# BAUKARA

## BITÁCORAS DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

Bogotá, mayo 2013

No. 3

Boletín virtual: Baukara, bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina, No. 3.

Foto de la carátula:
Kuraka siona con corona ceremonial. Expedición realizada por Milciades Chaves y Juan Freide a la Región del Putumayo, 1945. Foto publicada en el catálogo de la exposición Pioneros de la Antropología, Memoria Visual, 1936-1950. Banco de la República e Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, 1994.

Directora:
Clara Isabel Botero
Editora General:
Jimena Perry
Diseño y diagramación:
Patricia Montaña

Comité Editorial:
Carlos Andrés Barragán
Héctor García Botero
Hector Llanos Vargas
Roberto Pineda Camacho
Aura Lisette Reyes
Marcela Rodríguez
Margarita Serje de la Ossa

Baukara, bitácoras de antropología e historia de la antropología de América Latina, es un boletín virtual semestral del grupo de investigación, registrado en Colciencias, AHAAL, Antropología e historia de la antropología en América Latina. Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autoras o autores. Se permite la reproducción parcial o total de los trabajos publicados siempre y cuando se cite la fuente.

Para cualquier asunto relacionado con esta publicación, dirigirse a:
boletinbaukara@gmail.com
Página electrónica:
http://ahaal.wordpress.com

ISSN: 2256-3350

Bogotá, Colombia, mayo de 2013

# BAUKARA

## Contenido

Editorial..... 3
Clara Isabel Botero

## ARTÍCULOS

1. Circunscripción territorial: el Instituto Indigenista de Colombia y el resguardo como cuerpo social
Carlos Andrés Barragán
2. Manuel Quintín Lame
Jenny Marcela Rodríguez
3. Juan Friede y el Indigenismo
Laura Sánchez Alvarado
4. Rómulo Rozo, la diosa Bachué y el indigenismo en Colombia (1920 – 1950)
Melba María Pineda García
5. La cultura material indígena en el Museo Nacional: perspectivas y consideraciones
Clara Isabel Botero
6. Indigenismo y patrimonio inmaterial: ¿la transformación de un concepto o la afirmación de la diferencia?
Jimena Perry
7. Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas
Francois Correa y Sandra Acero
8. La polisemia de la cultura y de la política en el patrimonio histórico de Brasil: del Río de Janeiro ochocentista a los indios contemporáneos
María Renata y María Raquel Da Cruz Duran

## DOCUMENTOS

1. El Cooperativismo agrícola y el desarrollo de las comunidades indígenas por Antonio García Nossa
2. El Instituto Indigenista de Colombia y la parcelación de los resguardos, 1944
3. Doña Edith Jiménez de Muñoz por María del Pilar Muñoz

## RESEÑAS

1. Exposición Darwin
   Hector García Botero
2. Exposición Del Monumento al Pensamiento, Patrimonio de Colombia para la humanidad
   Aura Lissette Reyes

## NOTICIAS

*Colombia: la naturaleza de la cultura* ahora en la red

Parámetros para la presentación de originales a Baukara, bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina ..... 135

Parámetros para la presentación de reseñas de exposiciones y de libros ..... 142

# Editorial

Clara Isabel Botero

Directora

Nuestro grupo de investigación *AHAAL, Antropología e Historia de la antropología en América Latina* organizó en marzo de 2012 el seminario *Memoria,identidad y territorio: Conmemoración de 70 años del Instituto Indigenista de Colombia* que tuvo lugar en el Museo del Oro y en la Universidad Nacional.

En el anterior número de *Baukara*, publicamos cinco ponencias presentadas en el evento, a cargo de Roberto Pineda Camacho, Héctor García Botero, Aura Lisette Reyes, Carlos Hernández de Alba y Claudio Garcia Barriga.

En este tercer número de *Baukara* estamos publicando el resto de ponencias presentadas: Circunscripción territorial: el Instituto Indigenista de Colombia y el resguardo como cuerpo social a cargo de Carlos Andrés Barragán; Manuel Quintín Lame, a cargo de Jenny Marcela Rodríguez; Juan Friede y el Indigenismo a cargo de Laura Sánchez Alvarado, Rómulo Rozo, la diosa Bachué y el indigenismo en Colombia (1920 – 1950) a cargo de Melba María Pineda García; La cultura material indígena en el Museo Nacional: perspectivas y consideraciones a cargo de Clara Isabel Botero; Indigenismo y patrimonio inmaterial: ¿la transformación de un concepto o la afirmación de la diferencia? a cargo de Jimena Perry y Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas a cargo de Francois Correa y Sandra Acero.

Dado el carácter latinoamericano de *Baukara* y con el fin de fomentar contactos académicos con Brasil, publicamos un interesante artículo escrito por dos hermanas académicas brasileras, María Renata y María Raquel da Cruz Durán titulado La polisemia de la cultura y de la política en el patrimonio histórico de Brasil: del Río de Janeiro ochocentista a los indios contemporáneos.

Asimismo, en este tercer número presentamos dos documentos inéditos de gran importancia para la historia de la antropología colombiana, el primero



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.3-4

titulado *El Cooperativismo agrícola y el desarrollo de las comunidades indígenas* escrito por Antonio García Nossa y que gracias a las gestiones de Roberto Pineda Camacho, don Carlos Rugeles nos facilitó para su publicación. El segundo titulado Instituto Indigenista de Colombia y la parcelación de los resguardos, 1944 fue gestionado por Héctor García. Finalmente presentamos una reseña biográfica de la vida y obra de una de las pioneras de la antropología colombiana, doña Edith Jiménez de Muñoz escrita por su hija María del Pilar Muñoz.

Continuando con la publicación de reseñas de exposiciones, Héctor García Botero realizó una minuciosa visita a la muestra  Darwin, la exposición, organizada por el Museo de Historia Natural de Nueva York y que tuvo lugar en el Claustro de la Enseñanza en Bogotá y Aura Lisette Reyes visitó la exposición temporal del Museo Nacional, Del Monumento al Pensamiento, Patrimonio de Colombia para la humanidad y nos participa el contenido y recorrido de esta muestra.

Confiamos en que cada día *Baukara* tenga más lectores y que recibamos noticias y reseñas de exposiciones con el propósito de intercambiar experiencias y buenas prácticas.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.3-4

# Circunscripción territorial: el Instituto Indigenista de Colombia y el resguardo como cuerpo social[1]

Carlos Andrés Barragán

Candidato Ph.D.
Departamento de Antropología, Programa de Ciencia y Tecnología
Universidad de California, Davis

cabarragan@ucdavis.edu

## Resumen

Este artículo presenta una aproximación general a las políticas sobre resguardos proyectadas por etnólogos e intelectuales vinculados al Instituto Indigenista de Colombia, IIC, durante la década de 1940.

**Palabras clave:** Colombia, resguardos indígenas, Instituto Indigenista de Colombia, Antonio García Nossa, Gregorio Hernández de Alba.

## Abstract

This article presents a general overview of land tenure politics for indigenous people, disseminated by ethnologists and intellectuals working for the Colombian Indigenist Institute (Instituto Indigenista de Colombia, IIC).

**Keywords:** Colombia, indigenous resguardos, Instituto Indigenista de Colombia, Antonio García Nossa, Gregorio Hernández de Alba.

1 Este texto es una versión abreviada de algunos argumentos del libro en preparación: *Entre el americanismo y el socialismo: avatares del Instituto Indigenista de Colombia, 1942-1953* (ver Barragán, en preparación b).

# Introducción

El lunes 5 de marzo de 2012 el director de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, Luis Evelis Andrade, miembro del pueblo embera, en declaración a la revista *Semana* afirmó que, en papel, los grupos indígenas tienen control sobre cerca del 33% del territorio colombiano. En su cuestionario, el periodista de *Semana* hizo hincapié sobre la desproporción de tal cifra si se considera el tamaño de la población indígena versus el resto de la nacionalidad; asimismo, sobre el potencial de explotación de estos territorios y los frecuentes desencuentros entre el gobierno, el sector privado y los indígenas en materia de consulta previa. Andrade, como cabeza visible de la organización y de los pueblos que representa, a su vez llamó la atención sobre el carácter intangible de la autonomía sobre dicho territorio cuando se contextualizan los efectos del conflicto armado, la producción y circulación de cultivos ilícitos, aspectos que sumados a un deficiente acceso a servicios de salud y desnutrición mantienen la posibilidad de un "exterminio" cultural y físico.

No obstante, en perspectiva Andrade refiere que en los 30 años de existencia de la ONIC se pueden identificar profundas transformaciones en el papel de los pueblos indígenas en el ámbito nacional, como por ejemplo el fin del terrazgo, la participación indígena en la concepción de la constitución de 1991 y el paulatino incremento de resguardos a lo largo del país. Enfáticamente, Andrade afirma: "Un radical ideológico puede decir que no hemos logrado nada, pero hemos hecho una revolución con mayores resultados que los conseguidos por quienes han hecho la guerra". (Semana, 2012: 42-43.)

Desde otra orilla Salomón Kalmanovitz, celebra del nuevo proyecto de ley de "desarrollo rural" que presentará el Ministro de Gobierno al Congreso, que le apuntará a apoyar a los campesinos en sus empresas familiares o comunitarias y a poner en primer plano los intereses también de indígenas y afrodescendientes (Kalmanovitz, 2012). Paradójicamente el proyecto de ley introduce un nuevo concepto controversial de derecho real de superficie en el que se permite ceder el uso de un predio hasta por 30 años a quien lo explote (República de Colombia, 2012). Las posibilidades para quienes han usurpado por la fuerza los territorios comunitarios crecen, entonces, exponencialmente.

Las anteriores viñetas nos llevan a poner en perspectiva que si bien no es erróneo calificar de revolucionaria la trayectoria que han consolidado el movimiento indígena en el país la contingencia de las coyunturas política y económica siguen constituyéndose como factores trascendentales al momento de evaluar las fortalezas y la fragilidad de los movimientos sociales indígenas


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

en su interior y su fricción frente otras minorías y sectores subalternos (i.e. comunidades campesinas) y a la "mayoría" nacional. Ahondar sobre cómo han cambiado las diferentes perspectivas y estrategias de líderes, comunidades y organizaciones indígenas en su proyección nacional —una arqueología, si le queremos dar solemnidad foucaltiana— es un entonces un paso necesario para situar qué significa indigeneidad hoy desde la subjetividad indígena y mapear el engranaje activado por la memoria histórica, la identidad y el gobierno del territorio. Mis reflexiones van enfocadas hacia tal objetivo.

Brevemente compartiré con ustedes los avatares de la conformación del Instituto Indigenista de Colombia, IIC y la forma en que desde allí diferentes figuras intelectuales no indígenas proyectaron una defensa de la figura del resguardo, la que a pesar de su acento colonialista se configuró paradójicamente en forma y contenido de la condición de indígena frente al proceso de colonización de los territorios nacionales auspiciado por el Estado en la primera parte del siglo XX.

## Un espacio institucional

La consolidación en Colombia de un discurso científico de reflexión sobre los pueblos indígenas —en una perspectiva diacrónica—, materializado con la fundación del Instituto Etnológico Nacional, IEN, puede considerarse como una variante dentro del complejo movimiento indigenista que tomó forma en el país en las décadas de los 30 y los 40. En términos organizacionales, otro de sus puntos más altos es identificado en la literatura con la creación entre 1941 y 1942 del IIC, considerado como una faceta en la búsqueda y disputa por una identidad nacional (León-Helguera, 1974), y también como parte de la reivindicación intelectual del indio en el pensamiento social del país (Pineda Camacho, 1984). El carácter de este Instituto fue privado y emanó de los intereses particulares de Antonio García Nossa y de Gregorio Hernández de Alba y su alineación con los objetivos del Instituto Indigenista Interamericano, el cual fue conformado en 1942 a instancias del Primer Congreso Indigenista Interamericano. Los objetivos esbozados para el IIC en su estatuto de creación fueron:

> 1. Estudiar los problemas culturales, económico-sociales y sanitarios de los grupos indígenas colombianos; 2. Divulgar en forma sistemática tales problemas y propender ante las distintas entidades oficiales por la solución más adecuada de los mismos; 3. Buscar por todos los medios posibles el mejoramiento


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

> social de los grupos indígenas y su consiguiente incorporación afectiva y racional a la vida política, económica y cultural de la nación; 4. Servir de entidad consultiva a las dependencias oficiales que tenga a su cargo la solución de alguno de los aspectos relacionados directamente con las agrupaciones indígenas del territorio nacional; y 5. Colaborar con el Instituto Indigenista Interamericano, lo mismo que con los demás centros similares de los países de América, en todo lo que se relacione con el mejoramiento de los pueblos autóctonos del Continente. (Instituto Indigenista de Colombia, 1945.)

