

Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica*

MYRIAM JIMENO**

Presentación

En el terreno movedizo de las identidades colectivas, en sus mutables construcciones, es difícil encontrar categorías empíricas o analíticas que permitan entender y ligar las construcciones circunstanciales y las de largo plazo, las identidades múltiples, la articulación entre los sujetos locales y las influencias universales. Incluso existen muchas dudas sobre el valor explicativo de las nociones de identidad.

Buena parte de las dificultades conceptuales respecto a la noción de identidad étnica residen, probablemente, en el enfoque que ve la etnicidad como producto de un momento histórico particular del grupo social, o basada en un conjunto de hábitos culturales relativamente estables y homogéneos, como lo discute Kay Warren en relación con Guatemala (Warren, 1991). Pero si se ve la identidad étnica como, entre otros, plantea Warren (ver ensayos en Chapman, 1989 y Bonfil, 1987), menos como una “gramática de dicotomías”, incontrovertida, homogénea y no problemática dentro del grupo social, si se le resta importancia a la oposición reactiva a la absorción, y se entiende la etnicidad como un “collage de significaciones colectivas” (Warren, 1991) con discontinuidades y diferenciación interna, la noción puede dar cuenta de la identidad como proceso individual y colectivo, específico en sus construcciones, pero limitado en el tiempo y

relativamente precario en su articulación interna. En la identidad, vista como proceso, tienen cabida las formas de resistencia y negociación de los cambios culturales, la aprobación diferencial por el grupo social y la revitalización y la reinterpretación de determinadas tradiciones culturales (*ibid.*).

En este trabajo me interesa discutir en particular, las nociones de territorio y reclamos territoriales y su papel en la recreación de identidades étnicas, especialmente a partir del caso de un dirigente indio del sur de Colombia. Ciertos temas de la cultura operan como conectores de planos múltiples de la etnicidad y de su renovación en el mundo contemporáneo. Estos temas tienen la peculiaridad de retomar aspectos del pasado, pero se sitúan en el presente y nos recuerdan, como plantea E. Bruner, que la etnicidad es una construcción del mundo moderno y es continuamente reinventada (Bruner, 1986 y cit. en Warren, 1991). Uno de estos temas es el de los reclamos territoriales.

El territorio, los reclamos territoriales, son punto de referencia común a muchos movimientos étnicos, especialmente en Latinoamérica. Sirven como punto focal de nuevas identidades colectivas y son, simultáneamente, área de confluencia y conexión entre los reclamos e identidades puramente locales con lo nacional y lo global. Mediante un proceso en el cual lo étnico asume un definido carácter político se reubican los reclamos, rebasando la comunidad local y las autoridades regionales, para interpelar a las autoridades nacionales, la legislación estatal y la arena internacional.

En este sentido, el territorio sirve para que lo étnico se sitúe en un ámbito no sólo contemporáneo sino global, universal y obre como vía para la

* Ponencia presentada en el Simposio “Sacred Lands, Threatened Territories: Contested Landscapes in Navite South America”.

** Profesora Asociada, Departamento de Antropología/Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

reinterpretación de las tradiciones y del conjunto simbólico que sustenta las nuevas identidades colectivas.

Los reclamos territoriales son tema aglutinante e integrador de motivaciones y discursos de diferentes actores, incluso de aquellos externos a la comunidad: antropólogos, religiosos, activistas de derechos humanos, intelectuales, etcétera. De allí la peculiar forma en que los reclamos étnicos en países de América Latina invocan ora tradiciones culturales, ora derechos de inspiración liberal o radical.

El territorio étnico condensa nociones de pertenencia y peculiaridad junto con las de contraste, alteridad y diferencia frente a otros, cualidad que le permite convertirse en símbolo político renovado que une las comunidades locales en sus luchas inmediatas y contingentes con el discurso político-étnico de orden general, nacional, y se desdobra en variedad de matices asumidos tanto por los indios como por los no indios, en el seno de luchas políticas globales.

La razón por la cual el territorio, la defensa de la territorialidad, se adopta como mecanismo de aglutinación simbólica de la identidad étnica, tiene que ver con niveles diferentes de la historia y de la dinámica de los grupos amerindios. La organización y significación del espacio adquieren un sentido peculiar en esa relación histórica, más allá de su importancia amplia en la identidad social humana.

En la relación entre los grupos amerindios y los colonizadores españoles, desde fechas muy tempranas, se intentó fijar y delimitar los *territorios de indios*. Su propósito fue variado y contradictorio. Por una parte, se buscó el control sobre la población, los tributarios de impuestos, la mano de obra y las almas indias. Por otra, se pretendía proteger a esa población del exterminio por los abusos de los conquistadores y crear estructuras de mediación entre la corona española y el grueso de la población india. Para lo primero, la figura jurídica fueron los *resguardos de indios*, que delimitaban los derechos territoriales de cada grupo social. Para lo segundo, los *cabildos de indios*, que servían de autoridad interna, con funciones establecidas y actuaron como correa de transmisión frente a las autoridades coloniales. A través de estas instituciones coloniales se expresaron, por siglos, los conflictos entre las sociedades indias y la sociedad no india. En la sociedad colonial y en la republicana se asoció la pertenencia indígena, tanto jurídica como socialmente, con la pertenencia a un territorio de *resguardo*. Quienes estaban por fuera caían en dos categorías: eran campesinos sin distintivo étnico, o eran salvajes, de los territorios periféricos, como la amazonia. Así, el territorio adquirió y reforzó su calidad de forma de distinción étnica y sirvió como garantía de supervivencia

del grupo social, además de medio de acceso a la tierra, acaparada por hacendados y disputada con campesinos.

