

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. 6. 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

Interpretando el pasado Nasa¹

JOANNE RAPPAPORT

En *Los funerales de la mamá grande*, Gabriel García Márquez plantea la necesidad de contar su historia “antes de que tengan tiempo de llegar los historiadores”. En realidad, los historiadores llegaron hace muchísimos años: el escritor intenta corregir los abusos de la historiografía colombiana, al darles vida a aquellos acontecimientos ya olvidados que deberían estar en el centro de la conciencia histórica, pero que han sido ignorados por los historiadores. A lo largo de las Américas, los pueblos indígenas trabajan por realizar los mismos objetivos, revalidando su propio conocimiento histórico como arma contra su posición subordinada dentro de la sociedad dominante. Para los indígenas, la historia es fuente de conocimiento sobre los métodos mediante los cuales fueron subyugados por los europeos; es también origen de información sobre sus derechos; representa el comienzo de una nueva identidad; es una posible fuente de ideas para la construcción de nuevos proyectos nacionales (Barre 1983). Desde la perspectiva de los indígenas, tanto como desde la de García Márquez, la historiografía occidental ha separado al indígena de su propio pasado a través de la omisión de un tratamiento real de ambos. A cambio, lo trata como un ser exótico, o como un salvaje. De esta manera, la historiografía occidental justifica la invasión europea de América. Pero para los pueblos aborígenes, las obras de los historiadores euroamericanos son tratados de una naturaleza legendaria y no verdadera (Wankar 1980: 277-281).

En este artículo intento proponer una metodología para el estudio de historias no-occidentales, a través del análisis del proceso por el cual los nasa del suroccidente colombiano han revalidado su propia visión histórica. A partir de la invasión española en el siglo XVI, los nasa se han dedicado a la tarea de definir, formular y reformular

1 Original tomado de: Joanne Rappaport. 1987. Interpretando el pasado Páez. *Revista de Antropología*, 3 (2): 55-82. Por solicitud de la autora, y en consonancia con los cambios de las políticas y reivindicaciones locales, hemos sustituido Páez por Nasa en el título y en secciones del artículo.

La investigación sobre la cual está basado este artículo fue financiada por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de La República. Bogotá (1978-1980) y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Nueva York (1984). El primer capítulo de un libro, *hiyth, Memory and Historiad Renovation*, que será publicado por Cambridge University Press. Linda Seligman contribuyó con sus muy valiosos comentarios. Mis agradecimientos también a Oscar Saldarriaga por su corrección de la versión en castellano.

su propia noción de espacio dentro del proceso histórico colombiano. Examinaré este proceso de definición histórica a través del estudio de ciertos periodos, en los cuales los historiadores autóctonos elaboraron su visión histórica de una forma alcanzable para el etnohistoriador. Algunas de estas relaciones están en forma escrita, en especial aquellas del pasado más distante, del siglo XVIII. En cambio, las narraciones actuales se transmiten en una forma oral o gráfica. Aun cuando existen narraciones históricas coherentes y largas, gran parte del conocimiento del pasado se halla en unidades narrativas más pequeñas: en episodios breves que describen un evento, que a veces no sobrepasan el tamaño de una frase. Esta naturaleza fragmentaria del conocimiento histórico de los nasa es la regla, tanto para la tradición oral como para las relaciones escritas. El conocimiento histórico también se expresa a través de la geografía sagrada y el rito. Además, la visión histórica de los nasa se hace más patente aún en la acción y la retórica política.

Se entiende más claramente la naturaleza de la conciencia histórica si se le interpreta dentro del marco de la relación entre la población aborígen y el Estado, tanto el Estado colonial español como la moderna nación colombiana. Desde los albores de la dominación europea, la acción política de los nasa ha sido dirigida a la definición y la búsqueda del poder del grupo frente a la sociedad dominante. Sin embargo, ni los europeos ni el Estado son el enfoque de la visión histórica de los nasa. Su conocimiento propio, en cambio, se centra en actividades de indígenas en el pasado: sus logros y fracasos a lo largo de la lucha por su identidad. La historia de los nasa es un arma de doble filo, las relaciones históricas propias de los siglos XVII y, comienzos del siglo XX nos han llegado escritas o sea, su primer público era, o un público alfabeto no-indígena, o las generaciones futuras de indígenas alfabetos.

Tales relaciones utilizan un estilo de expresión que surge de la palabra escrita a fin de transmitir ideas indígenas y de dar poder a la comunidad. Sin embargo, a pesar de que toman una forma proveniente de la sociedad euroamericana, estas imágenes propias de los nasa, colocadas en sitios geográficos y acontecimientos mitológicos, solo podrían ser comprendidas por otros indígenas sin haberlo sido por los lectores europeos. Más aún, estos no tienen una organización cronológica occidental. Por lo tanto, los ejemplos sobrevivientes de su expresión histórica del pasado son, como sus contrapartes peruanas, “crónicas de lo imposible”, o sea intentos indígenas de integrar su pensamiento histórico y su cosmología con el discurso occidental. El resultado ha sido el de que las dos partes se borren, porque se contradicen (Salomón 1982).

La conciencia histórica no-occidental

El enfoque de las investigaciones de la mayoría de los etnohistoriadores se ubica en el pasado. La mayor parte de estos producen “etno-historias”, es decir, historias del contacto europeo con las sociedades no-occidentales. Por otra parte, muchos

etnohistoriadores producen análisis sincrónicos cuya “actualidad etnográfica” se localiza en el pasado. Pero existe otra opción para el etnohistoriador: la investigación sobre la naturaleza y la estructura de las relaciones indígenas sobre el pasado. Esta tarea ha sido emprendida recientemente por los historiadores de África (Vansina 1973; Miller 1980; Cohen 1985) y Afroamérica (Price 1983). Asimismo, tal orientación analítica se abre paso entre los estudiosos de las sociedades asiáticas (Errington 1979; Rosaldo 1980) y del Pacífico (Harwood 1976; Morphy y Morphy 1985). Para Mesoamérica y Sudamérica, los etnohistoriadores han hecho su propia contribución a esta literatura a través de sus interpretaciones de obras escritas por historiadores indígenas durante la Colonia y la República (Bricker 1981; Salomon 1982; Zuidema 1982).

Casi todos estos estudios concuerdan con el hecho que las historias no occidentales tratan del pasado. Pero estas historias no establecen una separación entre los acontecimientos pasados y las necesidades actuales. Según Morphy y Morphy (1985: 462), son imágenes *sobre* el pasado y no traídas *del* pasado; son meditaciones de la gente actual sobre lo que puede haber ocurrido en el pasado. No documentan “lo que ocurrió”. En cambio, recrean imágenes de “lo que debe haber pasado”. Utilizan imágenes míticas o metafóricas para representar los acontecimientos históricos; muchas veces tales vehículos eclipsan a los acontecimientos mismos y por consiguiente nos resulta difícil su ubicación geográfica o cronológica. En un estudio de las técnicas mnemotécnicas del mundo clásico, Frances Yates (1966) demuestra que los oradores memorizaban sus discursos a través del trazado de edificios públicos, dentro de los cuales situaban una serie de imágenes extraordinarias o notables que correspondían a los planteamientos que querían memorizar. Profundizando en el estudio de Yates, Harwood (1976) plantea que es más fácil recordar los símbolos novedosos o impactantes del mito, que los escuetos hechos históricos a los que se refieren las imágenes míticas. Por esta razón, son empleados frecuentemente por los historiadores nativos. Igualmente, Miller (1980) sostiene que ciertos *clichés* simplificados y expresados a través de vehículos míticos, sirven como estratagemas mnemotécnicas para presentar procesos históricos más amplios dentro de la tradición oral.