El movimiento indigenista antes de la consolidación del IIC tuvo diferentes antecedentes y variantes. Aquí quisiera enfatizar nuevamente que en el caso de Colombia, este compartió con otros países latinoamericanos los efectos de procesos políticos desencadenados con la Revolución Rusa (1917-1921) —movida por la búsqueda de la autodeterminación de las nacionalidades—, el largo proceso de confrontación de clases populares de la Revolución Mexicana, el impacto del Alianza Popular Revolucionaria Americana, APRA, en Perú y la consolidación de tendencias ideológicas que como el marxismo, develaron la importancia de la estructura y la lógica de explotación del capitalismo para entender los fenómenos y los procesos sociales. El caso mexicano, por ejemplo, puso en discusión la posibilidad de conformar otro orden en lo tocante a la tenencia y repartición de la tierra y la proyección cultural de la nación sobre el basamento indígena. La consolidación de un pensamiento comunista, incluyó en algunos casos, la consideración de lo autóctono, lo indígena como el punto de partida para la reivindicación de un proletariado, sentándose en Colombia la concomitancia entre el socialismo y el indigenismo. Como lo ha señalado Pineda Camacho, la conformación del Partido Socialista Revolucionario, PSR, en el año 1924 en el seno del III Congreso Obrero Nacional —posteriormente Partido Comunista Colombiano, PCC— le dio una dimensión y un nuevo significado a las luchas indígenas que desbordaron el contexto de un enfrentamiento bipartidista. En dicho Partido, sus miembros se dieron a la tarea de involucrar a las grandes parcialidades indígenas de los antiguos departamentos del Gran Cauca y del Tolima Grande y de lograr la liberación de líderes indígenas como el páez Manuel Quintín Lame (1880-1967) y de líderes obreros como Vicente Adamo en el Sinú. Secretariado por el indígena páez José Gonzalo Sánchez las acciones del PSR este partido en defensa del resguardo —dada la visión comunitaria de manejo de la tierra de esta figura—, fueron fuertemente reprimidas por el gobierno nacional y por los latifundistas.

Ignacio Torres Giraldo (1893-1968), caleño, cofundador del periódico "obrero" *La Humanidad*, también tuvo un rol neurálgico en el origen del Partido Comunista Colombiano, PCC, y aunque posteriormente fue disidente de este, desde allí expresó su preocupación por el proceso de consolidación de


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

la nación en Colombia, de su progreso (GE-ITG, 1977: 1). Del pensamiento ideológico de Torres Giraldo es importante rescatar el uso que hizo de la noción de "nacionalidades" indígenas —entendidas como minorías—, inspirado por las luchas de las minorías del imperio Zarista y la propagación del movimiento marxista, su marco de referencia teórico (Pineda Camacho, 1979: 3). Si bien su obra *La cuestión indígena en Colombia* es publicada en 1947, su postura ideológica sobre el papel que debían desempeñar los grupos indígenas colombianos para propender por su propia "liberación" y alcanzar la "autodeterminación" fue consolidándose desde muy temprano en la década de 1920 (Torres, [1947]1975).

Antonio García Nossa (1912-1982) y Manuel Quintín Lame (1880-1967), en Ortega, Tolima.

*Foto cortesía de la Familia García-Barriga.*

La conformación paralela del IIC y del IEN trae a discusión la temprana conciencia por parte de los investigadores —etnólogos— del papel ético que además del académico presentaba su inquirir por los pueblos indígenas, inicialmente sus primeros objetos de estudio. Esta "pluralidad" de perspectivas políticas y académicas puede considerarse más como un complemento, así lo recordó Roberto Pineda Giraldo (Barragán, 2000), que como una contradicción en la práctica disciplinaria de los nóveles etnólogos formados en el IEN y por supuesto con matices si se considera el caso particular de cada uno de ellos. Bien es cierto que la perspectiva del IIC en términos generales se puede considerar como "contrapeso" a la del IEN (Arocha, 1984: 263), e incluso como el primer esfuerzo por llevar a cabo una práctica "comprometida", para usar la jerga antropológica de la década de los 70. Contrapeso, concretamente a la perspectiva que le imprimió Rivet y que se evidencia con el hecho de que de los trabajos "indigenistas" realizados por los etnólogos solo se comenzó a ver resultados —publicaciones— después de que el etnólogo francés había dejado la dirección del IEN. Rivet expresó públicamente no compartir los intereses políticos del movimiento panindigenista que buscó reivindicar como modelo cultural y de identidad nacional de los países latinoamericanos únicamente en su sustrato indio prístino, bandera de algunos indigenistas. Criticó también a quienes aún se lamentaban del histórico encuentro entre el viejo y el nuevo mundo, el que sin duda, afirmó Rivet, minó el avance y el desarrollo cultural indígena y conllevó a su aniquilación en muchas partes del continente "[...] hecho lamentable. Pero el pasado no puede remediarse." (Rivet 1941, en Barragán, en preparación a). Desde su perspectiva científica y política, América ofrecía en su componente humano,


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

una diversidad que sin duda constituía un problema para "[…] forjar su verdadera unidad nacional".

Rivet, como refugiado político y espectador del ambiente xenófobo que se vivía en Europa, no tardó en equiparar la esencia que movía las visiones indigenistas extremas, a las cuales se refirió como: "Sueños místicos alocados", con la que dio origen a la reconstrucción en el viejo continente de una civilización aria, superior. El verdadero "indigenismo", según Rivet, podría perseguirse con la armonización en "[…] cada medio americano de las aspiraciones de ambas razas [la blanca y la indígena] o pueblos actuantes y aprovechar para el bien común las cualidades especiales de cada uno". Es decir, en el reconocimiento, a lo largo de la historia, de la contribución de estos pueblos al patrimonio común de la humanidad (ver Rivet 1941, en Barragán, en preparación a); planteamiento acorde también con lo expresado en su artículo "La etnología, ciencia del hombre" (Rivet, 1943-1944). Su "asepsia" hacia la militancia política indigenista, su "[…] carencia de perspectiva sociológica" (Pineda Camacho 1984: 233), y su inclinación netamente científica hacia lo indígena lo hicieron acreedor de muchas críticas. En este sentido, cobra gran importancia la anécdota del ucraniano Juan Friede Alter (1901-1990) —consignada por Pineda Camacho— en la cual en 1947, estando reunido el Congreso de Americanistas en París, Friede como representante del IEN se opuso rotundamente a la moción de felicitación propuesta por el profesor Paul Rivet a la Misión Capuchina de Sibundoy (dirigida en ese entonces por el padre Castellví) por su pretendida labor en favor de los indios. "Fui apoyado por la delegación mejicana y por algunos delegados más, cuyos nombres se me escapan" (Friede [1973], en Pineda Camacho, 1984: 232).

En efecto, en el IIC participaron activamente etnólogos como Duque Gómez —quien incluso en un momento dado fue subdirector—, Ochoa Sierra, Silva Celis, Chaves Chamorro y Jiménez Arbeláez, miembros a su vez del IEN. Esto le da un contexto más amplio a la abstracción que describe la labor de los etnólogos del IEN como esquizofrénica en la década de 1940 (Gnecco, 2002: 139). Su trabajo —en el caso específico de la arqueología—, sí "rescató la raíz indígena de la nación mestiza colombiana", pero no es del todo exacto afirmar que se "[…] negó la legitimidad de la alteridad contemporánea [indígena]" (Gnecco, 2002: 139), pues quedaría por fuera la defensa de las poblaciones indígenas contemporáneas en ese momento —con todas sus posibles deficiencias— hechas desde el IIC. En el mismo sentido, suponer como totalmente alineados los intereses nacionalistas de los gobiernos liberales en los que el IEN tomó espacio como entidad de investigación, y los propios de los etnólogos, es dar por sentado la incapacidad crítica de sus miembros (IEN) frente a las políticas estatales, por el simple hecho de provenir su financiación del erario público.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

Con un variado grupo de miembros activos "[…] que comulgan diversas ideas políticas [...] liberales de distintas tendencias, socialistas y conservadores" (Duque Gómez, en Instituto Indigenista de Colombia, 1944: 17), el IIC inició labores bajo la concepción de tomar distancia, afirmó García Nossa, tanto del enfoque académico, de ciencia pura, como del paindigenismo, en el cual, para el autor, los problemas de la nación se reducen a problemas indígenas. En el balance que presenta García Nossa sobre el IIC cita los trabajos de varios investigadores —publicados algunos en el Boletín de Arqueología— que se pueden contar en aquel entonces como parte de sus miembros: Gerardo Cabrera Moreno, Diego Castrillón Arboleda, Milciades Chaves, Luis Duque Gómez, Juan Friede Alter, Antonio García Nossa, Gregorio Hernández de Alba, Gabriel Giraldo Jaramillo, Guillermo Hernández Rodríguez, Hernán Iglesias Benoit, Edith Jiménez, Blanca Ochoa, Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff, Eliécer Silva Celis, César Uribe Piedrahíta (García Nossa, 1945: 69-71). Es interesante notar que García Nossa no incluyó en su balance el desempeño activista de Torres Giraldo en las comunidades indígenas. Pineda Camacho, también identifica como miembros del IIC a Luis Alberto Acuña, José Luis Chavarriaga, Armando Dávila, Carmen Fortoul de Hernández, Luis Alejandro Guerra, Gerardo Molina, Santiago Muñoz Piedrahíta, Armando Solano, Roberto Pineda Giraldo, Francisco Socarrás, Luis E. Valencia y Alfredo Vásquez Carrizosa (Pineda Camacho, 1984: 234, 238; ver también Boletín de Arqueológica (BA, 1945) y Chaves Chamorro (1986: 130). Con lo anterior García Nossa quiso notar también la importancia del problema campesino en el momento de reflexionar sobre la nación. La dirección que tomó el IIC, la nueva faceta "orgánica" del indigenismo en el país, fue la consideración del problema indígena como de orden nacional —en particular en temas agrarios—, y dentro de este su apreciación como un tema de "superación social"—atado a la estructura de clases sociales— y de "incorporación política" (García Nossa, 1945: 68). Detrás de estos objetivos, como esquema metodológico, el IIC promulgó la implementación de planes de educación acomodados a sus particularidades culturales "un marco de respeto", para acortar "la distancia", medida en conocimientos como el idioma español, en medicina, en técnicas y dotación de tecnología —agricultura—, entre las poblaciones indígenas y la "nación mayor".

El autor hizo explícito que la "obra social" del IIC a pesar de las difíciles condiciones económicas para su funcionamiento y sus publicaciones —de aportes hechos por sus miembros, quienes no tuvieron remuneración— y más aún los adversos intereses económicos a su propia existencia durante los últimos cuatro años, había sido "[...] crear en el país una conciencia del problema y en servir de organismo intermediario y oficioso entre los grupos indígenas y las instituciones de Gobierno, como un mecanismo de defensa [...]" (García

Nossa, 1945: 68).[2] De la labor del IIC García Nossa rescató una extensa literatura (BA, 1945: 75), producto de los diagnósticos de sus miembros en una gran parte de las comunidades indígenas, que "había enriquecido" e ilustrado al país, "[…] sin pasarle cuenta de cobro", sobre el problema indígena. Más aún, en su concepto dicho trabajo conjunto abrió una nueva manera de mirar la historia del país, como una "historia social" que se sobrepone a la crónica descriptiva de formas políticas, hombres y clases sociales (García Nossa, 1945: 69-71), palpable claramente en la extensa obra de Juan Friede y en trabajos como en el de Hernández Rodríguez, *De los chibchas a la colonia y a la república. Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia* (Hernández Rodríguez, 1949).

## El territorio como cuerpo social

La posición crítica del IIC frente a las políticas de manejo de tierras de los gobiernos liberales, se puede ilustrar claramente con el caso de la legalización del Decreto 918 de 1944 (19 de abril) "por el cual se dictan algunas disposiciones sobre disolución de resguardos indígenas en la región de Tierradentro, Departamento del Cauca". Apoyándose en un acto legislativo anterior (Decreto 1421 de 1940) en el que se autorizó al gobierno a emprender la división de los resguardos en el momento en que estuviera lista la titulación por parte de estos o por la declaración de inexistencia de los mismos por falta de títulos —declarada por el entonces Ministerio de la Economía Nacional—, se procedió a dar cuerpo a las comisiones que iniciarían dicha tarea (conformadas por un abogado, un ingeniero, un pagador secretario y un dibujante) con una asignación presupuestal de $10 000 pesos. Las tareas de la comisión, según el artículo tercero, comenzaron con la repartición "por cabeza" de las tierras según el procedimiento de adjudicación de baldíos de menor cuantía (Decreto 198 y 1418 de 1943). Para la asignación de los terrenos se exigió la acreditación de explotación de cultivos —más no la existencia de casa de habitación—, y cuyo tope fue establecido en 50 hectáreas—incluyendo aquellas tierras "incultas", luego de adjudicadas las porciones explotadas.