Por ello no es extraño que, en fechas recientes, cuando se revitalizan los movimientos indígenas y se convierten en movimientos sociales vastos, no sólo los reclamos de respeto y ampliación territorial cobren mayor fuerza, pues siempre han estado presentes, sino que, además, tomen las figuras coloniales, *resguardo y cabildo*, como los medios idóneos para asegurar la identidad india. Tanto, que muchos grupos indígenas, quienes por su ubicación geográfica marginal nunca los tuvieron, los adoptaron como bandera reivindicativa.

Para la consolidación de los movimientos indios que surgieron a finales de los años sesenta, varios indígenas jugaron un papel personal destacado; recogieron el tema territorial y, al otorgarle preponderancia, crearon a su alrededor nuevos significados. Sobre todo, convirtieron al territorio en símbolo político que trascendió su vínculo inmediato con una comunidad particular.

Para mirar ese proceso, me basaré en el testimonio autobiográfico de un dirigente indio colombiano desaparecido hace un par de años (1992), Juan Gregorio Palechor, oriundo del suroccidente de Colombia, de una de las pocas áreas del país con apreciable concentración de población indígena. Palechor fue de los primeros dirigentes contemporáneos en abrir la perspectiva de la lucha por una política indígena, donde los reclamos territoriales locales y la arena política nacional,¹ adquirieron una nueva dimensión. No alcanzó, sin embargo a desarrollar todas sus consecuencias personales y de ideología política.

Juan Gregorio Palechor, de la comunidad a la nación

Hace algún tiempo, cuando realizaba el relato autobiográfico de Juan Gregorio Palechor, le pregunté por qué se consideraba indígena si su grupo ya no conservaba la mayoría de los rasgos considerados como indígenas. Entonces respondió:

Nosotros nos reivindicamos como indígenas porque a pesar de perder la lengua, todavía tenemos el cobijo indígena, nos gobierna el cabildo y estamos bajo resguardo.² (...) A pesar de haber perdido costumbres pensamos que si no nos organizamos [como indígenas] nos extinguen. Pero queremos sobrevivir.

La búsqueda de la supervivencia del grupo social como culturalmente distintivo dentro de la nación

marca los movimientos indígenas colombianos contemporáneos, movimientos que se iniciaron desde comienzos de los años setenta y sirve de eje a la vida de Palechor como activista político y pionero de las nuevas organizaciones indígenas. Juan Gregorio Palechor nació en uno de los territorios indios del sur de Colombia, el suroccidente del Cauca, donde conservan territorios comunitarios con autoridades propias: los cabildos de indios. El idioma nativo desapareció hace más de una centuria y en muchos aspectos los indígenas son semejantes a los campesinos que los rodean. Pero la identificación expresa y activa de la comunidad, en este caso el resguardo de Guachicono, es como indígenas. Y el punto central del contraste con los campesinos es habitar o provenir de tierras comunitarias reconocidas, del resguardo.

El resguardo de origen de Palechor se enclava en un nudo montañoso de la Cordillera de los Andes, el Macizo Colombiano. Ha tenido una historia de contacto desde el siglo XVI, que incluso llevó a la fusión de unos pocos sobrevivientes de la población prehispánica con grupos indígenas de otras provincias, quienes la repoblaron (Friede, 1944; Romoli, 1962; Zambrano, 1992 a y b).

En el relato de su vida, Palechor destaca en primer lugar una de las razones por las cuales dedicó su vida al movimiento indígena, el deseo de acatar un mandato de familia:

Yo nací en el resguardo de Guachicono, municipio de la Vega, en 1923, en el propio Macizo Colombiano. Yo no quiero ser un tipo que gusta de alabarme o alabar mi familia y la gente indígena del resguardo de Guachicono, sino que quiero decir la verdad. Y es que yo pertenezco a una familia, que ya en estos momentos ocupa la quinta generación, y del tronco que llamamos nosotros antiguo, que se ha llamado Valerio Palechor.

Narra a continuación que su antepasado Valerio Palechor fue general o capitán en la guerra civil del fin del siglo,³ llamada la Guerra de los Mil Días y cómo de allí se desprende el liderazgo de familia como “visibles en la comunidad”. Con una responsabilidad frente a los antepasados, la “visibilidad” debe mantenerse en el presente. Sin embargo, un examen de archivo histórico muestra que el antepasado en cuestión con dificultad podría haber participado en esa guerra, pues estaría en edad muy avanzada en ese entonces.

En la narrativa de los relatos de vida se fusionan mito y realidad, componentes significativos de igual valor. Los miedos y las fantasías, los incidentes dramatizados y dejados en el silencio o en el olvido, conforman las metáforas de la memoria (Samuel y

Thompson, 1990). A partir de ellos como unidad, se pueden estudiar acontecimientos y eventos históricos, tanto como categorías y marcos culturales que estructuran la experiencia colectiva y la de los individuos, dotándola de valores emocionales y cognitivos.

En este tipo de relatos es posible verificar no sólo comportamientos sino maneras de pensar, visiones del mundo, con sus variedades individuales (Queiroz, 1983: 48). Lo que se dice y la forma como se dice son reveladores, de manera que son importantes los hechos, las circunstancias, tanto como las propias interpretaciones y divagaciones. Las experiencias se analizan desde el recuerdo y la experiencia vivida, a través de la subjetividad expresa en el relato. Su análisis, su verificación y confrontación permiten un proceso de objetivación (Queiroz, 1983; Piña, 1991).

Palechor muestra en el relato un mandato de familia que en la memoria familiar, diferente de la histórica, se prolonga ya por cinco generaciones, y es una razón superior que compromete e impulsa a la actividad dentro de la comunidad. De hecho, si bien el antepasado difícilmente pudo ser general en la guerra, se encuentra documentada su actuación en contra de la disolución de las tierras comunales indígenas, como cabeza de la comunidad. En documentos de archivo aparece como dirigente destacado en la lucha de 1830 contra la disolución de los resguardos indios del Macizo Colombiano y, en particular, como miembro del cabildo indio que se opuso a las medidas contra el resguardo de Guachicono.

