio del siglo XVIII). Una figura central, hasta entonces sólo conocida como mítica, cobraba existencia histórica. Se trata del cacique Juan Tama.

La “devolución” de este conocimiento en forma de texto escrito, con un mapa de linderos de los cacicazgos paéces (Bonilla 1982) fue recibida oficialmente en una organización en la que prevalecía la concepción “popular” de la historia.²⁹

Pero para un sector de la intelectualidad colombiana, se seguiría aclarando la dimensión territorial de las luchas indígenas cuando las comunidades de terrajeros paéces se resistieron a aceptar la política de legalización de las recuperaciones de tierras de resguardos adoptada por el Incora –Instituto Colombiano de la Reforma Agraria– en forma de “empresas comunitarias”, o sea, cooperativas de producción que ni reintegraban la territorialidad de los resguardos ni reproducían la institución del cabildo.

28 Simposio organizado por el Instituto de Etnología de la Universidad de Berna en Bridgetown (Barbados), del 25 al 31 de enero de 1971 y auspiciado por el Programa para combatir el racismo y por la comisión de la Iglesia sobre asuntos internacionales del Consejo Mundial de Iglesias. Terminó con una “Declaración de Barbados: por la liberación del indígena”, por la que es conocido. Véase Grünberg (1972). En julio de 1977 se realizó la II Reunión de Barbados (Grupo de Barbados 1979).

29 Véanse documentos de V Congreso de CRIC: “Análisis de su organización y sus luchas” y “Plataforma política”, 1978.

O cuando, después de la proclamación del Derecho del Pueblo Guambiano y la Marcha de Gobernadores Indígenas a Bogotá los paéces adoptaron como “escudo” el símbolo del bastón de mando sobre sus montañas.

El movimiento indígena se apropiaba así en forma simbólica del contenido de la investigación histórica actualizándola y traduciéndola a un lenguaje menos especializado que la cartografía histórica o el texto escrito en castellano, pero no por eso menos válido. El resultado de la investigación “histórica” y la reconstrucción “exacta” de los linderos de los cacicazgos o su análisis en el contexto de la época como el modo particular como los paéces llegaron a conformarse –en la Colonia tardía y no en los tiempos precolombinos– como un conglomerado socialmente distinto, hasta hoy, le decía algo a la gente “adentro”. Sin menoscabo de la crítica a la representación nacional de los “indios” fosilizados de las eras precolombinas vigente “afuera”.

Esta “recuperación de la historia” a partir de la investigación de archivos y de la observación detallada de las formas de actuar de las comunidades (Findji 1987), por más cercanos al movimiento que estuvieran sus protagonistas, se caracterizaba, pues, por una dominante recuperación crítica hecha desde afuera, por nacionales no pertenecientes a las comunidades indígenas que protagonizaban ellas mismas sus luchas. Pero ya había aparecido un terreno de comunicación no verbal eficaz entre dos “trabajos”: la recuperación de la tierra y la recuperación de la historia.

Para que se pudiera llegar a que la “recuperación de la historia” formara parte de la dinámica del movimiento indígena y fuera asumida, a su manera, por la misma gente, hacía falta que se profundizara la relación, en particular, hasta entender cómo funciona la oralidad y cómo se mueve el pensamiento indígena en el tiempo.

Los mapas parlantes: un texto oral

De los caminos a las buellas: el espacio del relato

En lo que va del inicial mapa geográfico o histórico de los límites de los cacicazgos en tiempos de Juan Tama a los mapas parlantes, está buena parte de la transformación por la visión desde adentro. El mapa del país páez publicado en 1977 localiza los sitios, identificados con su nombre, la adaptación gráfica en el sentido de representar las montañas como las ve un caminante o la de intentar escribir los nombres en lengua páez, no modifican sustancialmente la naturaleza del mapa; representa el espacio físico.

En cambio, los mapas parlantes no pretenden representar cartográficamente el espacio. Incluyen como base del diseño de toda la serie la territorialidad páez (o guambiana o no indígena) redescubierta y pretenden facilitar la visión comparativa

de las transformaciones que ha sufrido a lo largo del tiempo. Pero la “idea” del territorio que se desarrolla gráficamente es eso: un concepto que el pensamiento construye y no de una cosa inerte definida por sus límites cartográficos. El mapa parlante va a proporcionar elementos que permiten que los videntes los trabajen para elaborar su propio pensamiento.