En la réplica del IIC García Nossa como director, apelando no solamente al objetivo de estudio de los problemas del indio por parte del Instituto, sino también a su deber de "protección beligerante del indígena", desaprobó y señaló la forma arbitraria en la que el gobierno y sus funcionarios dieron paso al acto legislativo en contra de las convenciones acordadas en el Congreso

2 Para Blanca Ochoa de Molina, el IIC llenó el vacío que existía de análisis socio-económicos y socio-políticos de los pueblos indígenas desaparecidos y de los actuales: "[...] se creó por iniciativa de un grupo que por entonces nos llamaban románticos sin conseguir apoyo oficial, costeado por nuestros propios medios [...]" (Ochoa [1980], en Pineda Camacho, 1984: 233).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

Indigenista Interamericano. La crítica, compuesta por un total de siete puntos formulados en concordancia con Hernández de Alba y Duque Gómez, hizo referencia, en primer lugar, al contraste que suponía el monto de la asignación presupuestal para acabar la "unidad" de uno de las comunidades más antiguas y consolidadas, cuando, nunca se había invertido una cifra similar para dar servicios en la totalidad de comunidades indígenas en el país. Se denunció que la disolución se llevaba a cabo en el momento en que la tierra ocupada por los resguardos había tenido una doble valorización consecuencia de los cultivos y la terminación de una vía carreteable que conectaba la región con los grandes mercados del Cauca, Valle y Huila. El tercer punto criticó la posición del entonces director del Departamento de Tierras —Justo Díaz Rodríguez—, quien calificó como equivocado el pronunciamiento del IIC por tener el nuevo decreto apoyo legislativo en uno anterior, dejando de lado cualquier tipo de consideración por su misma eficacia social. Otra crítica a Díaz Rodríguez, consideró como justa la disolución de los resguardos "[…] cuando se trataba de indios ya civilizados"; sin embargo, la evaluación en este caso no le había correspondido a personas calificadas —etnólogos— sino a personas con un conocimiento técnico legal. Se denunció también la forma leonina en la cual se indujo a ciertos líderes de las comunidades (los Cabildos), con la promesa de ayudas por parte del Estado, a solicitar la división de los resguardos. El IIC también señaló el vacío conceptual de las declaraciones de Díaz Rodríguez, cuando señala que el Instituto "[…] confunde el problema social, económico y legal con el etnológico, histórico, antropológico". Por último criticó el carácter meramente administrativo y el espíritu de juzgado que en los últimos años había caracterizado la dirección del Departamento de Tierras enfocada "[…] en cumplir una obsesiva tarea de parcelación de comunidades indígenas", sin siquiera tomar las medidas "[…] más elementales de protección social (utilizando sus suficientes instrumentos legales y administrativos)" (Instituto Indigenista de Colombia, 1944: 4).

El pronunciamiento del IIC había estado precedido por una entrevista publicada en el diario *El Tiempo* titulada "La disolución de los resguardos de indios crea un problema nacional" hecha a Hernández de Alba (codirector del Instituto quien acababa de llegar de estudiar en el Smithsonian Institution, en Washington DC), dos días después de hecha pública la medida (Hernández de Alba, 1944b), y la réplica de Díaz Rodríguez "Ningún problema nacional se creará con la disolución de los resguardos indígenas" (Díaz, 1944). Hernández de Alba se refirió a la Ley como "absurda" y perjudicial fundamentándose en que con ella se terminaba lo poco positivo que se había heredado de la Colonia en materia de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas. La adjudicación de propiedad individual de la tierra era el paso intermedio para que esta quedase en las manos de terratenientes; para que fuesen adquiridas por


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

un precio "de engaño" o incluso intercambiadas por mercancías; y para que acto seguido el indígena fuese contratado como "terrazguero" o "concertado", que es lo mismo, afirmó Hernández de Alba, que un peón bajo las órdenes de un patrón por un salario mínimo; o para que en otros casos el indígena terminara pagando el arriendo de un pequeño pedazo de tierra o "pejugal". Proceso que, señaló, es auspiciado por los latifundistas puesto que es garantía de una mano de obra barata paralela a la ampliación de sus propiedades. El etnólogo refutó la consideración que suponía que convertir al indígena en propietario era civilizarlo y señala que esta oculta la responsabilidad del Estado por propender acciones que redunden en que el indígena tenga educación y preparación para producir la tierra. Hernández de Alba, como apoyo a su argumento, citó como ejemplo el amparo que el gobierno norteamericano, para la época, daba a las reservaciones indígenas el cual llegó hasta el punto de comprar nuevos terrenos y otorgárselos a los indígenas en orden de preservar "[…] el sentido cooperativo que ellos tienen". (Hernández de Alba, en Instituto Indigenista de Colombia, 1944: 11-12). Es preciso señalar que frente al caso norteamericano había fuertes objeciones por parte de otros miembros del IIC, quienes consideraron que las reservaciones indígenas respondían más al perfil de un museo humano para la atracción y satisfacción de un turismo masificado y que funcionaron bajo un esquema en el que primó realmente una política de aislamiento del indígena que una de integración (Ochoa de Molina, en Rueda Enciso, 1994: 184). Las consecuencias en el caso particular de la división del resguardo de Tierradentro terminarían, según Hernández de Alba, en un problema de orden social puesto que llevaría a que los indígenas, tarde o temprano, entraran en conflicto con las grandes haciendas.

Gregorio Hernández de Alba (1904-1973) en compañía de indígena caucana.

*Foto cortesía de la Familia Hernández de Alba Ospina.*

El argumento de Díaz Rodríguez, tomó como asidero la clasificación de tres tipos de indígenas en el país, los salvajes, los semi-civilizados y los civilizados, señaló el director, ya considerados incluso en la Ley 89 de 1890. Con respecto al último grupo Díaz Rodríguez afirmó que "[...] lo son en tal grado que no se distinguen ni en sus hábitos, en sus costumbres, en sus tradiciones, en su cultura, en sus sistemas de explotación de la tierra, en fin en nada del resto del campesino pobre colombiano, pero que a pesar de ello tienen una precaria tenencia de las parcelas que les ha querido otorgar el respectivo cabildo de indígenas [...]" (Díaz Rodríguez, en Instituto Indigenista de Colombia, 1944: 14-15); a lo que agregó que es a ellos a quienes compete el decreto y no a los dos primeros grupos para los cuales se habían tomado medidas "[…] para protegerlos contra la llamada voracidad de los blancos".


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

La posición de Díaz Rodríguez fue replicada por Duque Gómez en una profunda disertación, de la cual es relevante mencionar la crítica a la división tripartita de las poblaciones indígenas. Duque Gómez afirmó ser, junto con los demás miembros del IIC enemigo de la "política simplista de parcelación" puesta en marcha por el Ministerio. Duque Gómez hizo referencia a que a diferencia de los técnicos del Departamento de Tierras, los miembros del IIC:

> [...] hemos seguido muy de cerca la vida de nuestros naturales, su organización política y social, las ventajas y desventajas de esta, y estudiado la mejor manera de solucionar sus problemas, no desde un despacho burocrático, ni a base de ligeros y arbitrarios informes rendidos por comisiones que salen al terreno a hacer observaciones a vuelo de pájaro, para después legislar en forma irresponsable sobre tan delicado asunto, sino convirtiendo con el indio, y, sobre todo, oyendo sus propias declaraciones (Duque Gómez, en Instituto Indigenista de Colombia, 1944: 18).

La clasificación del nivel de integración utilizada por Díaz Rodríguez, fue calificada por el etnólogo como "ingeniosa", "inteligente" al suponer la misma capacidad de defensa del derecho a la propiedad de los indígenas y los campesinos.

En referencia al ejemplo propuesto por Díaz Rodríguez de los indios de Sibundoy como semi-civilizados, el etnólogo argumentó que:

> Olvida el señor Director que bajo una camiseta larga y un collar de chaquiras como los que llevan los indios de Sibundoy hay muchas de las veces una mentalidad más avanzada que la de los indios de la parcialidad de Tierradentro (civilizado según la moderna clasificación), precisamente porque es en ese centro indígena en donde la labor de las misiones se hace en forma más o menos metódica en su empeño por la incorporación del indio a la vida civilizada. Olvida también el señor Director que entre los indios civilizados todavía se compran parcelas al precio irrisorio de dos arrobas de café a base de trueque por otros artículos, como sucedía hasta hace dos o tres años nada más entre los miembros del resguardo de San Lorenzo, según declaración que no hace en una carta un ex gobernador de aquella parcialidad [...] (Duque Gómez, en Instituto Indigenista de Colombia, 1944: 24).

El indigenista señaló la manifiesta desigualdad psicológica y material de los indígenas con respecto a los campesinos, no por aspectos raciales, sino por acceso a bienes como la educación. La fuerza de su argumento estuvo respaldada por el seguimiento que se le había hecho al caso de la división de los resguardos en la parcialidad de San Lorenzo (Caldas), algún tiempo atrás, y cuya primera comisión falló y presentó argumentos débiles para decretar la inexistencia del resguardo. Duque también mencionó el caso de la extinción


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

de los resguardos indígenas del Altiplano cundiboyacense en los primeros años de vida de la República; apoyada por una "mistificación del concepto de libertad", afirmó el etnólogo, este ilustra la formación de grandes latifundios a expensas de la formación de una gran masa de campesinos desposeídos que apenas se está "rehabilitando".

La pretendida liberación del indígena de la figura del resguardo —legitimada en parte con la Ley 89 de 1890—, postulada por el Ministerio, para entregarle al indígena el pleno derecho de su ejercicio como ciudadano, "su emancipación jurídica", arguyó Duque Gómez, vendría a constituir verdaderamente la emancipación del colono proveniente de otros grupos étnicos y no la del indígena de Tierradentro. La superficialidad de las tres categorías de clasificación usadas por la administración del Departamento de Tierras, si bien no existía mayor diferencia superficial entre lo que se entendía por campesino y las actividades de los indígenas, afirmó Duque Gómez, dejaba por fuera profundas consideraciones culturales y psicológicas que los separaban profundamente. Siguiendo la crítica del autor, el uso comercial del español y la práctica del cristianismo no eran suficientes para desconocer el ámbito interior de las comunidades en las cuales su cotidianidad se desenvolvía en su idioma vernáculo —vehículo para la reproducción del pensamiento, costumbres, tradiciones. Duque Gómez, refirió la situación en la cual el indígena en algunos casos podía ser más ágil frente al colono, pero señaló la ventaja de este último en temas como la tierra; agravada para el indigenista, por el uso extendido de la coca —50% de la población, según cálculos del autor— y la necesidad de esta como forma de subsistencia consecuencia del precario desarrollo de su población. El uso de bebidas alcohólicas también extendido, denunció Duque Gómez, también era aprovechado por los colonos para aprovecharse del estado de "beodez" del indígena, a la hora de hacer tratos.

El caso llegó a la dirección del Instituto Interamericano Indigenista y de sus filiales; logrando que el Instituto Indigenista del Ecuador, por ejemplo, se solidarizara con el IIC, en su defensa de la figura comunal de la tierra y se manifestara en desacuerdo con la parcelación específica de los resguardos en Tierradentro —acción que iba en contravía con la recomendación suscrita con los gobiernos americanos de dictar las medidas legislativas necesarias para defender con eficacia las modalidades comunales de la vida del indio y a la cual Colombia se había adherido (Instituto Indigenista del Ecuador en Instituto Indigenista de Colombia, 1944: 28-31; Pineda Camacho, 1984: 236). Cabe anotar incluso, que fue bajo este convenio que se señaló celebrar en el país el Día del Indio (el 11 de abril).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

# Indigenismos en proyección

Este breve recorrido, quizás más un abrebocas por los avatares del movimiento indígena, nos permite sin embargo vislumbrar algunas conclusiones preliminares y nuevas preguntas para profundizar.

Pineda Camacho afirma que si bien eran criticables los objetivos integracionistas del IIC —analizados por el autor en la década de 1980—, y su intención de apoyar la unificación nacional por parte del Estado; al mismo tiempo era innegable que en la vida práctica los integrantes del IIC, significaban, al contrario, una confrontación directa con la ideología dominante en el país, particularmente con la Iglesia y el sector terrateniente (Pineda Camacho, 1984: 235). Específicamente en el caso de García Nossa, si bien se puede indicar su perspectiva integracionista, Pineda Camacho sostiene que sería erróneo asumir que él buscó la promoción del capitalismo, o de haber caído en la trama ideológica del progreso, por el contrario gran crítico de este y de su fracaso como modelo económico, político y sociocultural. Su abstracción del proceso de incorporación del indígena no se fundamentó en su entrada automática a la estructura social de clases, palpable en las acciones del Estado, sino en un paralelo proceso de transformación estructural, socialista, de la República (Pineda Camacho, 1982: 4). Es invaluable el balance autocrítico que hizo Blanca Ochoa de su participación como secretaria del IIC y el papel que en el contexto de los etnólogos comenzó a tener la perspectiva de la antropología aplicada norteamericana:

> En el Instituto Indigenista se hablaba de Antropología Aplicada. Esa era una influencia que venía de Mariátegui. Nosotros leíamos mucho la *Revista Amauta*; los pocos números que se podían conseguir, y los *Siete Ensayos de Mariátegui* […] Concebíamos la aculturación como un hecho positivo. Estábamos en un error pero era el momento que vivíamos. Encontrábamos que aculturar al indígena era algo muy importante y bueno […] Nosotros lo concebíamos como llevarles instrumento técnicos y en agricultura, en cacería […] Claro que concebíamos y defendíamos la enseñanza bilingüe, defendíamos la conservación de la lengua indígena […] El error principal (pensábamos) era la llevada de los elementos occidentales sin un estudio previo, ni cómo se llevaba. Nos precipitaba el afán de frenar la influencia de la Iglesia Católica […] Influencia que fue desastrosa por la labor de los capuchinos (Padre Castellví - Sibundoy). (Haciendas; indígena = siervo trabajador). Por eso apoyábamos en ese momento la entrada de los grupos protestantes, y eso llevó a apoyar la entrada del Instituto Lingüístico de Verano (Ochoa [s.f.], en Pineda Camacho, 1984: 239).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

No todos los trabajos producidos por los miembros del IIC responden directamente a los objetivos priorizados en sus estatutos. Había distancia conceptual con respecto a temas, como por ejemplo, la crítica al proceso asimilativo indígena de la cultura nacional, latente en los trabajos de Friede (ver Morales y Rueda, 1986-1988). En algunos de los trabajos, no en todos, inscritos dentro de las actividades del IIC sí se puede encontrar —como lo señala Pineda Camacho—, que la noción de cambio cultural y las técnicas para propiciarlo era influencia de la corriente de antropología aplicada norteamericana (Pineda Camacho, 1984: 238). Esto es particularmente cierto en la obra de Hernández de Alba, quien fue el primer antropólogo en Colombia que habló de antropología aplicada bajo esta orientación (Pineda Camacho, 1984: 239; Pineda Giraldo, 1999: 35). Tendencia que se enfatizó en el antropólogo colombiano, sin duda, a raíz de su contacto con el antropólogo norteamericano Julian Haynes Steward (1902-1972), y su estadía como estudiante, como ya se mencionó, por ocho meses en el Smithsonian Institution en 1944.