De niño, el mismo Juan Gregorio presenció el enfrentamiento con “mestizos” que invadieron tierras del resguardo, enfrentamiento que comenzó en los linderos del resguardo y se prolongó largos años en estrados judiciales, con éxito para los indígenas. Quizás de allí aprendió el valor de los reclamos escritos ante la justicia.

Desde los años cuarenta, a partir de la experiencia del servicio militar obligatorio, que significó el primer gran desprendimiento de su vida dentro del resguardo, Palechor buscó activamente participación en movimientos políticos. Perteneció desde entonces a varios, con el denominador común de ser disidencias de uno de los partidos tradicionales en la política colombiana, el partido liberal.

Los contactos con la sociedad no indígena se habían iniciado con la asistencia a la escuela local, continuaron con las movilizaciones de los pobladores de su resguardo en contra de las invasiones de campesinos no indígenas, y, poco después de finalizado el servicio militar obligatorio, con la adhesión militante al dirigente político del partido liberal, Jorge Eliécer Gaitán.

Gaitán fue un verdadero caudillo nacional quien, durante algo más de una década, conmovió con su

fogosa oratoria contra las oligarquías y contra los dirigentes partidistas tradicionales, movilizándolo y logrando profunda adhesión en capas medias urbanas y rurales, artesanos, pequeños comerciantes y campesinos, de un país en ese entonces rural.

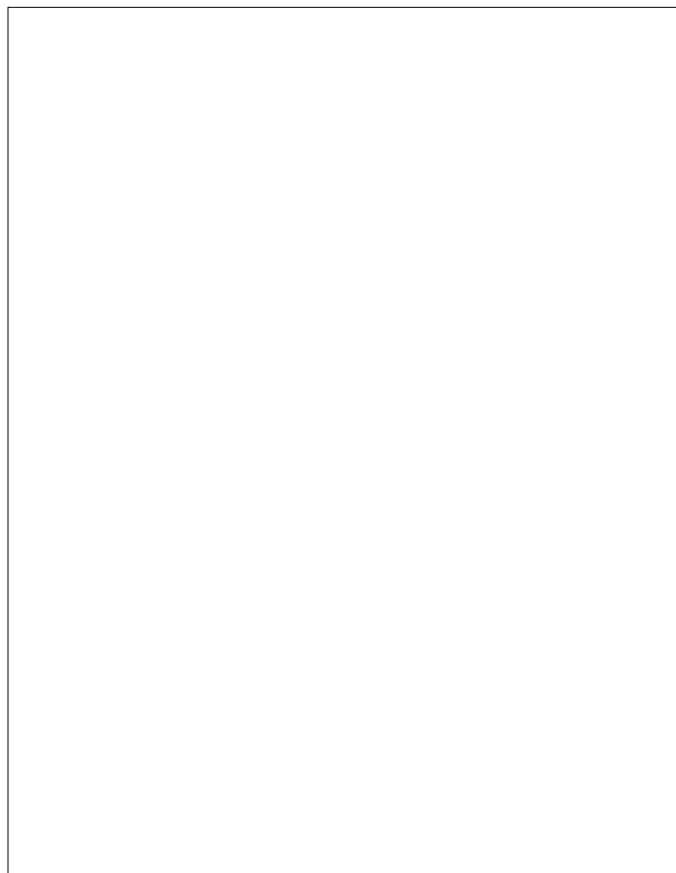
Palechor encontró en él una expresión de su inconformidad, la denuncia de la pobreza rural, el ideal de una sociedad de pequeños productores. Tal vez no fue despreciable en su militancia que Gaitán tuviera el desdenoso apodo de “el indio”, para recordar su extracción popular. El gaitanismo tuvo su auge en los años cuarenta y culminó con el asesinato nunca esclarecido de Gaitán en 1948, cuando era candidato a la presidencia de la República, hecho que originó una insurrección espontánea especialmente grave en la capital.⁴

Con Gaitán inició Palechor su trabajo como activista político local; años más tarde, disuelto el gaitanismo, ya en los inicios de la década de los sesenta, cuando amainó la violencia que sacudió las zonas rurales andinas colombianas desde unos años antes del asesinato de Gaitán, acudió a otro movimiento disidente, el llamado Movimiento de Renovación Liberal (MRL). Por el MRL obtuvo un escaño en el concejo de la municipalidad y poco después se convirtió en líder departamental de ese movimiento, sin referencia particular al problema indígena, como no fueran alusiones referidas a la gran población rural pobre. Le enorgullecía, sí, que el indio Palechor, como él mismo se denominaba, tuviera acceso a líderes políticos como Alfonso López, que años más tarde sería presidente.

Pero fue su creencia en el dirigente del MRL, Alfonso López —quien repentinamente abandonó a sus seguidores populares y pactó su entrada al gobierno bipartidista—, lo que lo alejó definitivamente de los partidos tradicionales.

El final de los años sesenta y los albores de los setenta fueron inquietos, sacudidos por la aparición de guerrillas, por movilizaciones de campesinos e indígenas, por invasiones de tierras, por intentos de tímida reforma agraria. Surgieron movimientos campesinos de especial fuerza en el país. Palechor, aunque decepcionado de su militancia por el fracaso del MRL, entró a la organización campesina, y poco después formó parte de la dirección departamental de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC.