Si bien los elementos naturales fundamentales que permiten reconocer la región figuran explícitamente en el mapa primero y en varios de los demás –el nevado del Huila, el volcán Puracé, los cerros de Munchique, “los dos ríos” con los cuales los castellanos la identificaron inicialmente o los que constituyen la geografía real y mítica de los orígenes de los paéces– en el mapa parlante 1, “Así era nuestra tierra”, llama la atención no sólo la amplitud del espacio considerado, rompiendo las referencias administrativas actuales o el “encierro” de los terrajeros en la hacienda, sino la multitud de caminos.

El haberlos graficado en forma de huellas de los caminantes permite automáticamente el paso del registro del espacio físico al del espacio temporal para los videntes-lectores indígenas. Explicaremos por qué más adelante. Por ahora queremos insistir en la metamorfosis operada porque permite al indígena “entrar” de lleno y tranquilamente en el texto, recorrerlo libremente y pensar con su propia cabeza. El detalle es exacto: los que caminan dejan huellas. Y ellos, puede que no sepan leer castellano; pero saben leer las huellas en el camino, huellas de animales, huellas humanas, huellas de los duendes. La huella es la materialidad a partir de la cual el pensamiento humano construye su conocimiento.

Y allí radica lo particular de este texto. No es un texto escrito. No es una escritura sagrada. No es una versión oficial. Es un espacio lleno de huellas, de detalles materiales, que se pueden ver y a partir de los cuales se construyen lecturas, análisis, comparaciones en el tiempo y en el espacio. Sin esas operaciones la mente humana no se desarrolla. La elaboración y transmisión de este conocimiento se hace en forma oral en la lengua que más se domine.

Para que funcione así, el mapa parlante está compuesto de escenas. El individuo y la comunidad miran detenidamente los detalles que se ven en el espacio graficado –objetivamente existente– del mapa parlante. Si se trata de un mayor o un miembro “recorrido” de la comunidad, va a reconocer en el mapa parlante algo que ya ha visto en su vida y entonces empieza a contar. Recuerda lo que conoce y lo da a conocer a través del relato. Si se trata de un joven que no conoce, puede *ver* allí y conocer también. La transmisión de conocimientos entre generaciones es asegurada.

Si ninguno de los presentes se puede acordar qué ha visto, en seguida se acuerdan de los que saben y pueden contar o traen a cuento detalles realmente existentes que hay que ir a buscar para saber (desde un hacha de piedra para

tumbar los árboles a principios de siglo hasta una piedra de molino, un tejido o una manta). Van y lo buscan: el proceso de investigación está asegurado. Investigación con recursos de la comunidad, en el marco de su territorialidad reconquistada; con los recursos de otras comunidades, próximas o lejanas; con los recursos de los exponentes de la sociedad nacional. Investigación hecha posibles gracias a las relaciones reestablecidas por la recuperación de tierras y de cierto reconocimiento al derecho de existir que ha logrado en los últimos años el movimiento indígena.

Todo el trabajo de “recuperación histórica” está en el detalle de cada escena. Tiene que ser rigurosamente exacto, porque el punto de partida de la producción del conocimiento en las comunidades orales radica en la observación y verificación del detalle, aparentemente más nimio y de su ubicación en el tiempo, el espacio natural y social: ¿cuándo fue? ¿dónde fue? ¿quién lo hizo? O ¿quién dijo? Et. La estructura de sus largos y lentos relatos refleja ese modo de producir o transmitir conocimiento, con mecanismos de soporte de la memoria oral. Los mapas parlantes constituyen el espacio en torno del cual la comunidad puede recuperar y consolidar estos mecanismos. Aportan el registro visual de las escenas, seleccionadas de acuerdo a la importancia relativa de los sucesos o aspectos de la vida que le concedan, sea las comunidades o sea los investigadores nacionales.