Hernández de Alba criticó la puesta en marcha de políticas de "mejoramiento social" de la transformación de la realidad de los colombianos inspiradas en los casos acertados de otras poblaciones, sin contextualizar dicho proceso al variado medio etno-geográfico de Colombia. Por esta razón Hernández de Alba encuentra en el país "[...] un ancho campo para la antropología aplicada y funcional, y debe ya estudiar sus sociedades, pues efectivamente es por conocer al hombre por donde debe comenzarse la construcción de un pueblo" (Hernández de Alba, 1944a: 60). Sin embargo a pesar del interés de Hernández de Alba en promover el indigenismo y de la mutua cooperación que existió entre el IEN y el IIC se puede palpar que Hernández de Alba, comenzó a tener un distanciamiento, en un contexto que aún no es del todo claro, con las perspectivas que estaban orientando el IIC específicamente con las de García Nossa. Posteriormente, en ese mismo año, Duque Gómez asumió por un período corto la subdirección del IIC. Contrario a lo que afirmó David Stoll ([1982]1985: 243), el indigenismo de Hernández de Alba no surgió de la vertiente marxista, y aunque coexistieron como perspectivas, es más acertado ubicar el origen del indigenismo en Colombia en una vertiente, si se quiere, humanista —e.g. el movimiento Los Bachué. Hernández de Alba, de filiación política liberal, en ningún momento mostró en sus escritos académicos un fuerte interés político por la corriente marxista y socialista; y si bien esto tampoco fue obstáculo para fundar en primera instancia el IIC en conjunto con García Nossa, es probable que su acercamiento a la antropología aplicada norteamericana a mediados de la década de 1940 influenciaran su disidencia del Instituto, mas no con el "indigenismo" propiamente. Dos años más tarde, en 1946, estando radicado en Popayán, Hernández de Alba lamentó en una comunicación a Manuel Gamio,


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

> [...] el que el criterio de los actuales dirigentes del Instituto de Bogotá haya retardado la oficialización del mismo como Nacional. Ahora se presentará el cambio de Gobierno por un presidente conservador [gobierno de Mariano Ospina Pérez] y aún sería prematuro afirmar cualquier cosa respecto a la política social-indigenista que quiera poner en práctica. Con todo, espero hallar la comprensión necesaria de la utilidad de una acción indigenista, y con ello el que, por fin, el Estado inicie una labor técnica y social entre el grupo de indígenas que hoy están bajo el régimen del resguardo o sin obedecer a esa organización colonial, labor que refuerce definitivamente los nexos entre Colombia y el Instituto Indigenista Interamericano. (Hernández de Alba, 1946; transcrita en Perry, 1994, Vol. I: 116).

En 1948, en una carta dirigida a Agustín Nieto Caballero (1889-1975), en la que Hernández de Alba pidió su intervención[3] para ser designado como representante de Colombia en el Comité al Congreso de Indigenistas que se llevaría a cabo en Cuzco, Perú; este le manifestó que su retiro obedeció a que sus ideales "[...] se estrellaban contra otros que he considerado dañinos por demasiado mezclados a política partidista nacional, con influencias extremas." (Hernández de Alba, 1948; transcrita en Perry, 1994 Vol. II: Anexo 2).

En 1947 García Nossa fue nombrado director del Departamento de Ciencias Económicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia, el cual él había fundado en 1943, y el IIC bajo su control es anexado a este.[4] En esa transición el IIC dejó su perfil privado y pasó a formar parte del aparato estatal como una unidad consultiva. Posteriormente, como lo señaló Pineda Camacho (1982: 4; 1984: 240), García Nossa logró que el IIC fuese adscrito como ente consultor de la Sección de Tierras y Aguas del Ministerio de Economía Nacional, antiguo Departamento de Tierras. Por el momento se desconoce qué tipo de actividades específicas realizaron los otros etnólogos miembros IIC antes de convertirse en anexo de la Universidad Nacional, a excepción del caso de Duque Gómez, quien pasó a dirigir en 1944 el IEN y el Servicio Arqueológico Nacional, SAN (Duque Gómez, 1945). La participación pública del IIC y sus miembros se aminoró consecuentemente con el desencadenamiento de La Violencia política en el país, luego de episodios detonantes como lo fue la muerte trágica en Bogotá del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948. El ambiente político poco democrático que rodeó las instituciones gubernamentales, en el cual el mote de "comunista"

3 Nieto Caballero seguía vinculado con el Gimnasio Moderno y la decisión de escoger el Comité representante de Colombia, estaba en manos del Ministerio de Relaciones Exteriores y del Ministerio de Educación, en el cual Nieto Caballero tenía gran injerencia.

4 La incorporación del IIC se hizo mediante el Acuerdo No. 148 de junio de 1947 (Chaves Chamorro, 1986:131; Barragán, 2012) y no un decreto / ley nacional como lo señala Rueda Enciso (1994: 176).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.5-22

fue aplicado a cualquiera que criticase las políticas de los gobiernos conservadores, limitó las posibilidades de trabajo en el IEN y consecuentemente las de aquellos que participaron también en el IIC. Dichas limitaciones se materializaron en la imposibilidad de desplazarse a terreno y en la elaboración de diagnósticos sobre el efecto de las políticas concernientes a la tierra en los resguardos indígenas, hasta el punto de dispersar al grueso de sus miembros. Para Chaves Chamorro, a pesar de los grandes esfuerzos de los miembros, el IIC como institución no logró en su totalidad hacer claridad sobre el problema indígena en Colombia, en parte por la complejidad que manifestaba de región a región (Chaves Chamorro, 1986: 128), como él mismo lo había evidenciado en el departamento de Nariño, entre indígenas kwaiker y colonos; sin embargo, las contribuciones de sus miembros habían desenmarañado y denunciado los intereses del Estado y la élite terrateniente alrededor de la parcelarización de los resguardos —y su historia, para el caso de Friede y de Hernández Rodríguez— y la posterior conversión del indígena, ahora "dueño de la tierra", en un peón o jornalero.

En síntesis, en la década de 1940, el problema de marginación del indígena seguía latente frente al colono respaldado en parte por el Estado. A través del IIC se promovió un apego por el territorio, su circunscripción a la identidad frente a la expansión de la frontera agrícola. En parte producto de lo que las comunidades y líderes indígenas afirmaban, en parte una reflexión intelectual basada en una experiencia de campo sobre el valor simbólico y político de la tenencia comunal de la tierra. El apego por la tierra, frente a la falta de otros marcadores culturales e incluso raciales, para la época, constituyó en sí mismo un marcador de identidad que aún nos interpela. Hoy, 70 años después el líder de la ONIC se pregunta: ¿Por qué la propiedad privada de los grandes hacendados se protege y la propiedad privada colectiva de los pueblos indígenas no?

## Referencias

Arocha Rodríguez, J. (1984). Antropología propia: un programa en formación. En J. Arocha Rodríguez y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 253-300). Bogotá D.C.: Etno.

BA, Boletín de Arqueología (1945). "Publicaciones de divulgación indigenista". *Boletín de Arqueología* I(1): 75.

Barragán, C. A. (2000). *Entrevista con Roberto Pineda Giraldo* (jueves, junio 1). Bogotá D.C.

Barragán, C. A. (2012). "Introducción: un dossier sobre el Instituto Indigenista de Colombia". *Baukara* 2: 5-9.

Barragán, C. A. (en preparación a). *Antropología en Colombia: 1890-2000*. Bogotá D.C.: Grupo de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina (AHAAL).

Barragán, C. A. (en preparación b). *Entre el americanismo y el socialismo. Avatares del Instituto Indigenista de Colombia (1942-1953)*. Bogotá D.C.: Grupo de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina (AHAAL).

Chaves Chamorro, M. (1986). *Trayectoria de la antropología en Colombia 1930-1960. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional.* Colección Científica COLCIENCIAS. Bogotá D.C., Editora Guadalupe.

Díaz Rodríguez, J. (1944). Ningún problema nacional se creará con la disolución de los resguardos indígenas. *El Tiempo* (domingo, abril 23): s.p.

Duque Gómez, L. (1945). El Instituto Etnológico Nacional y el Servicio de Arqueología en 1945. Importancia de la investigación etnológica en Colombia. *Boletín de Arqueología* I(3): 209-227.

García Nossa, A. (1945). "El indigenismo en Colombia, génesis y evolución". *Boletín de Arqueología* 1(1): 52-71.

GE-ITG, Grupo de Estudios Ignacio Torres Giraldo (1977). *El movimiento indígena colombiano y la cuestión nacional según Ignacio Torres Giraldo*. Bogotá D.C., inédito.

Gnecco Valencia, C. (2002). La indigenización de las arqueologías nacionales. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 27: 133-149.

Hernández de Alba, G. (1944a). La antropología aplicada. *Colombia* 1-2: 59-61.

Hernández de Alba, G. (1944b). "La disolución de los resguardos de indios crea un problema nacional". El Tiempo (viernes, abril 21): s.p.

Hernández de Alba, G. (1946). "Carta a Manuel Gamio (viernes, junio 21). Bogotá D.C.

Hernández de Alba, G. (1948). "Carta a Agustín Nieto Caballero (sábado, marzo 6). Popayán.

Hernández Rodríguez, G. (1949). *De los chibchas a la Colonia y a la República. Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia*. Bogotá D.C.: Sección de Extensión Cultural, Universidad Nacional de Colombia.

IIC, Instituto Indigenista de Colombia (1944). *El Instituto Indigenista de Colombia y la parcelación de los resguardos*. Bogotá D.C., Ediciones de Divulgación Indigenista.

IIC, Instituto Indigenista de Colombia (1945). Estatutos del Instituto Indigenista de Colombia (martes, mayo 22). Bogotá D.C., Documento Notarial.

Kalmanovitz, S. (2012). La ley de desarrollo rural. *El Espectador* (lunes, Marzo 12): s.p.

León-Helguera, J. (1974). *Indigenismo in Colombia: A Facet of the National Identity Search, 1821-1973*. Buffalo: Council on International Studies, State University of New York at Buffalo.

Morales Gómez, J. y Rueda Enciso, E. (1986-1988). Contribución a la bibliografía del profesor Juan Friede. *Revista Colombiana de Antropología* XXVI: 203-233.

Perry Posada, J. (1994). *Biografía intelectual de Gregorio Hernández de Alba*. Dos tomos. Bogotá D.C., Tesis de Grado, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

Pineda Camacho, R. (1979). Etapas en la antropología colombiana. *Magazín Dominical* (domingo, julio 29): 1, 3, 11.

Pineda Camacho, R. (1982). Antonio García y el indigenismo en Colombia. *Noticias Antropológicas* 73: 1-5.

Pineda Camacho, R. (1984). La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano. En: J. Arocha Rodríguez y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 197-251). Bogotá D.C.: Etno.

Pineda Giraldo, R. (1999). Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales* (3): 29-42.

República de Colombia (2012). *Proyecto de Ley general de tierras y desarrollo rural* (viernes, marzo 9). Bogotá D.C., Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural.

Rivet, P. (1941). Indigenismo. En: C. A. Barragán (en preparación a), *Antropología en Colombia: 1890-2000*. Bogotá D.C.: Grupo de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina (AHAAL).

Rivet, P. (1943-1944). La etnología, ciencia del hombre. *Revista del Instituto Etnológico* I(1): 1-6.

Rueda Enciso, J. E. (1994). Los intelectuales de la República Liberal y el indigenismo. En: C. V. Zambrano (Ed.), *Antropología y Derechos Humanos. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia* (pp. 175-185). Bogotá D.C.: ICAN / Colciencias / Universidad de Los Andes.

Semana (2012). "Entrevista: hemos hecho una revolución con mayores resultado. *Semana* 1557(Marzo 5-12): 42-43.