Desde la ANUC, con la participación destacada de activistas intelectuales, se gestó la necesidad de una organización particular indígena. La organización indígena incipiente pronto se hizo independiente, pero abandonó su carácter nacional y renació bajo la forma de diferentes organizaciones locales; la primera de ellas, creada en 1972, fue el Consejo Regional Indí-



gena del Cauca, CRIC, cuya peculiaridad radicó en que se reivindicaron como organización indígena basada en la unión de los cabildos indios⁵ de toda la región. El CRIC asumió la identidad étnica de manera expresa, orgánica, como razón de ser del movimiento mismo. Planteó reivindicaciones territoriales locales pero, por otra parte, se identificó como indígena en sentido genérico, bajo el lema Tierra y Cultura.

La nueva organización, la primera de su género, agrupó a las autoridades locales indias de cada resguardo y aun crearon o recrearon “nuevos cabildos” en sitios donde los resguardados habían sido extinguidos por diferentes disposiciones. En el Consejo Regional participaron las principales etnias indias del Cauca andino, paeces, guambianos y yanaconas y otros grupos más asimilados como los llamados cocunuco, de manera que su etnicidad no se sustentó en ningún grupo étnico-cultural particular. La organización adelantó recuperaciones de antiguas tierras de resguardo en manos de hacendados y aun de la Iglesia católica en la región del Cauca. Reclamó cambios en la educación para indígenas, pidió respeto para las lenguas nativas y el fin de las ataduras serviles de los indígenas caucanos a las haciendas de esa región.

Palechor, entre dos mundos

Como dirigente del sur del Cauca, Palechor fue decisivo para la organización. Brindaba seguridad por su discurso penetrante y altanero, si bien argumentado con base en las disposiciones legales nacionales. Su experiencia política anterior también fue importante para expandir y afianzar el movimiento.

Se volvió un organizador central, para lo cual influyeron rasgos opuestos en apariencia, altamente valorados en las sociedades rurales: el manejo de la palabra, la capacidad oratoria y, por otro lado, la capacidad de leer y escribir fluidamente español y el conocimiento de la legislación nacional. En la nueva organización podía no sólo acceder a múltiples documentos, sino escribir cartas, peticiones, denuncias y memoriales de respaldo a peticiones indígenas.

Esas comunidades, como muchas otras rurales, se mueven en la frontera entre el mundo de lo escrito y lo oral. La mayoría asiste a la escuela oficial, pero sólo pocos alcanzan destreza en la lectoescritura. De hecho, se han visto obligados a manejar los títulos de propiedad y otros documentos escritos para comunicarse con el mundo colombiano. Aún así, este conocimiento es habilidad de minorías, pues la mayor parte de la transmisión de su conocimiento y de su reproducción social se hace a través de medios y fuentes orales. Por lo regular, precisan de intermediarios para su desempeño en lo escrito.

El control de la escritura y el lenguaje de las leyes significa el control de los grupos sociales en las condiciones de las relaciones interétnicas en numerosas sociedades indias. Dice C.I. Degregori, refiriéndose a los Andes peruanos, que arrancar el monopolio del conocimiento equivale al robo del fuego, pues el monopolio del castellano, de la lectura y la escritura, permite el ejercicio de la "dominación total" (Degregori, 1990). Por ello no es extraño encontrar la reivindicación de la educación como fuente liberadora, o la escritura como el medio que figuras sagradas eligen para consignar derechos y prescripciones, como en el caso de los paeces del Cauca. A comienzos de siglo ya numerosos dirigentes indios, y principalmente Quintín Lame,⁶ habían hecho de la escritura un vehículo para reclamar y defender sus tierras (ver Rappaport, 1987 y 1990), una forma de relación interétnica.

En estas sociedades, el predominio sobre ellas es también el predominio de lo escrito, que asume una importancia decisiva. A través de lo escrito se legitiman y se defienden los derechos básicos de la comunidad frente a la sociedad no indígena e incluso lo escrito puede ser revelado y sancionado por eventos extraordinarios de carácter sagrado tradicional. Lo

escrito, los documentos escritos y quien maneja la escritura, adquieren así con frecuencia un status especial, e incluso en algunos casos se reviste de poderes sagrados que permiten defender derechos reclamados (ver Rappaport, 1987 y 1990).

Por ello, la habilidad de Palechor bien para conmovir a través de largos, elaborados y humorísticos discursos, bien para redactar, le hicieron valioso en la dirigencia del CRIC y conocido entre los interlocutores blancos, quienes temían sus agudos comentarios.

Palechor otorgó especial valor a la escuela rural, si bien asistió allí pocos años. La escuela seguía un esquema autoritario, vertical y religioso, despectivo de lo indígena. Pero para Palechor, ésta le abrió canales de expresión que redundaron en prestigio entre los suyos, pues con el tiempo le permitió dirigirse al mundo cifrado de los blancos a través de uno de sus elementos predilectos, las leyes.

Durante muchos años existió en las comunidades rurales colombianas un abogado autodidacta denominado "tinterillo", una clase de intelectual campesino, quien justamente servía de puente entre lo externo y una serie de necesidades de comunicación ajenas a la generalidad de la población. A menudo estuvo ligado al poder de hacendados, comerciales y gamonales locales, pero también en algunos casos se convirtió en dirigente político disidente.

Las persecuciones a los seguidores políticos de Gaitán y los cruentos enfrentamientos partidistas que se prolongaron por casi una década, llevaron a Palechor a aislarse de la política, dedicado a cultivar una pequeña parcela fuera del resguardo y al trabajo artesanal. Pero ante todo, en este tiempo desarrolló su habilidad para interpretar las leyes colombianas y servir así como "tinterillo", litigando como abogado *de facto* en pequeños pleitos y querrelas locales. Algunas se referían a los esporádicos conflictos con no indígenas sobre las tierras, pero en su mayoría, a los numerosos conflictos menores que estallan entre los pequeños pobladores rurales. De allí provino en buena medida su prestigio en la comunidad.