La estructura narrativa de estas historias nativas contrasta fuertemente con nuestra forma de escribir historia. Algunos pensadores sugieren que no las llamemos “narraciones” porque no son siempre “estilizadas” y a menudo son muy breves frases o episodios transmitidos a través de refranes, canciones, o descripciones físicas de los antiguos asentamientos abandonados (Rosaldo 1980; Price 1983; Cohen 1985). Alien (1984) y Cohen (1985) sostienen que su historicidad no reside en un texto estático, sino en un proceso continuo de interpretación por el cual las historias están sometidas al montaje y al re-montaje; Alien, en particular postula si no sería mejor buscar la razón de ser de este proceso en las normas estéticas, tanto como en el contenido de los episodios. Poole (1985) propone

que la narración andina es incoherente y confusa para la gente no-andina, precisamente porque no está compuesta por textos aislados, sino que forma parte de todo un conjunto de actividades de expresión histórica, incluyendo el rito, la peregrinación y la danza, todos los cuales clarifican el contenido de las narraciones, dando claves para su interpretación.

Estas historias no son cronológicas. Dentro de aquellas, los marcos temporales aparecen yuxtapuestos; omiten la explicación causal; evitan la narración lineal; ubican los acontecimientos por fuera del tiempo cronológico. Pero esto no quiere decir que los historiadores nativos no tengan nociones de causalidad. Tales nociones lineares de la experiencia histórica son entendidos por los narradores y por el público, tal vez comentados por ellos en otro contexto, pero no necesariamente transmitidos a través de la narración misma. Además, gran parte de este conocimiento histórico está inscrito en la organización del espacio físico, dado que los rasgos topográficos sirven no solo como referencias históricas, sino más aún; la geografía también incide en la forma en la que se recuerdan, se conceptualizan y se organizan los hechos (Harwood 1976, Rosaldo 1980).

Si los lazos entre el conocimiento histórico y la vida actual se forjan a través de la expresión no-lineal en el espacio geográfico y en el rito, si el pasado y la actualidad están ligados, es porque la historia es útil: el conocimiento del pasado sustenta los pleitos sobre tierras, las decisiones políticas, o las disputas sobre los muertos. Además, es central para los que quieren fortalecer su identidad comunal y su autonomía frente a la dominación europea (Rosaldo 1980; Price 1983; Cohen 1985; Lederman 1985).

La naturaleza fragmentaria, poco estilizada y episódica de esta visión histórica es fundamental para su utilización: su flexibilidad y su ambigüedad permiten que sea empleada en diversas coyunturas, a través de varios géneros de expresión.

El problema de la clasificación

Una de las herramientas menos útiles para nuestro entendimiento del pensamiento histórico de otras sociedades es la orientación clasificatoria, la cual determina la historicidad con base en nuestros propios cánones históricos. Para los euroamericanos, la historicidad se define a través de la narración cronológica o lineal; ignoramos el hecho de que aquellas son características de una teoría europea del tiempo que por lo demás, ha nacido estrechamente ligada al proceso de colonización del globo por los europeos (Cohen 1981: 227-229). Como resultado, vemos nuestro marco temporal como un hecho natural dado, y rechazamos los esquemas históricos de los conquistados.

Los antropólogos han utilizado los estudios del mundo clásico como punto de partida para el desarrollo de sus esquemas clasificatorios; de esta manera desenfatan la especificidad cultural, social e histórica de nuestra propia visión histórica euroamericana. Esta actitud está claramente demostrada en aquellas tipologías en las que nuestra visión del pasado se llama “la historia”, mientras que las narraciones de otras sociedades son “mitos”. Uno de los primeros intentos de formular una tipología de esta naturaleza es el artículo, “*Mito, memoria e historia*”, escrito por M.I. Finley (1965). En esta obra, Finley delinea el desarrollo del pensamiento histórico griego y su origen desde el mito. Para Finley existe una distinción muy precisa: la historia es cronológica, organizada a través de un esquema coherente de fechas, el cual se basa en datos recopilados de documentos escritos y estructurados en una presentación sistemática; el mito, en cambio, representa la antítesis de la historia: es no-lineal, atemporal, fantástico, sin sistematización. Goody (1977) ha profundizado el argumento de Finley, al sugerir que el pensamiento histórico posiblemente es exclusivo de las sociedades con escritura, en las que el pensamiento objetivo, analítico y cronológico se nutre gracias al distanciamiento que se produce a través de la reflexión, con base en una serie de informes contradictorios que tratan un sólo evento. En los estudios de Sudamérica indígena, la distinción mito-historia ha sido transformada en una oposición entre aquellas sociedades “calientes” en las que existe historia –como la nuestra– y las sociedades “frías”, sin marco temporal y sin historia o sea, las sociedades primitivas (Lévi-Strauss 1966; Kaplan 1985). Tal formulación ha servido de base para el análisis de textos autóctonos, con el objeto de demostrar que las poblaciones andinas no tienen una mentalidad histórica, sino que, en cambio, integran su memoria dentro de un marco mítico que refleja más la estructura social que el proceso temporal (Ossio 1977; Zuidema 1982).

Aquel antropólogo que ha caído preso en la trampa de la distinción mito-historia, puede encontrar una salida en la literatura histórica, en la cual los historiadores intentan formular definiciones de su oficio. En estos trabajos, la historia se somete a una redefinición que la hace más y más semejante a nuestras ideas de mito y de literatura. En *La idea de la historia*, una de las obras clásicas de la teoría histórica, Collingwood (1946) define el oficio del historiador como el análisis de la evidencia dentro del marco de una estructura de trama, de naturaleza universal y mítica. Siguiendo el argumento de Collingwood, Hayden White (1973, 1978) sugiere que tal marco discursivo está impuesto por el mismo lenguaje utilizado por el historiador. El estudioso del pasado es un prisionero de su propia realidad, en la cual está sujeto a escoger entre una gama de estilos de expresión, las cuales determinarán la naturaleza de su análisis. Es decir, la historia no se finca en “la verdad” sino en la selección de un estilo de exposición determinado históricamente. Esta definición de la historia borra, entonces, la línea divisoria entre historia y literatura:

Si vemos a la historia y las novelas simplemente como artefactos verbales, entonces las dos son indistinguibles la una de la otra. No podemos distinguirlas formalmente si no nos acercamos armados de preconcepciones específicas en cuanto a las verdades que se supone cada una conlleva. Pero el objetivo del autor de una novela es el mismo que aquel del autor de la historia. Los dos pretenden construir una imagen verbal de la “realidad”. El novelista presenta su noción de esta realidad en una forma indirecta, es decir, a través de técnicas figurativas, y no la, presenta directamente, comunicando una serie de proposiciones que deben corresponder, punto por punto a algún acontecimiento extratextual, tal como pretende lograrlo el historiador. Pero la imagen de la realidad que construye el novelista se propone corresponder en sus contornos generales, a algún dominio de la experiencia humana, que no es menos “real” que aquel al que se refiere el historiador. Por lo tanto, no es una cuestión de conflicto entre dos especies de verdad (lo que nos ha sido impuesto por el prejuicio occidental en favor del empirismo como la única ruta hacia un entendimiento de la realidad); no es un conflicto entre, por un lado, la verdad de las correspondencias y por el otro, la verdad de la coherencia (White 1978: 110).