Stoll, D. ([1981]1985). *Instituto Lingüístico de Verano en América Latina. ¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Lima: DESCO.

Torres Giraldo, I. ([1947]1975). *La cuestión indígena en Colombia. Introducción de Augusto Libreros Illidge*. Bogotá D.C.: La Rosca.

# Manuel Quintín Lame

Jenny Marcela Rodríguez

Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Docente universitaria. Investigadora del grupo Antropología e historia de la antropología en América Latina
jennymarcelarodriguez@gmail.com

## Resumen

Manuel Quintín Lame, líder indígena, es uno de los protagonistas más importantes del siglo XX colombiano. En él están representadas las luchas indígenas por la tierra que se dan desde los años 20 hasta hoy, la idealización del carácter indígena y la ruptura del indígena con el hombre blanco. Su lucha, su pensamiento y su modo de acercarse al conocimiento de la naturaleza, del hombre y de las leyes dejaron una huella indeleble en la sociedad colombiana. Varios autores han seguido sus pasos a través de su libro *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* y en los artículos periodísticos escritos sobre él, por lo que se puede concluir que cualquier estudio sobre la cuestión indígena no puede ignorar el papel de Manuel Quintín Lame.

**Palabras clave:** Manuel Quintín Lame, rebeldía, lucha por la tierra, quintinada, cuestión indígena.

## Abstract

Manuel Quintín Lame, indigenous leader, is one of the most important protagonists of the XX century in Colombia. He is the representation of the indigenous peoples´ struggles for land that have been occuring since 1920 until now, the idealization of the indigenous peoples´ character and their rupture with white men. His fight, his thought, and his way of approaching nature, mankind, and Colombian laws left a indelible mark in Colombian society. Several authors have traced his steps in his book *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas(The Thoughts of the Indian who was educated in the Colombian Jungle)* and in the articles writen about him, reason why we can conclude that any research about the indigenous issue cannot ignore the role of Manuel Quintín Lame.

**Keywords:** Manuel Quintín Lame, rebelliousness, land struggle, *quintinada*, indigenous issue.

BAUKARA

ARTÍCULO

Jenny Marcela
Rodríguez

# La rebeldía de Quintín Lame

Ahora les pregunto yo a los historiadores,
¿cómo y por qué pasaron estos hechos?
Manuel Quintín Lame

A partir de 2010 en el país se ha realizado el estudio y análisis del problema de la posesión y titularidad de la tierra, con la presentación por parte de Juan Camilo Restrepo Salazar, Ministro de Agricultura y Desarrollo Rural, de "Una política integral de tierra para Colombia". Dicha política tiene seis componentes: mejoramiento del acceso a la tierra, modificación del uso actual de la tierra, formalización de la propiedad rural, extinción de dominio a tierras ilícitas, modernización del impuesto predial y restitución de tierras.

El 7 de septiembre de 2010, el Gobierno radicó en la Cámara de Representantes el Proyecto de ley "Por la cual se establecen normas transicionales para la restitución de tierras" (Proyecto de ley 85 de 2010 - Cámara "Por la cual se establecen normas transicionales para la restitución de tierras"). La presentación del Proyecto ha puesto la restitución de las tierras en la agenda pública y ha animado la discusión sobre problemáticas como la injusta estructura de tenencia de la tierra, el desplazamiento forzado y el despojo de las tierras de la población desplazada por parte de las estructuras paramilitares, lo mismo que los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación; y el derecho de las personas desplazadas a la restitución de sus bienes.

En este contexto, estudios relacionados con la tierra no pueden dejar de lado el asunto indígena ni mucho menos el análisis histórico sobre Quintín Lame.

Al estudiar temas relacionados con las comunidades indígenas colombianas, se pude observar una constante, que incluso hoy levanta la voz para hacerse escuchar, que es particularmente, la lucha por la tierra y la reivindicación del hombre indígena en toda la expresión de la palabra, sus costumbres, lengua, tradiciones y, claro, todas enmarcadas por un territorio donde la comunidad pueda ser.

Uno de los indígenas que desde comienzos del siglo XX emprendió esta lucha fue Manuel Quintín Lame, hijo de Mariano Lame y Dolores Chantre (indígenas Nasa). Nació en 1880 en una humilde casa campesina al interior de la hacienda Polindara, ubicada "sobre la margen oriental del río, a poco trecho del paso-obligado del camino Real que de Popayán conduce a Puracé y Quin-



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.23-30

tana, en la cima de una loma calva abrazada por sendas quebradas que se vierten entre montes" (Castrillón Arboleda, 1973, p.18) en el departamento del Cauca.

Esta lucha que llevó en su ser hasta su último aliento reflejaba no solo su fortaleza sino también su carácter rebelde, que le llevó desde niño a buscar y seguir un camino propio y en la mayoría de los casos en contra de los intereses de terratenientes y de algunos políticos e intelectuales colombianos de la época.

Se puede pensar que son muchas las razones de la rebeldía de Quintín Lame, de ellas señalo tres. La primera, su interés por aprender y estudiar; la segunda, su criticismo frente al sometimiento que el "blanco" ha realizado históricamente sobre el indígena; y la tercera, su lucha por el derecho a la posesión de tierras por parte de los pueblos indígenas. Sin embargo, su insubordinación era vista por los terratenientes caucanos, tolimenses y huilenses de la época, como la tradicional pereza atribuida a los indígenas a pagar terraje o a su carácter que incitaba a la "guerra de razas", el pillaje y vandalismo.

Pero las razones de la lucha de Quintín Lame van más allá. En un primer momento se puede atribuir a su inquietud por aprender, por estudiar, por ir a la escuela, pero este interés quedó inicialmente sesgado en las palabras de su padre: "¿Quiere escuela?, ¿quiere escuela?" A lo que él le contestó: "Sí, señor". Entonces le entregó un machete, un hacha, una hoz, una pala, un ginche y una barra, diciéndole: "Esta es la verdadera escuela del indio y se va con sus hermanos a cortar trigo y a derribar montaña"(Quintín Lame, 1971, p. 89). Según sus propias palabras, la dura reacción de su padre le entristeció, pero su recia voz se transformó en un llamado a no conformarse y a luchar contra todo aquello que se interpusiera en sus objetivos e ideales. Del mismo modo que luchó contra la orden de su padre, y se acercó a los periódicos viejos que guardaba su tío, luchó contra los terratenientes, las élites políticas caucanas y el mismo aparato judicial que tantas veces intentó frenar su ímpetu a través de las rejas de la cárcel.

Sobre su educación dos cosas están claras: la primera, es que la negativa de su padre a que asistiera a la escuela no significó que no aprendiera, puesto que no es solo en un salón de clases donde el hombre se construye; al respecto Quintín Lame dice:

> La Naturaleza humana me ha educado, como educó las aves del bosque solitario, que allí entonan sus melodiosos cantos y se preparan sabiamente para construir sus casuchitas, sin maestro. Y me cantaban las aves. Y la misma naturaleza me acariciaba y me regaba con flores, hojas y gotas de rocío, cuando recibía el beso maternal de mi madre, que en paz descanse (Quintín Lame, 1971, p. 10).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.23-30

Al contrario de aquellos que:

> Se han chamuscado las pestañas, que solo dejaron a los indígenas sin sabores, pues los abogados se unen con los terratenientes y los notarios para robar al indígena de sus derechos y timarlos, por ello "no es verdad que solo los hombres que han estudiado 15 o 20 años, los que han aprendido a pensar para pensar, son los que tienen vocación, porque han subido del valle al monte. Pues yo nací y me crié en el monte (Quintín Lame, 1971, p. 6).

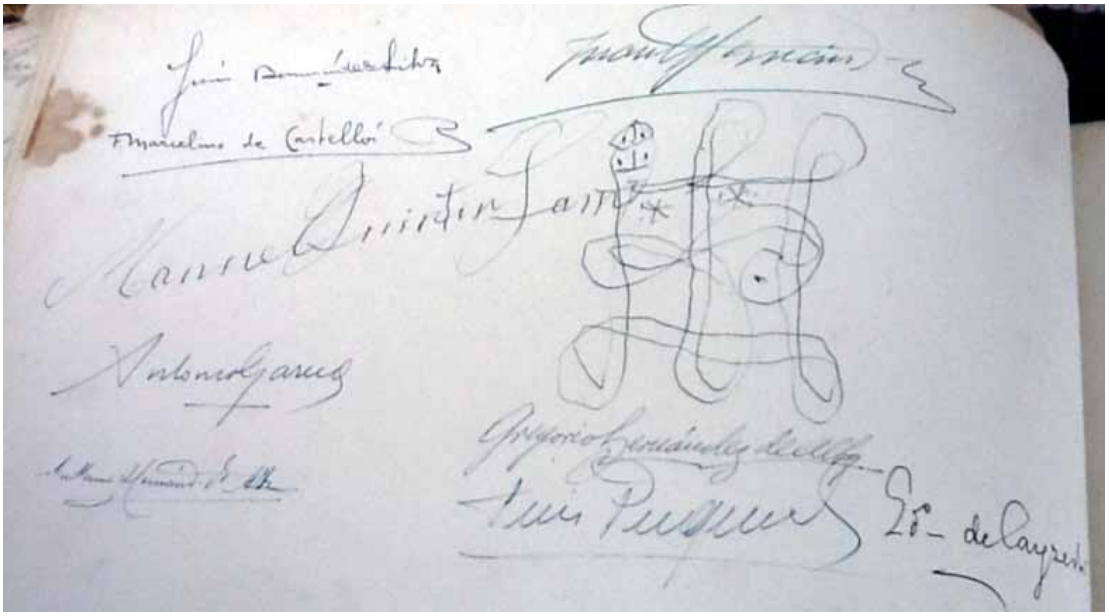
Y es en sus múltiples documentos, cartas dirigidas a ministros, jefes de policía, políticos, periodistas, en las defensas realizadas en sus capturas, en fin, en el legado escrito de un hombre "sin educación" es donde se aprecia su orgullo por haber aprendido.

> Otras autoridades y algunos ciudadanos me han preguntado que dónde he hecho estudios y que presente diplomas para poder hablar de la ley y defender derechos individuales, que de esa manera podré litigar y se me atenderá y conforme art. 32 del Código Judicial [yo he lo hablado], pero mis [habladas] sin estudio y diplomas los he hecho conforme conviene; pero todo se me […] en partes, y en partes no se me atiende porque tienen el decir que un indio no tiene derecho ni de hablar ni tampoco de litigar porque eso nunca me visto (Archivo General de la Nación, República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección 4 varios TOMO 107 folio 0006. Manuel Quintín Lame Bogotá, 25 de mayo de 1914).

Como segundo impulso para su lucha podemos enunciar el sometimiento y abandono que el "blanco" constituía sobre el indígena a través de diversas instituciones, al respecto señalaba Lame: "El blanco es enemigo acérrimo del indígena que no golpea a la puerta del engaño; que no quiere las promesas que le venden barato; que huye del empleado público, quien se une con el latifundista, y con el abogado, para hacerle perder la finca y el semoviente" y continua:

> Ellos para apropiarse de nuestras comarcas nos declararon salvajes, y desde luego fuera de la humanidad y en nombre de la civilización, contra toda justicia y contra toda ley y, sin más razón que la de ser más fuertes, nos despojaron de las tierras que habíamos poseído siglos tras siglos sin interrupción alguna... De aquí el que estén nada errados los expositores que afirman que una de las principales razones que tienen los blancos para mantenernos en la opresión económica en que vivimos, más que el deseo de adueñarse de nuestro trabajo y de vivir del sudor de nuestras frentes, es el temor de que algún día podamos ser fuertes, capaces de reclamar con la fuerza nuestro derecho y de tomar nuevamente posesión de las tierras de que fuimos despojados violentamente…Los blancos mejor que nosotros saben que nuestro derecho a la tierra no prescribe, porque el derecho no prescribe cuando hay fuerza mayor de por


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.23-30



Detalle de la firma de Manuel Quintín Lame junto a la de otras grandes figuras de la historia colombiana.

*Agradecimiento a Carlos Hernández de Alba, archivo personal.*

> medio [Nota periodística del 9 de junio de 1916. *El Cauca Liberal* (Quintín Lame: 1916b, 2).]

Quintín Lame llevó su lucha por los linderos de la ley de blancos, muy a pesar de la desconfianza en la fuerza policiva y en la política en general, el recelo sobre los políticos era una constante en sus demandas. Al respecto, en el periódico *El Cauca Liberal* se publica:

> No hay que votar por ningún candidato blanco, porque los blancos son nuestros peores enemigos. Van a los congresos y para pagarse sus sueldos y sus recompensas nos llenan de contribuciones; después de cada congreso nos importa diez pesos más cada vara de calzoncillos y veinte más cada vara de bayeta para los anacos de nuestras hembras [Nota periodística del 2 de junio de 1916. *El Cauca Liberal* (Quintín Lame: 1916a, 3-4)].