Entre las razones para desempeñarse de "tinterillo", dijo,

de todas maneras me dí cuenta desde la escuela (...), por mi propia cuenta y en el ejército, el derecho que debe tener el hombre y es de que no debe sentirse humillado a otro hombre. Entonces yo diré que había que poner mucho cuidado a las necesidades que existían entre vecinos...(...) Desempeñé un papel digamos de colaborarle a los vecinos, sobre todo a la gente más débil (...) en el sentido de que los deshonestos aprovechaban que hubieran conflictos (...) para ganarse un pleito. (...) Pero no sabía absolutamente

nada de cómo lo podía desarrollar y rompí cabezas, hasta que logré comprender cómo podía enfocar un memorando para presentárselo a las autoridades competentes...

En el primer pleito, en defensa de un pequeño terreno de un pariente de su mujer.

El alcalde vino arbitrariamente a entregar (a otro) la tierra (...) Dije al alcalde, como el señor no tiene vocero, le pido aceptarme a mí. Me vio remendado y casi por burla me aceptó (...) Pedí ver los documentos antes de tomar resolución. De la parte mía presenté escritura.⁷ El conservador (quien quería apoderarse de la tierra) se enojó: -Vos indio, no tienes ni cara de gente. -Le dije hablemos de leyes y no de cosas personales. Alegué y alegué (...) El alcalde dijo que iba a entregar la tierra (...) Seguí alegando (...) Le dije, -si usted no resuelve hay superiores y hay leyes que pueden resolver esto. El alcalde se asustó y gané mi primer pleito.

A partir de esa actividad, paulatinamente, construyó y consolidó la imagen de un campesino intelectual, apto para moverse en dos mundos. Se apoyó en su capacidad oratoria y en una narrativa oral que recogía tradiciones y se fundaba en una tradición familiar, pero que al mismo tiempo podía servirse de lo escrito para presentar reclamos y peticiones para su comunidad. Con el tiempo fue una forma de intelectual indio que partió del antiguo tinterillo y político local para transformarse en un activista de derechos étnicos más allá de su localidad, en el campo nacional.

Pero entre otras razones, justamente ese carácter de transición entre la antigua figura del político local y los nuevos liderazgos indios, lo volvieron incómodo dentro de la organización del CRIC. Los alegatos jurídicos, apoyados en numerosas disposiciones y la habilidad discursiva para sustentarlos en relación con cada caso, eran la forma de demostrar el derecho. Pero esta forma y su retórica fueron cada vez más ajenos en las nuevas organizaciones indias que tomaron, en cambio, el lenguaje de los grupos de izquierda, con apariencia más radical.

Como autodidacta, Palechor se sirvió de la prensa escrita muy poco conocida entre las comunidades indias y también acudió a la literatura marxista de los años sesenta y setenta, y en general a la literatura política contestataria, si bien nunca se adscribió a corriente marxista o izquierdista alguna. Esta negativa le trajo la animadversión de dirigentes y consejeros no indígenas del mismo CRIC.

Ciertos rasgos personales situaron a Palechor, simultáneamente, dentro y fuera de la comunidad india y quizás le permitieron que se destacara, proyectado

hacia fuera. Por una parte, su salida hacia una pequeña parcela fuera del terreno comunitario del resguardo aguijoneado por la estrechez de sus tierras que no daban cabida a las generaciones más jóvenes. Por otra, el matrimonio con una campesina pobre, no indígena y el servicio militar, que lo pusieron en contacto con la complejidad de la sociedad nacional. Esas circunstancias le permitieron escapar a las presiones de homogeneización interna y le dieron una perspectiva del mundo de fuera.

La facilidad de expresión de Palechor fue importante para consolidar al CRIC y divulgarlo nacionalmente.⁸ La capacidad de "hablar bien" forma parte de la valoración cultural de numerosas comunidades indias y campesinas. Palechor llevó la representación indígena en numerosas e importantes oportunidades. Él recordaba con particular orgullo su intervención en el centro de la ciudad de Bogotá, en la Plaza de Bolívar, en una populosa manifestación en pleno auge de la organización campesina ANUC. Otras intervenciones frente organizaciones campesinas, sindicatos o universitarios, frente a ministros del despacho o al mismo presidente Alfonso López Michelsen, lo hicieron conocido.

Durante la consolidación del CRIC, entre 1973 y 1979, Palechor desplegó dos características importantes: la capacidad de trabajo arduo, constante, recorriendo comunidad a comunidad las montañas del Cauca sin mermar frente a las amenazas de muerte, y su capacidad como agitador político, tanto entre indígenas como en las ciudades. Recuerdan quienes caminaron con él, que después de jornadas agotadoras y con poco espacio donde descansar, unos cuantos apuntes de humor hacían recobrar el ánimo de los activistas extenuados.

Las tomas de tierras y la movilización indígena escandalizaron a la cerrada sociedad hacendil regional y pronto hicieron su aparición los asesinatos de dirigentes. El CRIC contrariaba también las corrientes marxistas ortodoxas, algunas de éstas organizadas en guerrillas, que reivindicaban la llamada lucha de clases y menospreciaban el movimiento como expresión "atrasada" de nativismo. El CRIC acogió, sin embargo, a intelectuales menos ortodoxos, quienes cumplieron el papel que menciona Alcida Ramos para los yanomami: fustigaron la imaginación indígena enfatizando una unidad imaginada entre los indígenas, tanto de la región como del país, ansiosos por apoyar derechos territoriales y crear una conciencia común (Ramos, 1993: 11).