La obra de White es un intento por distinguir entre los varios modos, míticos o genéricos, que estructuran la interpretación histórica.

Las discusiones que se han desarrollado entre los historiadores rompen nuestra noción antropológica que distingue entre la “estructura” y el “evento” por la que asimilamos estructura a “modo mítico” e historia a “eventos verdaderos” (Sahlins 1981). Los historiadores actuales nos llevan a reconsiderar la validez de esta distinción, si nos damos cuenta del hecho de que el pensamiento histórico está igualmente determinado por consideraciones estructurales. Es decir, los antropólogos no podemos contrastar entre el “mito” y la “historia” sin que los dos términos sean definidos adecuadamente: los historiadores están borrando aquellas definiciones que antes aparecían tan claras.

Otra orientación, tal vez más radical la de los historiadores populares, también nos ayuda a romper las preconcepciones antropológicas acerca de los límites del pensamiento histórico. Mucha de la historia que aprendemos de las comunidades con las que convivimos no es una historia profesional, escrita por historiadores de tiempo completo. Es, en cambio, una historia popular, producida por individuos que no se someten a nuestros cánones históricos. De hecho, gran parte de la historia popular tanto en nuestra sociedad –como entre los indígenas sudamericanos, africanos, asiáticos– no tiene la forma de narraciones estilizadas, sino que se expresa a través de actividades y ritos públicos, organizada sin el recurso a la cronología (Popular Memory Group 1982; Lowy 1985). Esta alternativa

para la representación del proceso histórico no es menos histórica que la nuestra, a pesar de que no siga los mismos cánones. Al reconocer la historicidad de estas interpretaciones no-narrativas del pasado tenemos que construir instrumentos analíticos para entender su naturaleza. Al separarles de la “historia” cuando no se conforman a nuestros patrones disciplinarios, no las estamos explicando sino sólo clasificándolas (Sperber 1975).

Marcos teóricos para el estudio comparativo de historias

A pesar de la controversia que gira alrededor de la oposición mito-historia hecha por Finley, su análisis es útil en cuanto coloca la evolución del pensamiento histórico griego dentro de un contexto histórico. Las dificultades que experimentamos al acercarnos a las historias no-occidentales tienen su origen en el hecho de que no las hemos contextualizado adecuadamente, sino que nos hemos quedado en la etapa de comparar su estructura textual con la estructura social en general. No las situamos dentro de sus contextos histórico o sociopolítico, sino que los analizamos como si fueran textos situados por fuera del tiempo. Bloch (1977) sugiere que, el origen de nuestra dificultad para explicar el hecho de que algunas sociedades posean nociones del tiempo lineal, mientras que otras no la tienen, radica en nuestros prejuicios antropológicos que nos llevan a estudiar el campo ritual ignorando la importancia de las técnicas de medición temporal dentro de la actividad práctica. Tal vez Bloch construye una distinción demasiado rígida entre los dos campos; sin embargo, tiene razón cuando nos exhorta a considerar las implicaciones prácticas de los textos ritualizados, y nos sugiere que examinemos el proceso de utilización de aquellos textos dentro de los campos prácticos de la vida de la comunidad y entre comunidades. Es más: debemos tener en cuenta la importancia de aquellas estructuras temporales que son informadas por el rito, dentro de las actividades cotidianas, como es trabajar, caminar, comer, dormir, etc. No tratamos con “textos” fijos, sino con interpretaciones coyunturales, móviles que se aplican dentro de contextos prácticos, cuyas formas y contenidos están determinados tanto por la memoria de interpretaciones anteriores, como por las exigencias de la situación. Por lo tanto, aquí demostraré que los nasa actuales utilizan modelos de interpretación de la época colonial, o anteriores a esta, con el fin de explicar sus adaptaciones post-coloniales al Estado colombiano, justificando así, o construyendo nuevas soluciones para relacionarse con la nación. Los nasa viven dentro del tiempo histórico, y sus propias interpretaciones de los procesos temporales están determinadas por su posición dentro de tal flujo.

Si el pensamiento histórico es, en sí, producto del proceso histórico, ligado tanto a la actualidad como al pasado, ¿cómo, entonces, nos acercaremos a la historia

de nuestros interlocutores indígenas? En un párrafo frecuentemente citado, Walter Benjamin (1986) nos da una pista para entender la importancia de la historia por fuera de los muros de la Academia:

“Articular el pasado históricamente no quiere decir darnos cuenta de “como realmente sucedió” (Ranke). Significa capturar una memoria en el momento en que irrumpe el peligro... El peligro afecta tanto al contenido de la tradición como a sus recipientes... En cada época es necesario renovar el intento de arrebatarse la tradición de aquel conformismo que casi la subyuga...” (1968: 255).

Taussig, al profundizar en la obra de Benjamin y de Silvia Bovenschen (1978) sobre la bruja como imagen de la lucha por el poder en el movimiento feminista, sugiere que la utilización de imágenes históricas por los chamanes sudamericanos no refleja un entendimiento de los eventos como enlaces dentro de una secuencia causal. En cambio, es una aplicación metafórica de lo que se sabe acerca del pasado: “... Son imágenes míticas que reflejan y condensan la apropiación vivencial de la historia de la Conquista, en cuanto que esa historia es percibida a raíz de las analogías y correspondencias estructurales que tiene con las esperanzas y las tribulaciones de la actualidad...” (Taussig 1984: 88). El poder mágico de la historia se aloja en los contrastes y las contradicciones que surgen de la relación entre el pasado como experiencia y la estructura del mundo actual.

Esta cuestión aparece dentro de un marco mucho más amplio: las luchas por la utilización de la literatura e historia en el Tercer Mundo. La historia adquiere cierto poder en las naciones nuevas, porque facilita la elaboración de nuevas definiciones no-europeas de la sociedad:

La capacidad de controlar el pasado, al definirlo como historia y establecer clasificaciones para diferenciar entre los europeos y los otros, son cuestiones centrales para las revoluciones y las transformaciones que forman parte de los que llamamos la historia del mundo moderno (Cohen 1981: 244).

La historia no es en absoluto una reflexión dislocada sobre el pasado: es un asunto de poder en el presente que contribuye a su preservación o puede suministrar los vehículos para alcanzarlo.

El poder que surge del control del pasado para una redefinición del futuro es una preocupación central para aquellos novelistas del Tercer Mundo quienes, como los chamanes descritos por Taussig, construyen visiones o imágenes del pasado, en lugar de cronologías factuales. En estas novelas, el pasado, la actualidad y el futuro se interpenetran:

Las generaciones que siguen crean o recrean selectivamente un sentido del pasado, en gran parte –aunque no totalmente– a través del arte. Este pasado creado y simplificado, a su vez, ayuda a elaborar una percepción de lo que podría ser el futuro. Parafraseando a Stephen Dedalus, los artistas forjan la conciencia y el conocimiento no creados de sus razas. Si esta conciencia colectiva es a veces una falsificación, no es por ello menos potente (Dasenbroch 1985-1986: 312-313).