En tercer lugar, su bandera estuvo enarbolada por la lucha por la tierra, el nació en una humilde casa campesina al interior de la hacienda Polindara, ubicada "sobre la margen oriental del río, a poco trecho del paso-obligado del camino Real que de Popayán conduce a Puracé y Quintana, en la cima de una loma calva abrazada por sendas quebradas que se vierten entre montes". Quintín Lame creció al interior de Polindara, y no al interior de un cabildo, de esta forma trabajó como terrajero al igual que su padre, tratando de pagar con trabajo el derecho por vivir al interior de esta parcela, asumiendo responsabilidades y obedeciendo órdenes estrictas ante el llamado: "¡Hoy toca a la haciendaaaa…!" Esta inquietud se vio acrecentada cuando buscando hacerse propietario de una porción de tierra, no encontró más que tropiezos y el abogado Pérez Esparza corroboró lo que él ya intuía, desde los tiempos de



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.23-30

la Conquista, a los indígenas les habían quitado sus tierras, particularmente "antes de 1671 —el rey de España— había donado esa tierra a Luisa Hurtado de Águila "con los indios tributarios que en ella había" (Gros, 1991). Entonces empieza el trasegar de Quintín Lame, conociendo los montes mejor que muchos, iba de región en región, a veces con solo un día de diferencia caminando, dando el mensaje a los suyos, ¿por qué pagar terrazgo si la tierra era del indio? Cada vez más indígenas hicieron suyo el mensaje, mingas, reuniones secretas se convirtieron en su diario vivir, esto para darle fin a la condición humillante de los terrazgueros. Así entonces, busca la consolidación del cabildo indígena como centro de actividad, de organización y de lucha por la recuperación de las tierras perdidas a través del no reconocimiento de títulos de propiedad que no estuvieran en las cédulas reales y que no hubieran seguido el proceso de la ley 89 de 1890 que protegía a los indígenas.[1] El tuvo como guía de su lucha la propia ley que esos otros habían instaurado, esta batalla lo llevó a proponer la creación de una República Chiquita de Indios, que pudiera enfrentar a la República Grande de Blancos cuyo Cacique General sería él, Quintín Lame (Tello, 1982). En este trasegar lo acompañaría José Gonzalo Sánchez —aunque sus caminos se vieron después separados— y junto a otros logran constituir un gobierno indígena al que denominan "Consejo Supremo de Indios", cuya sede sería San José de Indias o Llanogrande, en Ortega, Tolima.

Para concluir, tal como lo señala Gonzalo Castillo Cárdenas en el prólogo del libro de Quintín Lame, "no se trataba de defender una institución que ya existía, el resguardo, sino de reconstruirlo probando que las reparticiones se habían impuesto al margen de la ley abusando de la ignorancia de los indios" (Castillo Cárdenas, 1971, p. XXIV).

Su trasegar lo lleva a entrevistarse en 1914 con el Ministro de Relaciones Exteriores, Marco Fidel Suárez, quien le escribiera una carta a Quintín Lame en 1912 y que recuerda:

> Conservo una carta del doctor Marco Fidel Suárez que en paz descanse, carta fechada el 11 de agosto de 1912 cuando este señor era Ministro de Relaciones Exteriores en Colombia…Me dice así: "Señor Quintín Lame, Cárcel Popayán, etc.; está usted en camino de hacerse muy grande como se hicieron otros indígenas en otras tierras, conserve esa fé personal en todos sus actos, etc., etc (Quintín Lame, 1971, p. 61).

1 La ley 89 de 1890 emanada para determinar cómo deben ser gobernados los indígenas que vayan reduciéndose a la vida civilizada, declara inembargables las tierras indígenas en su proceso de entrada a la civilización bajo la tutela de la Iglesia Católica, en un lapso establecido de 50 años. En este proceso de civilización, los indígenas comprometidos no estarán regidos por la legislación general de la República. Su control estará en manos de los Cabildos establecidos de acuerdo con sus costumbres. Los vacíos reglamentarios deberán ser solucionados por los gobernadores de los Departamentos. (Duque Cañas, 2012, p. 235).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.23-30

Por el contrario, para el Ministro de Guerra, General Isaías Luján, es un "indio chiflado", o como lo calificaba el conservador Guillermo Valencia: "sedicioso", "incendiario", "instigador de una lucha racial" o "asno montes", o como se refiere el Secretario de Gobierno, Leandro Medina en su informe de 1915: "Terminó la famosa aventura de Quintín Lame, que pudo ser de funestas consecuencias por que tendía a encender una guerra de razas, pero que se logró hacer abortar, gracias a la actividad, prudencia y energía con que la Gobernación acudió al peligro tan pronto como tuvo conocimiento de él" (Castrillón Arboleda, 1973, p. 114).

Lo que estos personajes no pudieron intuir —o tal vez si y por ello la actitud— es que la lucha de Quintín Lame recién iniciaba y detrás de él un camino se consolidaría hasta hacer realidad sus palabras recordadas por Daniel Samper Pizano quien en su columna del periódico *El Tiempo*, El reloj del tiempo, tituló un artículo con el nombre de "El quinto año de Quintín" en donde afirmó:

Detalle de una fotografía tomada el 10 de junio de 1916 con motivo de la detención de Quintín Lame en San Isidro.

Tomada de *El indio Quintín Lame* (Castrillón Arboleda, 1973).

> Muy pronto llegará la ley de la compensación. Una columna formará un puñado de indígenas el día de mañana para reivindicar sus derechos, como Dios reivindicó a la humanidad, es decir, la rescató de la tiranía del demonio; así rescatará la raza indígena sus derechos en Colombia y quedará el blanco de arrendatario del indígena" (Samper Pizano, 1972).

Además, en la introducción de este mismo artículo, Samper recuerda las palabras del líder indígena: "Ahora les pregunto yo a los historiadores, ¿cómo y por qué pasaron estos hechos?", invitación para que busquemos dar respuesta a esta inquietud de Manuel Quintín Lame y muy seguramente de los indígenas colombianos.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.23-30

# Referencias

Castillo Cárdenas, G. (1971). Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX. En M. Quintín Lame, *En defensa de mi raza* (págs. XI-XLV). Bogotá: Comité de defensa del indio.

Castrillón Arboleda, D. (1973). *El indio Quintín Lame.* Bogotá: Tercer Mundo.

Espinosa Arango, M. (2009). *La cívilización Montés. La visión indiana y el trasegar de Quintin Lame en Colombia.* Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes.

Gros, C. (1991). *Colombia indígena. Identidad, cultura y cambio social.* Bogotá: Fondo Editorial Cerec.

Proyecto Quíntin Lame. (s.f.). *Prensa 1915 – 1931.* Recuperado el 9 de Agosto de 2012, de Materiales Adicionales Quintín Lame: http://www.proyectoquintinlame.org/docs/Prensa%201915%20-%201931%20FINAL.pdf

Quintín Lame, M. (1971). Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. En M. Quintín Lame, *En defensa de mi raza.* Bogotá: Comité en defensa del indio.

Samper Pizano, D. (7 de octubre de 1972). El quinto año de Quintín. *El Tiempo*, p. 4A.

Tello, P. (1982). *Vida y lucha de Quintín Lame.* Bogotá: Universidad de los Andes.

# El indigenismo en Juan Friede

Laura Sánchez Alvarado

Antropóloga Universidad Nacional de Colombia, Profesional Archivo General de la Nación
lauracsan@yahoo.com.

## Resumen

Este artículo presenta algunos aspectos relevantes sobre la idea del indigenismo en el autor Juan Friede, tomando como fuente principal su texto *El indio en la lucha por la tierra* de 1944. Se presentará la visión de un extranjero que se comprometió con la lucha de los indígenas y su visibilización frente al Estado y a la sociedad colombiana.

**Palabras clave:** Juan Friede, indígenas, resguardos, indigenismo.

## Abstract

This paper presents some relevant aspects of the idea of indigenism in the author Juan Friede, taking as its primary source his text *The Indian in the struggle for land*, 1944. It will also present the perspective of a foreigner who was committed to the struggle of indigenous people and their visibility to the State and to Colombian society.

**Keywords:** Juan Friede, Indians, Indian reservations, Indigenism.

## Juan Friede y el indio en la lucha por la tierra

Dada la fecunda producción de textos de Juan Friede, es posible hacerse una idea cercana de lo que significó el indigenismo para él y para su época. Sus obras, siempre concretas, perecen querer abarcar la totalidad de los hechos, tomando todas las fuentes disponibles. Este hecho habla también de su carácter ambicioso, dinámico y polémico, que marcó todas las acciones de su vida, dentro de las que se destaca su papel como fundador del Instituto Indigenista de Colombia.

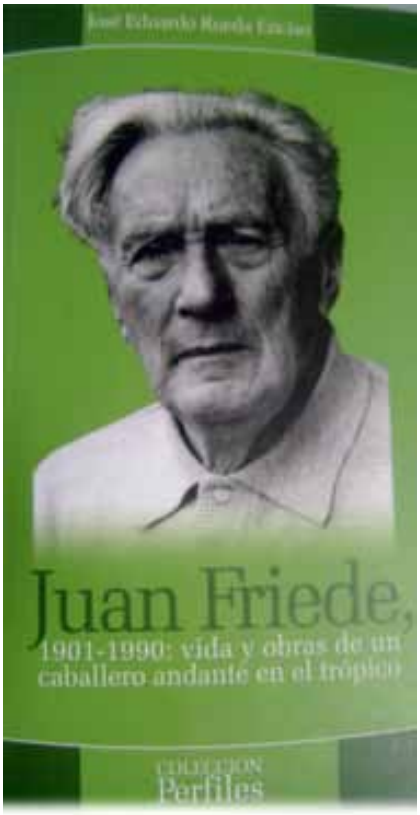
BAUKARA

**ARTÍCULO**

Laura Sánchez Alvarado

Sobre la vida de Juan Friede ya se han escrito trabajos exhaustivos, entre los que se cuentan múltiples artículos de José Eduardo Rueda Enciso, que culminaron en el libro "*Juan Friede, 1901 – 1990: vida y obra de un caballero andante en el trópico*.[1]

Esta obra da cuenta de los primeros acercamientos de Friede a la idea de lo indígena por vía de las relaciones —de amistad y negocios— que mantuvo con artistas afines al movimiento Bachué. Estos plantearon un arte más nacional, mestizo y con gran interés en recoger el arte prehispánico alejándose de la academia tradicional y de origen europeo (Rueda Enciso, 2008, p. 70).




Portada del libro Juan Friede, 1901-1990: vida y obras de un caballero andante en el trópico escrito por José Eduardo Rueda Enciso y publicado en 2008.

Diversos motivos pudieron influir en Friede para que en su viaje a San Agustín en 1941 tomara la decisión de comprar tierras en esta región. Dentro de estos motivos Rueda Enciso sugiere el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, los problemas derivados de su labor como galerista de arte y la polémica generada respecto a los temas tratados en la pintura de los artistas que él ayudaba y promocionaba (Rueda Enciso, 2008, p. 141).

En 1942 con la fundación del Instituto Indigenista de Colombia, del cual fue uno de sus promotores, se hace patente su interés en el tema. De nuevo en polémica, Friede hace parte de un grupo que cuestiona al Estado y al orden establecido, pues el Instituto denunció entre otras cosas la parcelación de los resguardos.

Desde San Agustín comenzó a preguntarse sobre los pobladores de la región, la llamativa estatuaria y por ende lo indígena del pasado, pero también presente. Desde allí, impulsó llamados de atención al gobierno sobre la problemática de la región, tomando, en principio, como núcleo lo arqueológico (Rueda Enciso, 2008. p. 144 y p. 153). De esta manera se inicia su relación con Luis Duque Gómez en los años de 1943 y 1944.

Es en este marco que publica *Los indios del Alto Magdalena* (1943), *Comunidades indígenas del Macizo colombiano* en 1944 y *El indio en la lucha por la tierra* texto que será abordado detalladamente más adelante (Rueda Enciso, 2008, p. 135).

Tanto para el Instituto como para Friede fue fundamental en ese momento la relación estrecha con Manuel Quintín Lame, objeto, inspiración y personificación total de la situación del indígena en el país.

1 Publicado en 2008 por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

Dice Rueda Enciso que entre 1940 y 1950 su producción intelectual trató sobre dos temáticas básicas: la crítica de arte y lo indígena. Para abordar esta última temática utilizó una combinación de investigación en archivos locales y trabajo de campo en los resguardos, metodología que no abandonaría nunca.

En materia de crítica de arte habló sobre todo del movimiento de los Bachués y de arte moderno. En esta época se vincula al Instituto Etnológico Nacional, IEN, y a la Academia de Historia (Rueda Enciso, 2008, p. 258). En ese contexto de trabajo con artistas y arraigo en San Agustín, es que se produce la publicación de su obra *El indio en la lucha por la tierra*, realizada por el Instituto Indigenista de Colombia, en 1944.[2]

Portada de la publicación *El indio en lucha por la tierra*.

*Foto de Laura Sánchez 2012.*

Este trabajo es una de las muestras más acabadas y explícitas del indigenismo de la época en general y de Friede en particular, por lo que veremos algunos de sus aspectos más relevantes.

Como fuentes de investigación para su estudio, usó los archivos menores del Cauca, lo cual le sirvió para plantear su trabajo con la intención de trazar la evolución general del problema indígena desde la Colonia hasta los años 40.