Valga, a modo de ejemplo, una parada ante el primer mapa parlante: “Así era nuestra tierra”. Reproduce las distintas facetas de la vida en el preciso momento en que los conquistadores se están acercando, procedentes de Quito. Actividades productivas varias y múltiples intercambios permiten corregir la visión ahistórica de la tradición colonial asumida por los actuales colombianos y difundida por las misiones y la escuela, según la cual los indios eran unos pocos salvajes. Miranda el mapa parlante, es fácil llegar a la conclusión: no estábamos aislados sino relacionados entre grupos o sociedades diversos y desiguales entre sí, diversidad visible en los vestidos por ejemplo; existían pueblos que hoy han desaparecido y los de hoy no estaban necesariamente donde están hoy. Sin embargo, no se trata de la pintura del paraíso perdido: lo teníamos “todo completo” pero las guerras y divisiones anteriores a la llegada de los españoles corrigen la visión maniquea de indio=bueno, español=malo. Se reinterpretan las condiciones que hicieron posible la Conquista y la forma como se produjo. La interpretación “moral” puede ser completada por el análisis de la “destrucción de una economía” o de la nueva conformación política de vencedores y vencidos y la consecuente comparación con sus actuales condiciones o posibilidades.

Además, las escenas de la vida diaria, los ritos o las lagunas, permiten tocar el plano de las creencias –tema fundamental en los procesos de recuperación de la historia en comunidades “cristianizadas” – católicamente cuando les tocó “la civilización” o evangélicamente cuando el Instituto Lingüístico de

Verano u otras denominaciones contemporáneas canalizaron las búsquedas de alternativas. En general, interpretan todavía negativamente la recuperación de tradiciones no occidentales.

La temporalidad de la memoria oral

Ya que estamos hablando del primer mapa parlante –cronológicamente– detengámonos en otro problema que enfrenta la recuperación de la historia que privilegia la oralidad. La exactitud de los detalles pone en juego distintas fuentes, siempre con la necesidad de someterlas a críticas. En nuestro campo de trabajo, diría que esta crítica proviene a menudo del recurso de la interdisciplinariedad de las ciencias sociales, de la lingüística, de la observación de tecnologías, etc. Pero también del recorrer y conocer la región e integrar tanto las informaciones como las interpretaciones de la “historia oral” o de los “mitos”.

Ahora bien, considerados por los “historiadores” de profesión, los relatos se constituyen en varios tipos de fuentes, según la temporalidad que maneje el relator. Llegamos a distinguir en los relatos de “los mayores” o “papas señores” aún vivos, cuya memoria abarca sus experiencias propias y los recuerdos de sus padres o abuelos ya desaparecidos:

- el tiempo de los mayores, y
- el tiempo de los abuelos.

Los relatos orales tienen los mecanismos requeridos para conservar la memoria de esos tiempos, en términos que podríamos llamar de “historia oral”. Más allá en el tiempo, se confunden las cuentas del tiempo, como dijera recientemente un maestro guambiano, y se conforma un tiempo sin límites cuya memoria se conserva mejor a través de los mitos, expresiones lingüísticas, música, refranes, consejos, etc.

El reto metodológico de la recuperación de la historia está ahí, con el recurso de la memoria escrita, de la arqueología, etc., siempre confrontados con las formas orales en la medida en que ellas también tienen soportes materiales “recuperables”.

En este sentido, valga la experiencia de los mapas parlantes. Cuando se trató de definir cuáles eran los tiempos que se iban a graficar, estaba clara la periodización de presente en la memoria indígena: la Conquista y la “violencia” (de los años 1950). No existían ni “la Colonia”, ni “la Independencia”, ni “la República” de los textos nacionales. Los terratenientes eran los mismo españoles: “dentraron para quitarnos el derecho”, decían (Bonilla 1978).

Más que una determinación de la secuencia de murales a realizar, esa observación nos servirá metodológicamente para el tratamiento de la lectura de las escenas. Volveremos sobre este punto más adelante. En cuanto a la secuencia actualmente existente, se adoptó la siguiente:

- Mapa parlante 1: “Así era nuestra tierra” (aproximadamente 1535)
- Mapa parlante 3: “Bajo la dominación extranjera” (1700-1750)

Un corte de estos dos tiempos permite que se vean las transformaciones ocurridas en el territorio de la región, entendido como un espacio de relaciones, internas y externas a la misma.

- Mapa parlante 7: “Mientras crece Colombia” (1920-1970)

Sigue el corte en ese tiempo, pero aparece, además del mismo espacio de los dos mapas parlantes arriba mencionados (el de la región actualmente caucana), el tiempo nacional.