Estos intelectuales en desacuerdo con las organizaciones políticas o con la ortodoxia doctrinaria marxista apoyaron un movimiento que parecía sin futuro, carecía de antecedentes recientes y sobre todo, de-

safiaba la teoría que reducía el conflicto social a las clases sociales y desconfiaba de los reclamos étnicos. Su importancia radicó en poner a disposición del naciente descontento en las zonas indígenas, elementos conceptuales y de conocimiento sobre el país, que permitieron una formulación general del problema indio, más allá de una u otra reivindicación, de una u otra localidad, y construyeron una conciencia colectiva supraétnica. Construyeron una comunidad imaginada en torno a la categoría "indígena". Algunos de estos intelectuales estuvieron vinculados a los procesos institucionales de reforma agraria de los años sesenta y su conocimiento del país permitió que los indígenas se conocieran y, más tarde, tuvieran contacto entre sí. Recordemos la dispersión geográfica de los indígenas colombianos, que lleva al desconocimiento casi total entre ellos.

El CRIC se dirigió a las autoridades locales y nacionales con sus reclamos y se afianzó primero como organismo regional, pero con interlocutores nacionales. Una vez que se afianzó y expandió regionalmente contactó indígenas del resto del país, estimuló la creación de nuevas organizaciones indígenas locales y regionales y, a comienzos de los ochenta, a pesar de los indicios de resquebrajamientos y las divergencias internas, apoyó la fundación de una organización nacional, la Organización Nacional Indígena, ONIC. Poco tiempo después, sin embargo, entró en escena otra organización indígena nacional con orientación divergente, Autoridades Indígenas de Colombia, AICO, que ha consolidado su propia influencia regional y nacional.

La ONIC ha buscado federar numerosas organizaciones locales y regionales que se gestaron en ese lapso, convirtiéndose en interlocutora de las agencias estatales y mediadora en los conflictos indígenas de todo el país.

Es notorio que los reclamos de las organizaciones indígenas de todos los niveles aceptan al Estado nacional como su propio límite y, a pesar de variedades internas en su discurso, donde fugazmente se mencionan naciones indias, no pretenden la segregación, sino el reconocimiento estatal de su existencia como opciones culturales con derechos especiales.

A medida que el CRIC y la organización nacional indígena ONIC se expandieron nacionalmente y ganaron credibilidad como voceros de los indígenas del país, contaron cada vez más con el apoyo monetario de agencias no gubernamentales de los países en desarrollo. Estos recursos les permitieron contratar asesores, abogados y otros profesionales, que debían apoyar las acciones judiciales y los diversos programas de organización, salud, educación, en un papel subordinado por completo a la dirección del movimiento. En

la dirección permanecieron contados intelectuales de aquellos que colaboraron en la fundación de la organización. La mayoría de los primeros se alejó paulatinamente, en buena medida por tensiones internas sobre la orientación y el control del movimiento.

En este proceso Palechor ya no fue tan necesario. Su compromiso con las recuperaciones territoriales y su crítica al Estado, se consideraron demasiado acerbas, pues creían que no dejaba suficiente espacio para lograr acuerdos con el gobierno. Su discurso político, en cambio, parecía poco radical, demasiado marcado por un lenguaje liberal reivindicativo. Su habilidad como intelectual autodidacta fue sobrepasada por los asesores contratados por la organización, ya no aprendices de leyes, sino profesionales del derecho y de otras áreas (sociólogos, antropólogos, trabajadoras sociales, médicos).

Pero sobretodo, se volvió incómodo por insistencia en mantener la independencia de la organización y su oposición frente a las alianzas con los grupos alzados en armas. Palechor consideraba que la alianza iba en detrimento de esa independencia y envolvía a la organización en una dinámica que impedía la reivindicación abierta y pública de la etnicidad india. Entró en contradicciones con otros dirigentes y perdió la decisiva función de tesorero, si bien hasta su muerte en 1992 permaneció en el CRIC, marginado dentro de la organización durante los últimos años. Su visión autodidacta de las leyes fue reemplazada por la discusión jurídica de profesionales. No alcanzó al tiempo en que los medios masivos de comunicación tomaron figuras indias, haciéndolas conocidas y familiares para los colombianos, como ocurrió en las discusiones sobre la reforma constitucional de 1991. O en las recientes elecciones presidenciales con un indígena caucano, paez, como candidato a la vicepresidencia por un movimiento producto de los acuerdos de paz con antiguos grupos guerrilleros. Sus reflexiones sobre el hombre indígena, así como su visión política estaban marcadas como transición entre los remotos resguardos y los escenarios de la política étnica nacional.

El proceso de reforma constitucional de 1991 ilustra bien el cambio. La reforma buscó que la constitución nacional, vigente desde 1886, se volviera menos centralista, permitiera mayor participación ciudadana y diera garantías a ciertos derechos individuales y colectivos. Las organizaciones indígenas participaron activamente, en pro del reconocimiento de la diversidad étnica y derechos especiales para los indígenas y apoyaron a grupos como los afrocolombianos. Los nuevos escenarios fueron los medios de comunicación, las elecciones nacionales de constituyentes y la asamblea nacional constituyente.

Tierra y recreación de identidad

Durante buena parte del transcurso político de Palechor el único punto de reivindicación como indígena fue la defensa del territorio del resguardo. Pero el resguardo como un territorio delimitado y específico, si bien distintivo. Incluso durante años, dentro de su actividad política anterior al movimiento indígena, el tema del resguardo se desdibujó; más bien la estrechez de las tierras del resguardo lo llevaron a salir de él y conseguir su propio pequeño terreno. Su actividad era por ese entonces semejante a la de muchos otros campesinos con liderazgo local.

Durante el gaitanismo asumió el discurso de Gaitán y lo reincorporó en su propio ideal de una sociedad igualitaria, una sociedad donde los campesinos y, entre ellos, los indios, tuvieran opciones de éxito. Con el MRL aspiraba a la expresión política por fuera de la alianza bipartidista que gobernó al país entre 1957 y 1980.