Para estos escritores, la ubicación de la memoria histórica se halla, no en el pasado, sino en la actualidad y en el futuro:

Vivimos hoy. Mañana tendremos una imagen del hoy. No lo podemos ignorar, como no podemos ignorar que se vivía el pasado que el origen del pasado está en la actualidad: recordamos aquí, hoy. Pero también nos imaginamos aquí, hoy. Y no debemos separar lo que podemos imaginar de lo que podemos recordar. Recuerda el futuro; imagina el pasado: creo que esta es la articulación verdadera del tiempo como se lo vive, inevitablemente, en la actualidad (Fuentes 1985-1986: 338).

Si en algún lugar la visión histórica pertenece a la actualidad, dando poder, está en la obra de Gabriel García Márquez. En sus novelas, re-escribe la historia colombiana, entretejiendo imágenes legendarias y míticas con hechos históricos, intensificando así aquella verdad que espera transmitir:

El lector educado, lleno de información, puede distinguir entre lo real y lo inventado, y puede notar aquellos cambios que han sido operados en base a lo real. Su experiencia de la diferencia entre una realidad imaginaria y una realidad efectiva no se borra, sino que se agudiza. Las ficciones más engañosas son las que parecen las más reales y naturales, y no las que parecen más artificiosas. Y tal vez algo más importante: esa nueva escritura del pasado desamarra nuestra percepción de lo razonable, lo natural o lo inevitable de tal historia. Sí, ha ocurrido, pero ¿tiene que seguir ocurriendo? (Janes 1985-1986 :300).

Por esta razón, muchos intelectuales ven en García Márquez uno de los pocos capaces de transmitir la significación de la colombianidad, lográndolo a través de una forma más aguda que aquella de las historias “reales y naturales”. Es por esto que él se apresura por contar sus historias “antes de que tengan tiempo de llegar los historiadores”. Y también esto nos explica algo el poder de las imágenes míticas que aparecen con tanta frecuencia dentro de las narraciones no-occidentales sobre el pasado. No es que los pueblos indígenas no tengan una concepción del tiempo, ni tampoco que no puedan distinguir entre hecho y ficción. Es, en cambio, que las imágenes ficticias y fantásticas les facilitan una

reflexión más profunda sobre lo real. Al emplear imágenes míticas o cíclicas para iluminar los “vacíos” que existen en la memoria histórica, se hace hincapié en la importancia del pasado en la medida en que se vuelve más reconocible. Es más: al enfatizar la estructura repetitiva del proceso histórico, estas narraciones forjan lazos entre el pasado y el futuro, y facilitan un patrón del origen, pero también de hacia dónde se va. Por esta razón, las historias indígenas norte y suramericanas incluyen reflejos del pasado en visiones futuristas. Eso se expresa más claramente en aquellos modelos que computen el tiempo como un movimiento a lo largo de un número fijo de generaciones, empezando en el pasado y dirigiéndose hacia el futuro, pero con su eje en la actualidad.

La naturaleza de cualquier ejemplo de esta mezcla de pasado, presente y futuro, de acontecer y de fantasía, tiene que ser analizada dentro de su contexto social e histórico. Un marco teórico que se presta a la interpretación de los textos históricos aborígenes, es aquel proporcionado por los críticos literarios marxistas, Eagleton (1978) enumera los varios elementos que se deben tener en cuenta en el análisis de un texto literario subrayando la importancia de la comprensión de la serie compleja de interrelaciones entre la formación social global, la producción y consumo de los textos literarios, la ideología que determina los cánones y controla la producción y distribución de los artefactos literarios, los atributos biográficos del autor, y las normas estéticas que informan su producción.

En cuanto a las historias nativas que nos interesan, la tipología de Eagleton nos facilita un vehículo para la formulación de varias preguntas que nos llevarán más allá del análisis formal de un texto aislado: ¿Cuál es la relación entre la inserción de pueblos aborígenes dentro del Estado y la forma de narración histórica que desarrollan para sobrevivir como pueblos autóctonos? ¿Bajo cuáles circunstancias producen los indígenas historias escritas que puedan entenderse dentro de los marcos conceptuales de la sociedad dominante? ¿Qué influencias conllevan las historias escritas en la forma y la producción de historias locales, por y para los miembros de las comunidades? ¿Bajo cuáles condiciones surgen autores/historiadores en estas comunidades, y cuál es su influencia sobre la producción histórica local? ¿Hasta qué punto y bajo cuáles condiciones ejerce la visión histórica de la sociedad dominante una influencia sobre la visión histórica indígena? ¿Cuál es la relación entre la ideología expresada por medio de estas historias y su implementación en la práctica política? ¿Cómo afectan las normas estéticas y la gama de géneros de expresión, en la naturaleza de la interpretación histórica? Estas interrogaciones formarán el centro de nuestra interpretación de la evolución de una conciencia propia entre los nasa desde el siglo XVIII hasta la actualidad.

Los nasa

Los nasa son agricultores indígenas quienes habitan las laderas de la cordillera Central, en el noroeste caucano. Aproximadamente 60.000 nasa viven en territorios cuyas alturas varían entre los 1000 y 3500 metros sobre el nivel del mar. Dependiendo de la ubicación vertical de la comunidad, cultivan café, coca, caña de azúcar, maíz o papas. Aunque el café y la coca son cultivos comerciales, y los cafeteros indígenas participan activamente en el mercado en calidad de pequeños productores, muchos nasa son agricultores de subsistencia cuyos ahorros monetarios provienen de su participación temporal en el mercado laboral cuando, en calidad de jornaleros, trabajan en haciendas cafeteras o en centros urbanos. Viven en resguardos, unidades políticas que poseen y administran terrenos comunales con base en títulos reales del siglo XVIII. Los comuneros no gozan del derecho de adueñarse individualmente de sus tierras; tienen derechos de usufructo sobre los lotes y no los pueden vender, ni tampoco pueden personas ajenas adueñarse de tierras del resguardo. El Cauca es uno de los departamentos con mayor población indígena, y los nasa son el grupo indígena más numeroso del departamento. La mayoría de los nasa habita las vertientes occidental y oriental de la cordillera Central; sin embargo, colonos nasa han establecido comunidades y resguardos en la costa del Pacífico y, además, existen pequeñas comunidades nasa el Caquetá. Su patria chica es Tierradentro, región que era el centro de sus asentamientos en los años tempranos de la Colonia. Tierradentro sigue siendo un centro importante y la tradición oral siempre incluye referencia a sitios geográficos de la región, independientemente de cuál sea la comunidad del narrador. Aun cuando la mayoría de los nasa de Tierradentro viven en resguardos, muchos de los que viven en las laderas occidentales de la cordillera son terrazgueros cuyas tierras fueron usurpadas por latifundistas durante el siglo XIX.