- Mapa parlante 5: “Cuando nace Colombia” (silgo XIX)

Desaparece la representación amplia del espacio (el territorio y el Estado nacional están en proceso de definición); solo se ve la vida desde el encierro de los terrajeros, en un corte temporal.

Además se desarrollaron los dos mapas iniciales muy cercanos a la cartografía:

- Mapa parlante 2: “Las guerras de liberación indígena” (1535-1623)
- Mapa parlante 4: “El país páez... en tiempos de Juan Tama”

Y se representó el movimiento del tiempo en espiral en el mapa parlante 6 que relata el movimiento social de “La quintinada” (entre 1910-1922) y recorre a la vez el espacio regional.

Los mapas parlantes: memoria para la reconstrucción

En la secuencia espacial y temporal, las escenas dan pie para la recuperación de la historia de todos los pobladores sucesivos de la región. En ese sentido no se trata de una recuperación de la historia indígena versus la historia blanca. Los mapas parlantes reconstruyen la región como un espacio histórico. Común y multicultural. En el que los conflictos existen. Hoy como ayer.

Para analizarlos –y poder manejarlos, resolverlos o superarlos– han servido los mapas parlantes. Basándose en lo que ven en uno u otro, van y vienen relacionando un detalle o un aspecto que siguen actuando en las situaciones de hoy. Hombres de acción, les interesa la historia en tanto es lo vivido hasta el presente. Partiendo del pasado, vuelven al presente, ponderando, ubicando, analizando los problemas y las diferentes formas de actuar.

Así, el mapa parlante “colonial” (MP3) es el corolario del de los cacicazgos en tiempos de Juan Tama; el de las “guerras de liberación” (1535-1623) corresponde a las respuestas de la Conquista; “Cuando nace Colombia” permite interpretar el actuar de Quintín Lame; y “Mientras crece Colombia” es el contexto del nacimiento y desarrollo de su actual movimiento.

En otras palabras, la “recuperación de la historia” no interesa en sí. Interesa en cuanto proporciona una herramienta para ubicarse en el presente, en cuanto permite que el pensamiento se desarrolle recorriendo el espacio temporal.

Ahora bien, en las lenguas que ellos utilizan para entender el mundo o los mundos diversos a los que pertenecen esas huellas, el tiempo no se representa como en las nuestras. Descubrimos que en páez o en guambiano (lo mismo que en quechua o en aymará) no se puede hacer el razonamiento que hacen los hispanohablantes: el pasado está atrás; un indio es precolombino, pertenece al pasado; luego es “atrasado”. En esas lenguas, el pasado se representa adelante en el espacio y ese juego de palabras castellanas es imposible de traducir.

Tratando de comunicar los distintos pensamientos y observando cómo en 1988 los guambianos a su turno se dotaron de un “escudo” y en él dibujaron huellas de pasos, nos ayudaron a interpretar: los antepasados nos precedieron, existieron antes que nosotros; nosotros, los de hoy, somos los que venimos atrás, siguiendo las huellas que nos dejaron; el futuro está atrás, todavía no existe, no lo vemos. Otra racionalidad.

El interrogante es para nosotros: si el pasado está adelante en el pensamiento indígena ¿qué puede significar para las comunidades recuperar la historia? Ya señalamos cómo los relatos indígenas involucran miro e historia para hacer el *continuum* hacia el pasado. El espacio histórico materializado en los mapas parlante, en la medida en que los detalles de las escenas lo han sabido propiciar, permite la expresión de relatos “históricos” o “míticos” sin ruptura. Las comunidades se mueven “naturalmente” en ese tiempo largo, o mejor, asimismo alargado.

Los que sienten dificultades para “entrar” y “caminar” en los mapas parlantes son los letrados, escolarizados. En mayor o menor grado se encuentran cortados de los referentes propios de sus comunidades, ya no saben recorrer, leer las

huellas, pensar sin papel y lápiz. Pero sobre todo, están desubicados, entre el imaginario de “progreso” y la realidad socioeconómica que viven. En la medida en que el movimiento indígena tenga fuerza suficiente para impulsar la actual búsqueda de “educación propia”, los maestros pueden utilizar los mapas parlantes para reubicarse tanto en “lo propio”, en relación con sus comunidades, como en relación con el país nacional y el resto del planeta.