Con el surgimiento del movimiento indígena Palechor se convirtió en activista de tiempo completo, enfatizando la importancia de construir, ahora sí, como solía repetir, una "política propia". La defensa de los territorios indígenas, bien para recuperar tierras perdidas, para ampliar las existentes o aun para obtener algo de tierra, fue el punto central del movimiento, pero ya no sólo como peticiones específicas, sino como foco de una ideología política global.

Palechor revivió su identidad indígena, haciendo de ésta su identidad política, antes diluida en reclamos sociales más genéricos. Para esta nueva identidad política se revitalizaron y reinterpretaron ciertas tradiciones, no para añorarlas, sino para que la interpretación del pasado sirviera como política del presente.

Las demandas locales se integraron en un discurso étnico amplio donde el indio, como categoría, pretende envolver y abarcar las peculiaridades de cada etnia y hacer de la nación y del Estado sus interlocutores, construyendo un interlocutor genérico, una comunidad imaginada (ver Anderson, 1983; Ramos, 1993). Los movimientos indígenas están muy lejos de ser tradicionalistas, no pretenden volver al pasado sino reencontrar y reinventar liderazgos y recurrir a sus fuentes de la tradición para reagruparse. La etnicidad, como dice Alcida Ramos (1993), segregada de lo político y relegada al campo de la cultura, recobró su cariz político.

Los movimientos indios pasaron de la comunidad local al campo regional, a las organizaciones reivindicativas campesinas, obreras, de intelectuales. Y de allí a los foros internacionales, a la presencia política nacional, a su participación en la reforma constitucional de 1991 mediante delegados propios, al reciente

candidato a la vicepresidencia por un partido que si bien es minoritario, es la tercera fuerza política nacional. En ese transcurso se modificaron las formas ideológicas organizativas de manera que permitieran una escala, un discurso y una dirigencia nacionales. Se conformó una suerte de capa india especializada, seleccionada por su capacidad de convertir los hechos y reclamos de la cultura en hechos políticos.

Pero ya en este punto son evidentes las debilidades, los dilemas y las contradicciones de la nueva etnicidad india. El discurso étnico nacional, global, integrador, ha mostrado su efectividad retórica frente a capas cada vez mayores de no indígenas, anhelantes de nuevas opciones políticas y de renovados ideales, lejanos de la política tradicional. Pero como el proceso lo ha demostrado, es particularmente arduo no perder el contacto con las necesidades y aspiraciones de los distintos grupos indígenas. Difícilmente se logra un balance entre el progreso político nacional del discurso y los espacios que obtiene y la participación de las comunidades y organizaciones locales. No es extraño que éstas vean sus propias luchas filtradas y mediadas por organismos y dirigentes indios.

Cada vez más amplio, difundido por medios masivos de comunicación, el discurso étnico indio ha obtenido importantes logros, como los consagrados en

numerosos artículos de la reforma constitucional de 1991. En ésta obtuvo, además del reconocimiento expreso de la diversidad étnica y cultural nacional, derechos territoriales, sobre lenguas indígenas, educación, administración territorial, administración de justicia, de recursos naturales, planes de desarrollo y derechos políticos, a través de una circunscripción política especial que permite voceros propios en el congreso. Esto último le ha permitido varios senadores y representantes indios y el acceso al organismo de discusión sobre política indígena, el Consejo Nacional de Política Indígena, donde en arduas discusiones se intenta aún dar forma específica a los derechos territoriales y de autonomía administrativa.

Pero el movimiento indio ha perdido parte de su enraizamiento y su capacidad de acciones locales. Las tomas territoriales son ya ocasionales y el discurso étnico se desprende, con lógica propia, cada vez más en manos de una élite política india, rodeada por asesores no indios.

La reafirmación étnica indígena ha llevado indirectamente también a la exclusión y tensión con otros sectores relegados, tales como los afrocolombianos o los campesinos colonizadores en la frontera agraria, igualmente desprovistos del acceso a tierras de labor. De la forma en que se resuelvan las contradicciones y tensiones de la etnicidad india, tanto internamente como con otros sectores sociales, de la forma como se entrelacen actores locales y nacionales, dependerá su futuro.

En la construcción de una etnicidad india contemporánea el territorio ha tendido un puente entre lo particular y lo global, condensando múltiples discursos y tradiciones. La etnia salió así del campo estrecho de la cultura para asumirse como discurso político renovado. El relato de la vida de Palechor muestra cómo las sociedades indias construyen identidades contemporáneas, distintivas. En esas nuevas identidades se incorporan discursos políticos de distinto origen, incluyendo el de intelectuales y activistas de izquierda. La identidad étnica se revela como proceso de construcción histórica de conciencia colectiva, diferenciada y matizada individualmente. Integrada por ciertos temas recurrentes, no sólo con sus *leit motiv*, sino que le sirven como medio para mantener, en contacto y adheridas, las diferentes partes y unidades que lo conforman. Son el aglutinante del *collage* de significaciones, que no responden a una esencia transhistórica o instrumental, sino que se conforman en un proceso político complejo.

El proceso recuerda a los investigadores que tenemos la necesidad, como se ha enfatizado en los últimos tiempos, de ir más allá de las nociones de sociedades

estables, autocontenidas, para incorporar el cambio y el conflicto como parte inherente de su proceso histórico (Ferguson y Whitehead, 1992). Así como en la vida individual de Juan Gregorio Palechor éste salió de su comunidad para reencontrarse en una identidad política con fundamento étnico que finalmente lo relegó, la etnicidad se mueve en permanente tensión, susceptible de desarraigo. Ésta es su propia naturaleza cambiante, contradictoria. Con reorganizaciones temporales y autorías múltiples, con escasas continuidades históricas (ver Warren, cit.).