Los nasa son producto de un proceso histórico en el que sus poblaciones fueron desplazadas, sus comunidades destruidas y restablecidas, por lo cual las unidades políticas y comunitarias gozan de formas nuevas de organización social. El Tierradentro que encontraron los españoles a finales del siglo XVI era una conglomeración no-centralizada de cacicazgos que se unificaban en tiempos de guerra. La zona era punto de avanzada para una unidad política más compleja, ubicada al oriente, en el valle de La Plata (Rappaport 1987).

Cuando llegaron los europeos en el siglo XVI, los nasa los enfrentaron militarmente, formando alianzas con los pijaos, yalcones y guanacas; sus vecinos guambianos-coconucos colaboraron con los españoles en la pacificación de Tierradentro. Después de su derrota a mediados del siglo XVII, los indígenas quedaron bajo el control del Estado colonial español, en el que se permitía cierto grado de autonomía a cambio del pago del tributo. Los caciques fueron forzados a servir de intermediarios entre los tributarios aborígenes y la Corona, la cual requería

el pago de tributos tanto en especie y en oro, como de la prestación periódica de servicios laborales para las haciendas de los alrededores de Popayán. Fueron desposeídos de sus tierras fértiles del valle de La Plata y tuvieron que convertir a Tierradentro –en otro tiempo avanzada rústica– en su centro de asentamiento. Hacia principios del siglo XVIII, los nasa se habían expandido por fuera de Tierradentro, colonizando las laderas occidentales de la cordillera y también las tierras calientes al oriente, en la gobernación de Neiva. Con el fin de legitimar la autoridad política aborígen y asegurar la protección de tierras tradicionales y recientemente colonizadas, varios caciques nasa establecieron resguardos. Estas instituciones originalmente un vehículo para el aislamiento y penetración de comunidades indígenas, fueron acogidas por los nasa del siglo XVIII como medio de protección de su hegemonía territorial. Las tierras de resguardo eran administradas por autoridades políticas permanentes, los caciques. De esta forma se consolidó una autoridad política nunca antes vista en la zona páez.

Con el objetivo de oponerse a las obligaciones tributarias impuestas por la Corona, los nasa participarán en las guerras de la Independencia, para luego descubrir que los líderes criollos triunfantes buscaban destruir al resguardo para abrir los territorios indígenas a la explotación comercial. El siglo XIX fue un periodo de destrucción. La legislación republicana dividió a los resguardos en unidades territoriales pequeñas, que gozaban de una autoridad más débil. Los caciques fueron comprados por los recién instituidos partidos políticos; estos caudillos indígenas llevaron a sus súbditos a las guerras civiles en las que Tierradentro fue siempre un campo de batalla inveterado. Durante el siglo XIX también tuvo lugar la expansión de los ranchos ganaderos en el Cauca, y muchos resguardos perdieron tierra ante los terratenientes ganaderos, quienes gozaban frecuentemente de la colaboración de políticos indígenas (Findji y Rojas 1985).

El siglo XIX es central en el entendimiento de la visión histórica de los nasa. En este período, el Estado logró mayores incursiones en la autonomía territorial y política de los indígenas. A diferencia del Estado colonial, que permitía cierto grado de autonomía siempre y cuando cumplieran con las disposiciones tributarias, el Estado colombiano intentaba crear una nación homogénea en un territorio continuo (Bonilla 1979). Para la población aborígen, esto quería decir que tuvieron que renunciar no sólo a aquella autonomía política de la que gozaban bajo los españoles, sino también a la autonomía territorial frente a un Estado que buscaba privatizar la tenencia de tierras con el fin de modernizar el país y de establecer relaciones capitalistas a lo largo de la nación.

Es apenas durante las guerras civiles que ocurrieron a lo largo del siglo XIX, cuando notamos un intento por parte de los nasa de recuperar la autonomía que habían perdido a raíz de la conformación de la nación colombiana. Las guerras civiles sirvieron de campo de entrenamiento para una nueva generación

de líderes políticos nasa, quienes empezaron a organizarse a principios del siglo XX, para apoyar el fortalecimiento de los resguardos indígenas y la recuperación de las tierras usurpadas. Mientras que algunos de estos movimientos eran indígenas, concentrados en las demandas y en la organización netamente indígena en los años treinta y cuarenta, una nueva generación de nasa, aliados al Partido Comunista Colombiano, intentaron integrar sus reivindicaciones indígenas dentro del cuerpo de reivindicaciones de los obreros y campesinos de la sociedad mayor. A raíz del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en abril de 1948, estalla otra guerra civil, “La Violencia”, que llega a servir como pretexto, en muchas zonas rurales, para la consolidación de latifundios, compuestos por tierras que antes pertenecían a campesinos. Tierradentro es teatro de operaciones de guerrilleros liberales y comunistas, tanto como de la policía militar que los aterrorizó bajo el pretexto de que pertenecían a estos partidos. En un resguardo masacraron al cabildo entero, y en otras comunidades la gente tuvo que huir a refugios en la montaña o a centros urbanos para salvarse de la policía militar. Aquella resistencia nasa, que había evolucionado en la primera mitad del siglo, fue acallada eficazmente durante esta época.

Desde principios de los años setenta, los cabildos se han integrado a la lucha por la tierra y a los movimientos indígenas que han surgido en la sierra suroccidental colombiana. Según estos cabildos, no es sólo el territorio lo que hay que recuperar, sienten que durante este siglo han perdido contacto con su historia y quieren recuperar su poder. Este análisis clarificará el hecho de que la época contemporánea no es, de ninguna manera, un periodo único en la historia nasa: cada historiador indígena ha participado en un proceso similar de revitalización histórica, no importa si vivió en el siglo XVIII, a principios del siglo XX, o en 1980.

La historia nasa

Los nasa presentan un caso único para el estudio de la conciencia histórica de los indígenas suramericanos, a causa de la profundidad temporal de la documentación existente sobre su pensamiento histórico, documentación que data desde el siglo XVIII, en forma de títulos de resguardo. Existe poca información en los archivos y periódicos del siglo XIX sobre el pensamiento histórico de los nasa republicanos, pero a principios del XX aparece un tratado escrito por el dirigente indígena, Manuel Quintín Lame, el cual nos da pistas para la reconstrucción de este pensamiento. La conciencia histórica de los nasa de hoy puede ser sometida a la investigación etnográfica. Sin embargo, existen también archivos de grabaciones, tales como el contenido del Archivo Fundación Colombia Nuestra (Cali), los cuales complementan los materiales etnográficos y además, dan acceso a las interpretaciones históricas hechas por algunos individuos que gozaban de gran talento e intuición.

El caso de los nasa es además especial, por el hecho que es posible comparar las declaraciones de los historiadores indígenas con otras evidencias documentales. De esta manera se puede determinar el nivel de historicidad de las narraciones indígenas. Es más: este cuerpo documental contiene una gran cantidad de datos relacionados con las tácticas políticas de los historiadores indígenas, que nos facilitan aún más información sobre la naturaleza de su visión histórica. Otros grupos de la zona andina están documentados –aún más extensamente– en el registro histórico. Sin embargo, muchas veces resulta difícil la comparación entre datos orales locales y documentos de archivo, especialmente si el grupo local pertenece a una etnia más grande, como los quechua o aymara. En este aspecto, el caso de los nasa es también único: a pesar de la pequeña cantidad de datos históricos disponibles, si los comparamos con otros grupos de los Andes Centrales o el Ecuador, su territorio y población son bastante reducidos para que el etnohistoriador pueda utilizar gran parte de los datos documentales que encuentra.