Allí, explícitamente percibe la constante persecución a la forma de vida indígena, al resguardo y a su organización interna, lo que lleva invariablemente a su desaparición. Así, define la lucha del indígena como una lucha sobre "lo que queda", lo único: su derecho a las tierras comunales que ocupan y que por presión del blanco están perdiendo, por vías legales o ilegales, a lo cual se suma la pobreza de los terrenos asignados y reasignados a través del tiempo.

Allí refiere también que la coca no se consume ya ritualmente, sino como paliativo para el hambre y el trabajo duro a que se ven sometidos, lo que trae desnutrición y debilidad mental.

Estas apreciaciones configuran un cuadro desolador que Friede va completando poco a poco. Explica que el indio del Cauca no es originario de allí, sino que proviene de oleadas sucesivas de migraciones de antes, durante y después de la Conquista, lo que no cambia su apego y su lucha por la tierra, que se fundamenta en una concepción diferente a la de los blancos: la tierra para el indio es su vida y no un bien, que impulsa su afán de impedir la fragmentación de los resguardos.

2 Editorial Espiral.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.31-40

De allí, también se explica Friede el legalismo indígena: "Este apego a la ley es la histórica resultante de la política indiana durante la colonia" (Friede, 1944, p. 32). Dice que bajo el espíritu de las leyes de protección a los indígenas estaba, no una nueva conciencia o responsabilidad moral hacia el indio, sino "la exteriorización de la aguda controversia en la que se encontraban los intereses de la Corona y los de la Colonia" (Friede, 1944, p. 36), de allí que el indio no diferencie la distancia que había entre la ley y su cumplimiento, por lo que se apega a ella como esperanza.

Friede explica aquí de diversas maneras los resultados adversos de la aplicación de la ley, que favorecieron a los blancos durante la época de la Colonia para conseguir tierras y tuvieron como puntos determinantes los amojonamientos vagos que implicaban obviamente pleitos subsiguientes, la política del hecho cumplido (reclamos posteriores a hechos no concertados que implicaban las apropiaciones de tierras) y la demora de todas las gestiones "oficiales" en general.

De manera similar, en este texto, Friede consideró a la iglesia como fuente de esperanza y justificación para los reclamos del indio. En esta parte Friede usa los testamentos de los indios para sustentar esa idea, aunque allí se advierte que aparentemente él suponía que los testamentos eran realmente dictados por los individuos y no estaban sujetos a unas fórmulas generales en las que se inscribían ese tipo de diligencias. Esta interpretación literal de las voluntades de los indios en los testamentos apoya su idea de la "fe ciega del indio". Lo mismo pasa con su interpretación de las reclamaciones de construcción de iglesias que aparecen en los pleitos, lo que para Friede sería una muestra más de la profunda fe de los indios en el catolicismo.

Luego, en lo que el llama el "ocaso de la Colonia" (siglo XVIII), a los problemas antes señalados se suma el empobrecimiento del indio a causa de los muchos impuestos y el abandono de los resguardos ya de por si diezmados a pesar de las múltiples leyes de reubicación y/o restitución de los antiguos resguardos.

Friede señala que los indios que se quedaron en los resguardos, enfrentaron mil dificultades, y muchos comenzaron a pedir la adjudicación de la tierra que trabajaban, factor fundamental en el deterioro de la tradicional relación del indio con la tierra:

> Resumiendo estos datos se puede decir lo siguiente: en el ocaso de la Colonia encontramos los resguardos indígenas del Macizo Colombiano grandemente debilitados por su centenaria lucha con variable éxito contra el colonizador blanco, español o criollo, Muchos indios, tanto anaconas como pertenecientes a reducciones, abandonan el resguardo o su pueblo y deambulan por la región, viviendo como jornaleros explotados miserablemente, pagando por esta mer-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.31-40

> ced (es decir posada) nada menos que su trabajo personal [...] No tiene nada para su refugio, ninguna propiedad, tierra o casa. Es un verdadero proletariado rural. Las autoridades coloniales tratan en vano de impedir la vagancia con ordenanzas y leyes. El resguardo mismo empieza a desmoronarse: flaquea el tradicional apego a la comunidad. Obligados por las precarias condiciones económicas, falta de tierra y tributos excesivos, varias familias indígenas se desprenden del tronco principal de la comunidad, tratando de fundar propios e individuales modos de subsistencia (Friede, 1944, p. 97).

Para la República, el panorama no parece cambiar mucho según las indagaciones documentales de Friede. Encuentra que en la época de la Independencia hay una participación casi nula del indio en los movimientos sociales y se extraña de esto diciendo que es curioso "como si esas guerras no fueran asunto suyo" reflejada en "una profunda indiferencia por lo que pasaba con sus amos". Esto lo explica en parte diciendo que las guerras de Independencia no significaron la emancipación del indio por las siguientes razones:

- La República no comprendió los problemas específicos de los indios.
- La sociedad criolla estaba aparte del indio.
- La sociedad criolla era individualista.
- El indio libre como ciudadano para la República, no concordaba con la libertad real que para él era colectiva.
- La libertad de la República, esa ciudadanía, para ejercerla requería de medios económicos.

Todas estas razones obedecían para Friede más que a una actitud negativa por parte del indio, a su forma de vida diferente y reclama para este punto investigaciones que no promuevan el estereotipo apático y débil del indio para los republicanos. Imagen que contrasta con la política de la corona en la Colonia que se percibe como un periodo de más control en cuanto a los resguardos, no por el beneficio que podría tener para los indios, sino por que al imperio lo movía su propio interés.

Su conclusión para la temprana República (siglo XIX), consiste en que el individualismo aplicado a las nuevas condiciones era contrario a la institución del resguardo, considerado una traba para la ampliación de la mano de obra y el desarrollo de empresas agrícolas. En este periodo se hicieron leyes para repartir los resguardos y darlos en propiedad a nombre del progreso nacional. Friede parece dudar sobre que el individualismo fuera origen del progreso más que una organización de tipo colectivo.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.31-40

Posteriormente, para la época de la Gran Colombia Friede se refiere, en el texto, a que continúa la misma política indiana que en la Colonia: la idea era repartir los resguardos entre los indios y solo cambiaron los nombres de los impuestos (v.g de tributo a contribución personal). Aunque se expiden leyes benevolentes a los indios, estas se hacen problemáticas por su carácter individualista, además no se cumplen y los indígenas se siguen resistiendo al reparto de los resguardos (con la constitución de 1886 se reinician las fragmentaciones).

En el siglo XX (1919) se pretendió realizar un censo de la población india para las reparticiones de tierras:

> La práctica judicial y administrativa de la República facilita en todo tiempo esta tendencia de los legisladores hacia la completa extinción de los resguardos y aprovecha las omisiones formales que se presentan en los litigios y los crecidos gastos que no siempre pueden ser satisfechos por los indios, para demorar indefinidamente la solución de los pleitos surgidos en el seno de los resguardos o para resolverlos en contra de los indios (Friede, 1944, p. 194).

Así, los resguardos son declarados como inexistentes administrativamente y los indios considerados simples colonos. Friede resumió las amenazas a la supervivencia de los resguardos de la siguiente manera:

- La cercanía a los centros poblados hace que los resguardos se extingan más rápido.
- La extensión de las vías de comunicación.
- La industrialización parcial y la colonización.
- El crecimiento de la población indígena.
- El crecimiento de las parcelas individuales.
- La legislación hostil y práctica judicial.
- Los problemas económicos tanto del país como de los indígenas
- Los problemas sanitarios.
- La indiferencia de la opinión pública a considerar esto como un problema real.

En el año 1944, Friede encuentra como el mayor obstáculo para la sobrevivencia de los resguardos es esta indiferencia de la opinión pública, pues el problema solo parece existir en las mentes de algunos intelectuales: "En la evolución económica del país las comunidades indígenas son cosas del pasa-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.31-40

do y no encajan en lo moderno burgués". Este problema se resume en el enfrentamiento entre lo colectivo (tierra como sinónimo de patrimonio común y subsistencia para el que la necesita) y lo individual (dominio de unos pocos, los más hábiles y los más fuertes), esta dicotomía es para Friede, el problema de los resguardos en la mitad del siglo XX.

La situación del indígena se complica también con el deficiente conocimiento de la historia, lo que hace invisibles sus conquistas políticas. Esto refuerza la idea de que la cultura del indio es débil y primitiva al punto de ser ignorada como parte de la vida del país.

Reconocer que hay un problema indio sería reconocer que hay una minoría social, que hay falta de legislación y que hay gentes diferentes, algo inadmisible en la idea institucionalizada de la Nación Colombiana.

A esto, Friede responde reconociendo al resguardo como un lugar seguro para el indio, lo que impulsa su resistencia en él, lo que demuestra su fuerza vital y continuidad de cultura tradicional, influyente en la formación y evolución de las culturas americanas, lo que lo lleva a la consideración de que lo europeo obtuvo solo una imposición parcial a pesar de que son notorias costumbres y tradiciones mezcladas. "La solución satisfactoria del problema indígena aportaría nuevos elementos para la renovación de los rasgos y culturas americanas, valores autóctonos, nacidos y creados en este continente, sin artificiales transplantamientos y asimilaciones" (Friede, 1944, p 164).

A los problemas del indio y sus tierras de resguardo se le suman los problemas generales del campesinado colombiano, que Friede encuentra separados.

Friede sugiere una serie de soluciones, que se enmarcan en la idea de que los resguardos en el Macizo no deben ser dejados a su suerte. "La solución definitiva de estos problemas es un deber del Estado y la creación del Instituto Indigenista Interamericano con sus dependencias nacionales en cada uno de los países demuestra la reacción que produjo en vastos sectores de las sociedades americanas el hasta ahora descuidado problema indígena" (Friede, 1944, p. 174).

Esquemáticamente las soluciones propuestas por Friede se resumen en evitar el método extensivo de labranza y cambiarlo por el intensivo, el traslado parcial o total de los resguardos a los baldíos de la República, la formación de cooperativas, mingas, el cambio de la relación entre los indígenas y el Estado por vía de las escuelas para su integración como "...un ciudadano indígena colombiano", suplir las necesidades sanitarias que evitarían el uso de los yerbateros y que ampliaría la confianza hacia el Estado, la mejora de las relaciones del indio con la iglesia con un estudio que permita quitar el tributo, el control


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.31-40

de los cabildos para evitar los abusos y la difusión de la idea que de el país no necesita obreros industriales mas que agrícolas.

## ¿Cuál es el indigenismo de Friede?

Para responder a esta pregunta encuentro en primer lugar, que Friede en *La lucha del indio por la tierra* está de acuerdo con la intervención estatal e institucional en los resguardos para proteger la cultura indígena y como forma de impulsar la tendencia agrícola del país, que él ve como beneficiosa y el camino a un desarrollo viable.

A pesar de ciertas contradicciones en sus planteamientos, como la idea de que la sanidad en contra de los "hierbateros" es adecuada para proteger al indio, tal vez no considerando a los yerbateros como parte de la cultura que se pretende proteger y el papel ambivalente de la iglesia, que es protectora y fuente de una fe que no se trata como problemática y el papel de esta como recaudadora de un tributo que iría en contra del indio; Friede ve saludable el mestizaje y considera que es un elemento conformante de la nacionalidad colombiana. Lo que me lleva a aventurar que su indigenismo no es del todo esencialista en el sentido de la no intervención occidental en los asuntos del indio, pero si proteccionista y estatal. Su defensa del resguardo no lo cuestiona como institución de origen colonial.

Rueda Enciso (1991) dice acerca de esta obra y de las que siguieron la línea de la defensa del indio:

> […] una característica bien particular de algunas de sus obras fue la enorme capacidad de producir polémica: *El indio en lucha por la tierra* (1944) y *Problemas sociales de los arhuacos: tierras, gobierno, misiones (1963-1973)* fueron, en su época, motivo de críticas por parte de académicos, políticos, religiosos, funcionarios y del público. A raíz del clima hostil a que se vio enfrentado y también por voluntad propia, vivió en el exterior buena parte de los 40 años que dedicó a la investigación y estudio de nuestra historia: en España, en los archivos de Sevilla y Madrid, y en los Estados Unidos, como profesor e investigador de las universidades de Indiana y Texas (Rueda Enciso, 1990).