Pero no sólo las colectividades reinventan la etnicidad. Los individuos retrabajan continuamente las identidades, de manera personal, desde sus intereses y perspectivas. No hay una homogeneidad intracomunitaria tal donde se excluyan las motivaciones individuales de los sujetos sociales. La etnicidad, la identidad étnica son punto de confluencia de niveles y aspiraciones variadas, donde grupos e individuos interactúan para proyectar una siempre renovada "política propia".

Notas

- ¹ Colombia tiene alrededor de 500,000 indígenas, pertenecientes a una gran variedad de grupos étnicos. Se cuentan 85, con 64 lenguas habladas diferentes. Son una minoría demográfica entre los 32 millones de colombianos.
- ² Denominación de la figura jurídica de asignación de terrenos indígenas durante el régimen colonial.
- ³ Después de la guerra de independencia del imperio español, el territorio de lo que hoy es Colombia se debatió durante el resto del siglo en numerosas guerras civiles de distinta magnitud. Se enfrentaron en ellas jefes militares asociados a bandos políticos que pugnaban por el control del nuevo Estado.
- ⁴ Se conoce esta explosión popular como el "Bogotazo", 9 de abril de 1948.
- ⁵ La figura del cabildo en sí misma contiene la dualidad de su origen exógeno, colonial, pero también su asimilación por las culturas indígenas, especialmente las del Cauca, para quienes es institución propia. En ella se expresan formas internas de liderazgo y control y se resuelven conflictos, pero al mismo tiempo es la entidad que los representa frente al mundo no indígena.
- ⁶ Dirigente indio que encabezó una vasta protesta indígena contra la dominación de los hacendados en el suroccidente del país, en el Cauca, tierra de Palechor, alrededor de 1915. Encarcelado por años, al salir intentó en otra región colombiana la conformación de un movimiento indio nacional y encabezó en ésta la defensa de tierras indígenas.

- ⁷ Documento con el cual se certifica la propiedad sobre un bien.
- ⁸ Los comentarios y experiencias de los sociólogos Teresa Suárez y Pedro Cortés sobre la actividad de Palechor como organizador me fueron de gran valor.

Bibliografía

- ANDERSON, BENEDICT
1983 *Imagined Communities*, Londres, Ed. Verso.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP-CIESAS.
- BRUMBLE, DAVID
1987 *American Indian Autobiography*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- BRUNER, EDWARD
1986a "Etnography as Narrative", en Victor Turner y Edward Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*, Chicago, University Illinois Press.
1986b "Introduction", en Victor Turner y Edward Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*, Chicago, University Illinois Press.
- CHAPMAN, MALCOM, ET AL.
1989 "Introduction", en *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27, Londres y Nueva York, Routledge.
- CLARK, KATERINE Y MICHAEL HOLQUIST
1984 *Mikhail Bakhtin*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- CRAPANZANO, VICENT
1980 *Tuhami, Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press.
- DEGREGORI, CARLOS IVÁN
1990 *Qué difícil es ser Dios. Ideología y Violencia Política en Sendero Luminoso*, Perú, Ed. El Zorro de Abajo.
- FAUST, FRANZ
1989-1990 "Etnografía y Etnoecología de Coconuco y Sotarará", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXVII, Bogotá, pp. 53-90.
- FERGUSON, BRIAN R. Y WHITEHEAD, NEIL
1992 "The Violent Edge of Empire", en *War in the tribal zone: Expanding States and indigenous warfare*, Santa Fé, Nuevo México, School of American Research Advanced Seminar Series.
- FRIEDE, JUAN
1944 *El Indio en la Lucha por la Tierra. Historia de los Resguardos del Macizo Central Colombiano*, Bogotá, Ed. Espiral.
- GRIAULE, MARCEL
1965 *Conversation with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon religion ideas*, Oxford, Oxford University Press.
- JIMENO, MYRIAM Y ADOLFO TRIANA
1985 *Estado y Minorías Étnicas en Colombia*, Bogotá, Ed. Cuadernos de el Jaguar.
- LANGNESS, L.L.
1965 *The Life History in Anthropological Science*, Nueva York, Hold Rinehart and Winston, Inc.
- RAPPAPORT, JOANNE
1987 "Mythics Images, Historical Thought, and Printed Texts: The Paez and the written world", en *Journal of Anthropological Research*, vol. 43, núm. 1, Albuquerque.
1990 *The Politics of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAMOS, ALCIDA
1993 *Naçoes dentro da Naçao: Un desencontro de ideología*, Serie Antropología, Brasilia, Universidad de Brasilia.
- ROMOLI, KATHLEEN
1962 "El suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. IX, pp. 239-301.
- PIÑA, CARLOS
1991 "Sobre la naturaleza del Discurso Autobiográfico", en *Anuario Antropológico*, núm. 88, Ed. Universidad de Brasilia, pp. 95-126.
- QUEIROZ, MARIA ISAURA PEREIRA DE
1983 *Variacoes sobre a Tecnica de gravador no registro da informacao viva*, San Pablo, CERU Y FFLCH/USP.
- SAMUEL, RAPHAEL Y PAUL THOMSON (EDS.)
1990 *The Myths we Live By*, Londres-Nueva York, Routledge.
- TRIANA, ADOLFO
1989 "El Estado y el Derecho frente a los Indígenas", en *Etnia y Derecho*, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 277-298.
- WHITTEN, NORMAN
1975 *Jungle Quechua Ethnicity: an Ecuatorian Case*, La Haya-París, Mouton Publishers.
- WACHTEL, NATHAN
1992 "Note sur le probleme des identités collectives dans les Andes méridionales", en *L'Homme*, año XXXI, núm. 122-124, abril-diciembre.
- ZAMBRANO, CARLOS (COMP.)
1992a *Hombres de Páramo y Montaña*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología-PNR.
1992b *Los Yanacunas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, inédito.