Tal vez lo más novedoso del ejemplo de los nasa es el hecho de que queda relativamente fácil la reconstrucción de cadenas de transmisión de su visión histórica: cada generación de historiadores nasa tenía a su alcance los documentos producidos por la generación anterior, y aquellos servían de base para la interpretación histórica. Por lo tanto, existe una gama continua de evidencias históricas con la cual podemos analizar la estructura del pensamiento histórico de los nasa y su traducción a una ideología que informa la actividad que asegura el mantenimiento físico y cultural del grupo.

La cadena de transmisión de la visión histórica nasa permite el entendimiento de una continuidad moral entre los habitantes precolombinos de Tierradentro y la población actual que lo habita. La continuidad moral se expresa dentro de las definiciones de los nasa de su propia identidad, tanto a través del mito como de la toponimia, la genealogía, y los títulos cacicales. Los nasa se sirven de múltiples recuerdos de las conexiones entre pasado y presente, y utilizan este conocimiento histórico en la definición de su identidad política y social en las varias coyunturas políticas por las cuales han pasado. No importa que sean o no el mismo grupo étnico que aquel que se enfrentó a los españoles en 1572; lo importante es que perciban la existencia de este lazo, y que hayan producido una ideología que lo legitime.

Tres fuentes claves sirven para documentar la evolución de esta conciencia histórica propia:

Los títulos coloniales de resguardo: A la vez que los títulos de resguardo del siglo XVIII establecen una base territorial y política para las comunidades, también a través de ellos se vislumbra una interpretación propia de las relaciones intertribales de la época y de la conformación de una autoridad política nueva. Los más notables

son las contribuciones de Don Juan Tama, cacique de *Pitayó y Vitoncó*,² y los caciques Gueyomuse de Togoima.³ Estos documentos a primera vista parecen ser narraciones cronológicas de acontecimientos relacionados con la llegada al poder de estos caciques. Sin embargo, una lectura más profunda proporciona datos que señalan que los narradores de los títulos condensaban sus marcos temporales, combinando información de la época precolombina y de la Colonial. Aquellas fuentes, escritas en español, son documentos oficiales de la administración colonial.

Tratados políticos: A principios del siglo XX un líder indigenista, Manuel Quintín Lame, escribió un tratado intitulado, “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*” (Lame 1971 [1939]), el cual quedó en manuscrito hasta publicarse en 1971 por el Comité de Defensa del Indio. Este documento, escrito en español, utiliza la historia nasa para justificar las actividades políticas de su autor. El estilo del manuscrito es una mezcla de la tradición cronológica de la sociedad mayor colombiana, con una visión mitológica del pasado. Lame utiliza imágenes de la naturaleza y de los caciques, o sea, imágenes nasa; pero también pinta un cuadro romántico del indio genérico, utiliza fechas como base de su marco temporal –aunque no de una manera cronológica– y se suscribe a la teoría histórica de los “grandes hombres”, que estaba de moda entre los historiadores latinoamericanos (Burns 1980). Además, el tratado es de una marcada naturaleza mesiánica, construido sobre la base de una ideología que siempre ha existido entre los nasa (Rappaport 1980-81), a pesar de expresar tal pensamiento mesiánico a través de imágenes cristianas y europeas. Las actividades de Lame están bien documentadas (Castrillón 1973; Sevilla-Casas 1976; Tello 1983), lo que nos permite trazar la ejecución política de su conocimiento histórico.

Interpretación histórica actual: Los actuales nasa comunican su tradición histórica a través de la retórica política, el mito, el rito y las imágenes visuales, tanto en español como en nasa yuwe y actuando con base en este conocimiento a través de sus instituciones políticas. De mayor interés es la elaboración mítica a la cual han sometido los títulos coloniales del resguardo: existe una correspondencia muy clara entre las narrativas orales y los documentos del siglo XVIII. A principios de los años setenta, se grabaron una serie de autobiografías en español de líderes nasa, incluyendo a un hombre llamado Julio Niquinás.⁴ Niquinás –ahora muerto y en ese entonces ya anciano– había sido testigo a la guerra de los Mil Días y participante activo en los movimientos indígenas del siglo XX. Estas entrevistas son una fuente muy rica de información sobre uno de los mejores historiadores contemporáneos entre los nasa; hombre que se sentía igual de cómodo al narrar sus experiencias en la guerra Civil y la “Quintinada”, como al reinterpretar los hechos republicanos dentro del marco de las tradiciones orales de los caciques coloniales.

2 ACC/P 1881, 1883; NC/S 1914.

3 AHT/B 1727.

4 AFCN/C 1971a, 1971b, 1972 s.f

Desde el punto de vista occidental, ninguno de estos individuos ha sido historiador profesional. De hecho, ninguno era educado y no sabemos si todos fueran alfabetos. Los caciques coloniales dictaron sus pensamientos a escribanos. Quintín Lame sabía leer, pero no podía escribir bien, y dictaba a secretarios indígenas los contenidos de su tratado, de los artículos periodísticos que publicó, y de los memoriales que preparó en defensa de los derechos de los indígenas caucanos, huilenses y tolimenses.

Muchos de mis interlocutores nasa no podían escribir más que sus firmas. De todos los historiadores que examinaremos, el único que era realmente alfabeto era Julio Niquinás, quien estudió varios años en la escuela y luego refinó sus capacidades dentro del movimiento indígena.

El poder de las interpretaciones históricas de estos individuos no proviene de sus calificaciones profesionales. Sin embargo, sospecho que todos eran buenos oyentes y que sabían sintetizar las tradiciones contadas por sus contemporáneos, produciendo narraciones coherentes y novedosas. El hecho más importante es que todos estos historiadores han sido activos en la política: Tama fundó resguardos, Lame revivió la importancia del resguardo después de las pérdidas del siglo XIX; Niquinás participó en la política indígena desde 1915 hasta 1972. Esta participación política, en escala regional y nacional, abrió para estos hombres la oportunidad de forjar una visión global de los pensamientos, acciones, y problemas de su pueblo, un conocimiento que dio poder y significación a sus narraciones políticas. Su estatura política, además, permitió que sus voces fueran oídas más allá de los confines de Tierradentro. Por otra parte, sus actividades políticas daban un contexto muy claro dentro del cual la historia servía como inspiración para la formulación de tácticas y estrategias.

Es fascinante el hecho de que cada historiador esté ligado al que le precede y al que le sigue. Los títulos de resguardo eran una inspiración para Quintín Lame, quien investigó ávidamente en los archivos colombianos. El ejemplo de los caciques coloniales dio a Lame un marco dentro del cual podía formular sus reivindicaciones políticas y, además, le proporcionó una idea clara de los linderos que intentaba reconstruir. La tradición oral actual elabora sobre estos documentos, tal vez a raíz de la revalidación de aquellos estudiados por Lame hace unos 50 años. También existen lazos firmes entre Lame y Niquinás, dado que este último sirvió de secretario a Lame durante varios años mientras estaban juntos en la cárcel.