Hasta ahora los mapas parlantes no se han utilizado para “enseñar historia”. Han servido para que las comunidades se ubiquen en el tiempo y el espacio. En medio de un mundo cambiante de manera acelerada, en vísperas de entrar al tercer milenario de Occidente. Que ubiquen su actuar presente y lleguen a formular sus proyectos de futuro, a partir de un espacio temporal ampliado.

La ventaja de la herramienta radica en que, aunque se puedan privilegiar una u otra escena, según el interés del momento, realizando distintas lecturas: económica, tecnológica, política, religiosa, etc.; las escenas que no se utilizan directamente están presentes, a la vista, en el mapa parlante que se constituye así como un referente global.

Quienes no han utilizado el método interpretan a menudo la recuperación histórica como mera legitimadora de acciones inmediatas: si tal era el territorio ancestral de tal o cual comunidad, y que lo recuerde, esto quiere decir que “nos van a sacar a nosotros” o que “se van a tomar a Popayán”. La necesaria recuperación mental de un espacio histórico y la consecuente redefinición del estatuto de sus actuales pobladores es una exigencia de actualización o modernización que atañe tanto a los nacionales –ex mestizos o libertos del siglo XIX– como a los guambianos o páeces actuales –ex indios– desde la Colonia hasta hace poco tiempo. ¿Se podrá ser guambiano o páez en el siglo XXI en Colombia?

El texto no letrado que son los mapas parlantes hace posible recuperar espacio en el imaginario de los contemporáneos que lo leen. Tal parece ser el papel de su componente “histórico” al lado de otros contenidos según nuestra clasificación del conocimiento: geografía, economía, derecho, botánica o zoología, creencia, religión o política. Ese espacio recuperado en el pensamiento no reemplaza las acciones de construcción afectiva de un espacio sociopolítico multicultural, ni elimina los conflictos inherentes a la vida humana, pero abre nuevos caminos.





Mapa parlante No 1 de la serie historia y lucha de los Nasa (1980)
Victor Daniel Bonilla / Fundacion DESDE ADENTRO (2010)

Referencias citadas

Arrubla, Mario

1969 *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano*. Medellín: Oveja Negra.

Bonilla, Víctor Daniel

1978 “El pensamiento político del indio hoy”. Habla un gobernador páez, “y dentaron por política para quitar el derecho indígena”. *Semanario Cultural de El Pueblo*. Cali, No 129, 29 de octubre.

1982 “Algunas experiencias de proyecto mapa parlante”. En: García Huidobro, Juan Eduardo, *Alfabetización y educación de adultos en la Región Andina*. Patzcuaro: Unesco, Centre régional de educación de adultos y alfabetización funcional para América latina.

1983a “Proyecto de utilización experimental multiplicada de los mapa parlante”. En: Rodríguez et.al (comp.) *Educación, étnicas, descolonización en América Latina, una guía para la educación bilingüe intercultural*. México: Unesco.

1983b Experiencias de investigación-educación entre comunidades paéce”. *Boletín de Antropología*, 5 (17-18-19).

1982. “Algunas experiencias de proyecto mapa parlante”. En: J.E García Huidrobo, *Alfabetización y educación de adultos en la región Andina*. México: CREFAL.

1982 Carta al CRIC No. 4, En: *Historia política de los paéces*. Colombia Nueva.

Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC-

1973 *Nuestras luchas de ayer y hoy*. Sin más datos.

1974 *Cómo nos organizamos*. No. 2. Sin más datos.

Findji, María Teresa

1983 Las relaciones de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas. *Boletín de Antropología*. Vol. No. 17-18-19.

1987 “En el Cauca cordillerano: comunidades haciendo y otro deshaciendo. Perspectivas de desarrollo regional a la luz del movimiento social y la reforma municipal”, ponencia presentada al VI Congreso de Sociología, Bucaramanga; Universidad del Valle, Departamento de Historia.

1972 La situación del indígena en América del Sur. Montevideo: Tierra Nueva.

Gómez, Laureano

1928 Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Bogotá: Minerva.

Grünberg, Georg

1972 La situación del indígena en América del Sur: (aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos). Montevideo: Tierra Nueva.

Grupo de Barbados

- 1979 Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados. México: Nueva Imagen.
- Lame, Manuel Quintín
- 1971 *En defensa de mi raza*. Bogotá: La Rosca.