Pero las cadenas de transmisión del conocimiento histórico son útiles, siempre y cuando contribuyan a que sus recipientes se sirvan de imágenes poderosas del pasado, imágenes que muevan a las personas a la acción. Entre los nasa, el poder de las fuentes históricas proviene en parte de la sofisticación de sus intérpretes, pero aún más, del poder mágico que manejan. Don Juan Tama de

Vitoncó pretendió ser el hijo de las estrellas de la Quebrada de Tama, nacido de lo sobrenatural. Quintín Lame sostenía que era un descendiente directo del cacique de Vitoncó, aunque probablemente no lo fuera. El hecho de que manejara información histórica no conocida por sus contemporáneos le daba un aura de poder que lo asociaba con el héroe cultural, Juan Tama. En el norte de Tierradentro se cree que Tama nació en una quebrada en la vereda de El Cabuyo, y que sus únicos descendientes son los miembros de la familia Niquinás; por lo tanto, Julio Niquinás también era descendiente del gran cacique colonial. A un nivel, el poder de estos historiadores proviene de sus lazos con Juan Tama y el mundo sobrenatural. A otro nivel más profundo, sin embargo, queda claro que todos tienen otro atributo en común: todos tienen un conocimiento amplio acerca de la burocracia estatal. A través de los títulos del resguardo, podemos sugerir que Don Juan Tama probablemente no era nasa, y que poseía una experiencia intelectual más extensa que la de sus súbditos. Manuel Quintín Lame no fue criado en un resguardo, sino como terrazguero en una hacienda cerca de Popayán, y sirvió como soldado en Panamá durante la guerra de los Mil Días. Julio Niquinás nació en Tierradentro, pero trabajaba por fuera con los Lamistas y tuvo mucha experiencia con los abogados. Aquellos hombres forjaron imágenes poderosas y novedosas, y sin duda eran percibidos como individuos extraordinarios a causa de su facilidad para desempeñarse frente a la burocracia estatal.

A pesar de que la descendencia del héroe cultural sea uno de los componentes en la formación de un historiador nasa, no es suficiente para que alcance las alturas de un Quintín Lame o un Julio Niquinás. En Togoima, los *guyumús*, descendientes de los caciques *gueyomuse*, hablan con cierta autoridad de asuntos históricos. En otras partes de Tierradentro encontré otros individuos que pretenden ser descendientes de caciques; pero ninguno es capaz de producir interpretaciones históricas tan satisfactorias como aquellas de los historiadores que seguiremos. Muchos pueden repetir cuentos que han oído, pero no pueden producir historias nuevas, ni tampoco entretener narraciones de acontecimientos locales con historias más universales. La ausencia de una visión histórica amplia entre aquellas personas, se debe a su falta de participación activa en la política más allá del nivel local. Aquí está una de las áreas claves en donde la naturaleza del Estado determina el nivel de conciencia histórica entre los nasa. La historia es un arma de la definición comunal y la resistencia que surgen como adaptación a la expansión estatal. A medida que se van forjando unidades políticas más amplias en oposición al poder estatal, la interpretación histórica tiene que volverse más global si va a ser útil para estos proyectos. Esto no quiere decir; que haya una historia universal en toda comunidad indígena, porque no la hay. Sin embargo, se asume que en aquellos casos en los que surge una organización amplia, también aparecerá una historia universal. Esta verdad corresponde tanto a los Estados precolombinos de América, como a las comunidades indígenas bajo el Estado colonial español, o las naciones actuales de América Latina.

La naturaleza del Estado es un punto central para el análisis de la interpretación histórica nativa por otras razones. La forma de la narración y el lenguaje seleccionados están ligados al carácter del Estado que enfrenta el narrador. Los historiadores coloniales nasa transmitieron sus interpretaciones a través de títulos reales, cuyos fines no eran históricos y cuyos redactores no eran indígenas; los escribanos sólo permitieron que los caciques hicieran breves referencias a aquella historia que les daba poder. El producto escrito de esa visión histórica no era asequible a todos, sino únicamente a los caciques y las autoridades coloniales: los documentos fueron escritos en español y guardados en archivos, en una época en la cual la investigación histórica era por nombramiento real y no para el público general. Además, mientras el sistema colonial dio a las comunidades indígenas cierto grado de autonomía política y territorial, también las aislaba de la sociedad dominante. Por lo tanto, los recursos y los contactos de que gozaban los comuneros nasa eran limitados y si algún comunero hubiera producido historias, estas no han sobrevivido la marcha del tiempo.

En contraste, Quintín Lame y Julio Niquinás vivían otra época. Ambos hablaban castellano. La política estatal que les concedió la ciudadanía con el objetivo de integrarles dentro de la nación para controlar sus tierras y su lealtad, también le dio acceso a toda una gama de medios de comunicación para la transmisión de sus historias. Los nasa participaron activamente en los partidos políticos y en el ejército colombiano, y varios alcanzaron el grado de coronel o general. A principios de este siglo, un indígena podía escribir artículos en los periódicos, como lo hizo Lame, o podía aspirar a escribir tratados más extensos (aunque seguía siendo limitado su poder de publicarlos). Existía un público amplio que leía lo que comunicaba el activista indígena a los medios noticiosos. Con el empuje hacia la definición de la nación colombiana, y con el fin de buscar pruebas del lugar de Colombia dentro de la marcha del “progreso” del siglo XIX, la historia llegó a ser una vocación importante, impulsando la creación de academias de historia y archivos locales, regionales y nacionales. Bajo estas condiciones, no sorprende el hecho de que Lame haya emprendido investigaciones de archivo como base para su historia.

Como respuesta a la política estatal, la noción de lo que significaba ser indígena también cambió en esta época. Así, Lame formó una organización amplia compuesta por nasa, guambianos, y los descendientes de los pijaos del Tolima. En esta coyuntura, la comunicación pan-indígena solo pudo lograrse en castellano. Siendo terrazguero, hijo de una familia exiliada de Tierradentro, Lame no hablaba nasa yuwe; era un producto de su época.

Era aún más amplio el contexto del pensamiento histórico de Julio Niquinás. En 1972 estaban naciendo organizaciones indígenas por todo el continente. Estaba en gestión el Consejo Regional Indígena del Cauca, que a la larga fundó su propio periódico. Es decir, llegó una nueva etapa de la comunicación indígena en la

cual los indígenas no sólo usaban los medios de comunicación, sino que los controlaban. Su público se expandió para incluir a los grupos internacionales de apoyo y las fundaciones. Aunque la historia contada por Niquinás está en forma oral, surge de esta nueva coyuntura electrónica e internacional.

Pero a medida que el Estado se extendía más y más en el seno de la vida de los nasa, y aquellos ampliaban su visión identificándose como indígenas dentro de una área nacional e internacional, la naturaleza de la relación comunidad-Estado impulsó el mantenimiento de la tradición oral a nivel local algo que seguramente ocurrió en el pasado aunque no sobreviven sus restos. Aquella tradición oral está presente en la geografía de Tierradentro a través del mito y el espacio sagrado, y expresada con mayor claridad en sus relaciones con la sociedad dominante. Por ejemplo, las nuevas interpretaciones del pasado surgen en los juzgados, donde se utiliza el conocimiento histórico como evidencia jurídica. La historia oral también sirve como mnemotécnica para recordar la ubicación de los linderos de resguardos, puesto que gran parte de los acontecimientos míticos tienen lugar a lo largo de las fronteras. El carácter oral de esa historia le proporciona cierta flexibilidad de interpretación, la cual es necesario para que la historia sea útil en la vida cotidiana. La oralidad también permite que la comunidad guarde como posesión privada su historia, contándola en su propio idioma. Dado que la historia está al alcance del movimiento pan-indígena con sus propios medios de comunicación, aquellos historiadores nasa que quieren interpretar su propia experiencia nasa optan por un medio oral de transmisión, opción fortalecida por los mapas parlantes y símbolos de nacionalidad que han surgido últimamente, imágenes poderosas que evocan memorias del pasado a través de géneros novedosos.

La variedad de ejemplos de la interpretación histórica nasa exhibe una gama de géneros, desde el mítico hasta el objetivo, algunos influidos por la historiografía colombiana y otros de naturaleza más autóctona. La selección del género y los modos de interpretación no salen del vacío: representa una opción consiente y estratégica, producto de la coyuntura política y el carácter del destinatario. La experiencia local y nacional del historiador influirá también en el modo de presentación de la historia. Por lo tanto, el estudio de la conciencia histórica entre los nasa no es tanto de la creación de una distinción entre el mito y la historia, como un examen cuidadoso de la articulación entre los diferentes géneros de expresión histórica y la actividad política dentro de la nación.

Referencias citadas

Alien, Catherine J.

1984 Patterned time: The mythic history of a peruvian community. *Journal of Latin American Lore*, 10 (2):151-173.

- Barre, Marie-Chantal
1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México. Siglo XXI.
- Benjamin, Walter
1968 *Illuminations*. Nueva York. Schocken.
- Bloch, Maurice
1977 The Past and the Present in the Present. *Man*, (n.s.) 12: 278-92. Londres.
- Bonilla, Víctor Daniel
1979 “¿Qué política buscan los indígenas?” En: Bonfil Batalla Guillermo, (Ed) *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, pp. 325-56. México: Nueva Imagen.
- Bovenschen, Sylvia
1978 The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth: The Witch, Subject of the Appropriation of Nature and Object of Domination of Nature. *New German Critique* 15: 83-119.
- Bricker, Victoria R.
1981 *The indian christ, The iridian king*. Austin: University of Texas Press.
- Burns, E. Bradford
1980 *The Poverty of Progress: Latin America in the nineteenth century*. Berkeley. University of California Press.
- Castrillón Arboleda, Diego
1973 *El indio Quintín Lame*. Bogotá. Tercer Mundo.
- Cohen, David William
1985 “The Undefined of Oral Tradition”. Ponencia presentada en el Taller de Antropología e Historia. Maryland: Johns Hopkins University, Baltimore, 18 a 19 febrero.
- Cohn, Bernard S.
1981 Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapprochement. *Journal of Interdisciplinary History* 12(2): 227-52.
- Collingwood, Robin George
1946 *The idea of history*. Londres. Oxford University Press.
- Dasenbrok, Reed Way
1985-86 Creating a Past: Achebe, Naipaul, Soyinka, Farah. *Salmagundi* 68-69: 312-332.
- Eagleton, Terry
1978 *Criticism and Ideology*. Londres. Verso.
1985-86 Marxism and the Past. *Salmagundi*, 68-69: 217-290
- Errington, Shelly
1979 Some comments on style in the meanings of the past. *Journal of Asian Studies* 38(2): 231-44.
- Findji, María Teresa y José María Rojas
1985 *Territorio, economía y sociedad páez*. Cali. Univalle.
- Finley, M.I.
1965. Myth, Memory and History. *History and Theory* 4(3): 281-302.
- Fuentes, Carlos

- 1985-86 Remember the Future. *Salmagundi* 68-69: 333-52.
- Goody, Jack
 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge University Press.
- Harwood, Francés
 1976 Myth, memory, and the oral tradition: cicero in the trobriands. *American Anthropologist* 78(4): 783-96.
- Janes, Regina
 1985-86 Past Possession in Latin America. *Salmagundi* 68-69: 219-311.
- Kaplan, Joanne
 1981 Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies* 13(1): 151-64.
- Lame, Manuel Quintín
 1971 *En defensa de mi raza*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- Lederman, Rena
 1985 "Changing Times in Mendi: Notes Toward Writing Highland New Guinea History". Baltimore: Taller de Antropología e Historia, Johns Hopkins University, 18 a 19 febrero.
- Lévi-Strauss, Claude
 1966 *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lowy, Michael
 1985 Revolution Against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism. *New Left Review* 152: 42-59.
- Miller, Joseph (Ed.)
 1980 *The African Past Speaks*. Hamden, Conn.: Archon.
- Morphy, Howard y Francés Morphy
 1985 The "Myths" of Ngalakan History: Ideology and Images of the Past in the Northern Australia. *Man* (n.s.) 19: 459-78.
- Ossio, Juan M.
 1977 Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guarnan Poma de Ayala. en R.K. Jain (Ed): *Text and context: The social anthropology of tradition*, pp. 51-93. Filadelfia: ISHI
- Poole, Deborah A.
 1985 From pilgrimage to myth: miracles, memory and time in an andean pilgrimage story. Manuscrito sin publicar.
- Popular Memory Group
 1982 "Popular memory: theory, Politics, Method". En R. Johnson (Ed): *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*, pp. 205-52. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Price, Richard
 1983 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore. Johns Hopkins University Press.
- Rappaport, Joanne
 1980-81 El mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología*, 23: 365-413.

- 1987 Los cacicazgos en América: el caso páez., en Drennan y Uribe, (Ed): *Chiefdoms in the Americas*, pp.271-288. Lanham: University Press of America.
- Rosaldo, Renato
1980 *Uongot Headhunting: 1883-1974, A Study in Society and History*. Stanford. Stanford University Press.
- Sahlins, Marshall
1981 *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the sandwich islands kingdom*. Ann Arbor. University of Michigan Press.
- Salomón, Frank L.
1982 "Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians". En R. Adorno (Ed), *From Oral to Written Expression*, pp. 9-40. Syracuse: Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, No. 4.
- Sevilla-Casas, Elías.
1976 *Anthropological studies of Tierradentro*. Cali: FES.
- Sperber, Dan
1975 *Rethinking Symbolism*. Cambridge University Press.
- Taussig, Michael
1984 History as Sorcery. *Representations* 7: 87-109.
- Tello, Piedad
1983 "Vida y lucha de Manuel Quintín Lame". Bogotá: Tesis de grado, Universidad de Los Andes.
- Vansina, Jan
1973 *Oral Tradition*. Middlesex, Inglaterra. Penguin.
- Wankar (Ramiro Reynaga)
1981 Tawantinsuyu: cinco siglos de guerra qheshwaymara contra España. México. Nueva Imagen.
- White, Hayden
1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
1978. *The tropics of discourse*. Baltimore. Johns Hopkins University Press.
- Yates, Frances
1966 *The art of memory Chicago*. University of Chicago Press.
- Zuidema, R. Tom
1982 Myth and History in Ancient Perú. En: I. Rossi (Ed): *The logic of culture*. Nueva York. J.F. Bergill [publicado en español en 1977 en *Allpanchis Phuturinga*, (Cusco, Perú)].