Otra relectura de esta obra es la que ofrece Martha Zambrano en el estudio introductorio a la edición hecha por la Universidad del Cauca en 2010. Allí se refiere a que este trabajo ha resistido como pocos la prueba del tiempo, que es fundamental para cualquier estudio sobre los resguardos del Cauca e

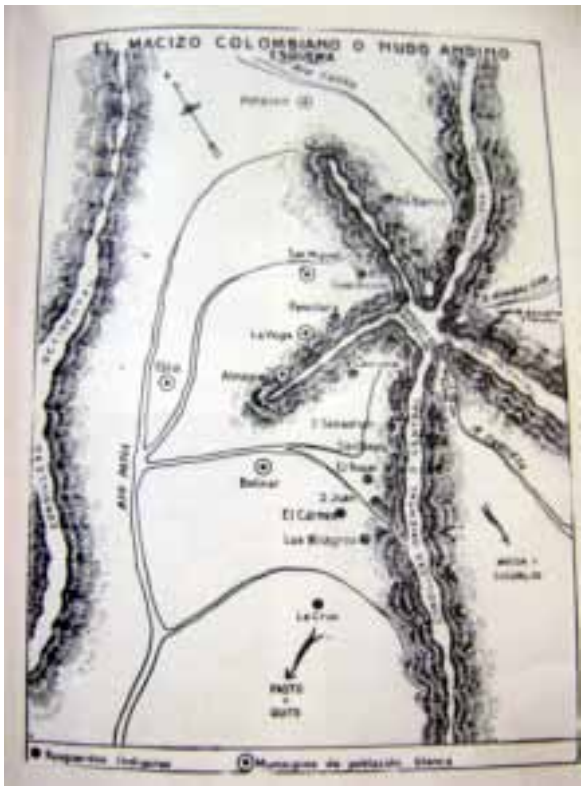

*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.31-40

importantísimo por lo que ofrece acerca de "la historia de la historia social" y la etnohistoria en Colombia. Esta importancia se resume en que logró que se dejará de ver al indio como "[…] anónimo y genérico" para convertirlo en un agente capaz de hacer historia. Esta visión se aleja de la historia académica y hace uso de los archivos territoriales y de las entrevistas, siendo pionero también en los métodos que configurarían después trabajos de antropología social y de historia oral.

Obviamente se refiere a que Friede fue un hombre de su tiempo, su trabajo no es ajeno al paternalismo que caracterizó al indigenismo de la época, ya que a pesar de todo no consideraba a los indios como sus pares, situación que no menguó está nueva importancia de lo indígena.

Zambrano también recoge la evolución de estas ideas expresada en especial en la edición de 1976 (*La Chispa y Punta de Lanza*) donde Friede agregó varias partes y allí se nota que el autor adelantó de alguna manera el cambio del significado de lo indígena para el país, con la mención de la creación de la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Agricultura en 1958 y de la Sección de Asuntos de tierras Indias en el Instituto de la Reforma Agraria, lo que causó una reacción en los indígenas que desembocó en la creación del Consejo regional Indígena del Cauca, CRIC.

Es evidente, entonces el aporte de Friede en este sentido y en estos temas y, aunque en este caso nos centramos más en lo indígena, no hay que olvidar su legado en otros campos de la investigación social (investigación con fuentes de archivo, etnografía histórica).




Mapa del Macizo Colombiano en *El indio en la lucha por la tierra*.

Por esta razón hago un llamado para que se vuelva a leer a Friede tanto desde su época como desde ahora. A mi modo de ver sus trabajos son tan multifacéticos y detallados que en cualquier curso de pregrado puede dárseles cabida porque muestran diferentes formas de hacer investigación sobre el pasado y el presente.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.31-40

## Referencias

Friede, J. (1944). *El indio en lucha por la tierra: historia de los Resguardos del Macizo Central colombiano*. Bogotá: Editorial Espiral.

Friede, J. (2010). *El indio en lucha por la tierra: historia de los Resguardos del Macizo Central colombiano*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Rueda Enciso, J.E. (S.F.) Biografía de Juan Friede. En *Gran enciclopedia de Colombia de Círculo de Lectores*. Disponible en: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/friejuan.htm.

Rueda Enciso, J. E. (1991). Repaso de historia. Juan Friede (1901-1990) Investigador de los indígenas y de la historia de Colombia. *Revista Credencial Historia*. Edición 14.

Rueda Enciso, J. E. (2008). *Juan Friede, 1901-1990: vida y obra de un caballero andante en el trópico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

# Rómulo Rozo, la diosa Bachué y el indigenismo en Colombia (1920-1950)

Melba María Pineda García

melbapineda@yahoo.com
Antropóloga con opción en Artes Plásticas e Historia del arte (Universidad de los Andes, Especialista en Gestión ambiental y social (Universidad de Ciencias Aplicadas UDCA), Máster en Jardinería y Paisajismo (Universidad Politécnica de Madrid).

## Resumen

Este artículo expone diversos aspectos de la vida y la obra del artista Rómulo Rozo (1899-1964), quien es considerado uno de los principales artistas indigenistas de Colombia, promotor del discurso sobre la identidad nacional promovido por el "movimiento Bachué" entre 1920-1940. Los Bachués revolucionaron los cánones estéticos establecidos a principios de la segunda década del siglo, lo cual fue decisivo en la historia del arte nacional para cambiar no solo los gustos y parámetros estéticos prevalecientes hasta entonces en nuestro país, sino también para valorar el mundo indígena y el pasado precolombiano. Estas nuevas concepciones impulsaron la fundación del Instituto Indigenista en 1942 y asimismo, se evidencian en las obras de Rómulo Rozo como podemos apreciar en la escultura de "la Bachué", de la cual fue tomada la imagen para la representación del logotipo del Instituto Indigenista.

**Palabras clave:** : arte, indigenismo, bachueísmo.

## Abstract

This article discusses various aspects of the life work of the artist Rómulo Rozo (1899-1964). In particular we analyze his relationship and rapport with the discourse of national identity promoted by the "movement bachué" between 1920-1940. The "bachués" revolutionized the aesthetic principles established until the second decade of the XX century in Colombia. This was crucial in the history of national art to change not only the tastes and aesthetic canons, but also to evaluate and investigate the indigenous and pre-Columbian past. These new concepts prompted

BAUKARA
ARTÍCULO
Melba María Pineda García

the founding in 1942 of the Indian Institute, also are evident in the works of Rómulo Rozo as seen in the sculpture of "Bachué", which was taken to represent the image of the Indian Institute logo.

**Key Words:** Art, indigenism, *bachueísmo.*

# Rómulo Rozo: el artista indigenista

Figura 1. Rómulo Rozo con su mamá de estirpe indígena. Rozo Krauss, Rómulo, 1974.

Figura 2. Rómulo Rozo junto al busto de Diego Dublé Urrutia que ejecutó a sus 16 años. Rozo Krauss, Rómulo, 1974.

Rómulo Rozo nació en Bogotá, el 13 de enero de 1899 y murió en Mérida,Yucatán (México) en 1964. Escultor y pintor, es una de los principales representantes del movimiento Bachué. De humilde medio social, sus primeros años de trabajo fueron como albañil y picapedrero en la estación de la Sabana en Bogotá.

Desde muy joven se interesó por la escultura: a sus 17 años elaboró su primer busto encargado por el embajador de Chile en Colombia, Diego Dublé Urrutia, quien además de admirar su talento, se convirtió en su protector y le ayudó a conseguir una beca para estudiar en la Academia de Bellas Artes de Bogotá y le impulsó a seguir sus estudios en Europa.

En 1923, a sus 24 años, partió para Europa, la capital del mundo artístico, por sus propios medios y gracias al apoyo de Diego Dublé, el embajador de Chile en Colombia, con quien mantenía una comunicación por cartas y le enviaba dinero.

Entre 1923 y1925 ingresó a la Academia San Fernando de Madrid, luego trabajó como ayudante en el taller del escultor español Victorio Macho; de 1925 a 1926 estudió en París en la Academia Julian; entre 1926-1928, se incorpora a la Academia de la Grande Chaumiere y entre de 1926 y 1930 se vincula a la



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Academi Colarossi, donde uno de sus maestros fue Antoine Bourdelle discípulo de Rodin. (Rozo Krauss, 1974.)

El periodo parisino se caracterizó por su actitud de rebeldía frente a los cánones impuestos y a las formas académicas.[1] Visitó constantemente el Museo del Louvre, dónde estudió el arte indoamericano y en especial se se interesó por la cosmovisión de los muiscas, a quienes en su intercambio de cartas con Diego Dublé los consideró sus "tatarabuelos" —su familia materna era oriunda de Chiquinquirá. En algunas de sus esculturas, de aquella época parisina, se inspiró y representó a los dioses muiscas: "la diosa Bachué" (1925), "Bochica", "Tequendama", las cuales podemos apreciar en las figuras 4 , 5 y 6.

Estas esculturas son un claro ejemplo de la visión e intenciones de un artista indigenista quien, al viajar a Europa en la década del 20, siente la misión de exaltar y conocer su cultura —el por qué de esta actitud se expondrá a continuación. En este proceso de búsqueda de su "propia identidad" la obra *La Civilización de Chibcha* escrita por Miguel Triana en 1922 , le emocionó profundamente, hasta el punto de considerar que debía ser obligatoria su lectura en todas las escuelas públicas de Colombia. (Padilla, 2008.)

## Tendencias del arte indigenista y del bachueísmo

Como mencionamos anteriormente, las obras de Rómulo Rozo tienen una gran originalidad en la década de los años 20 del siglo XX, al abrirse campo en la exploración de nuevas formas de expresión artística de carácter moderno. Con el paso de los años y conforme a la producción artística, Rozo va a definir la postura del "artista indigenista" y asimismo se uniría al pensamiento social y político del grupo de intelectuales llamados los "Bachués".[2]

1 En las primeras décadas del siglo XX en Colombia existía un ámbito muy cerrado a la apertura de nuevas corrientes artísticas, persistía el "neocostumbrismo" basado en la representación idílica de la sociedad y los conceptos de belleza clásica. El Círculo de Bellas Artes buscaba evitar "la contaminación" de la pintura manteniendo la influencia de "la españolería" y estimulando la copia de los grandes maestros como Goya y Velásquez. Hasta 1924 a través de Bellas Artes, organizado por un grupo de "Nuevos" se celebró una exposición en la cual participaron artistas estudiantes abiertos a nuevas formas de expresión entre ellos: Pedro Nel Gómez, José Domingo Rodríguez, Eladio Vélez, Manuel Niño. (Medina, 1978.)

2 Los"Bachués" son considerados los precursores del arte moderno en Colombia. Su vigencia transcurre entre los años 30 y 40; su orígenes se deben, en los años 30, a un conjunto de acontecimientos que llevaron a un descontento político y social, tal como fue la matanza de las bananeras el 8 de diciembre de 1928 y el asesi-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Dentro de las concepciones con las cuales se identificarían "los Bachués"[3], podemos apreciar (como en la obra de Rozo) que el artista recupera el universo indígena para integrarlo a su obra y busca crear su propia expresión artística. Además, se apoya e idealiza el pasado precolombino para construir un futuro diferente a los modelos europeos. Rozo tiene un gran sentido de patriotismo e imprime en su obra su compromiso de representar los ideales de la Nación con la valoración del mestizaje en su dimensión cultural.

Rozo también busca fortalecer y transmitir estas tendencias a un público amplio, a "su pueblo", a través de la creación de nuevos íconos nacionales, tal como podemos apreciar en su obra *Escudo de Colombia* (figura 3): dos figuras de indígenas talladas en piedra custodian el emblema de la Nación, lo cual nos muestra como estos "guardianes" están en primera escena integrándose a la representación de la protección y la difusión de los símbolos de la Nación.

Es importante aclarar como su visión de recuperación del pasado indígena está en especial vinculada a la cultura Muisca, considerada una "civilización" o "imperio" sobre la que se crea una especie de manto "dorado" (como lo menciona el título de la obra de Triana *La civilización Muisca* (1923) o el estudio *El Dorado* de Liborio Zerda (1883). Esta aura de la cultura Muisca idealiza un pasado perdido glorioso, con el fin animar una "identidad" nacional, cuyas raíces perduran y se manifiestan en las obras de los artistas indigenistas.

Sin embargo, a pesar de que las culturas indígenas se valoraron en su dimensión cultural, en este periodo, su papel en la definición de la identidad nacional fue un proceso selectivo dirigido por las clases dirigentes. Es decir, a pesar de que los artistas "bachués" tuvieron la posibilidad de reivindicar ciertos íconos de origen indígena, como la "Bachué", desde la Independencia, los derechos cívicos primaron sobre los culturales —por esta razón los indígenas fueron considerados "ciudadanos" a los pocos días de la declaración de la Independencia de julio de 1810.

A lo largo del siglo XIX y del siglo XX la presencia indígena ha estado ligada a la necesidad de servir y mantener un orden nacional. (Koning, 1999.) En este contexto, si bien en los años 20 y 30 del siglo XX se empieza a analizar el "arte de los indios" y su importancia en una "cultura nacional" aún persisten cier-

nato de un estudiante en una balacera realizada por la policía el 8 de junio de 1829. En este contexto, junto al grupo de los "Bachués" surgieron diversos grupos como los "Boina Vasca" conformado por estudiantes y "Albatros" dirigido por Antonio García y Eduardo Umaña (Pineda,2003).

3 Aunque no fue un movimiento constituido formalmente con un manifiesto, se considera que la publicación en *El Tiempo* del 15 de junio de 1930, titulada "La monografía del Bachué" dio inicio al movimiento. A este grupo se unieron diversos intelectuales interesados en recuperar y conocer las tradiciones amerindias, entre ellos Gregorio Hernández de Alba, quien hizo su trabajo de campo en las Guajira en 1936 y publicó *Los cuentos de la Conquista* en 1937, cuya portada fue elaborada por Rómulo Rozo. (Pineda, 2003.)


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

tos prejuicios contra los indios de las tierras bajas como el Amazonas, como podemos apreciar en la obra del maestro Luis Alberto Acuña *El arte de los indios colombianos* (1935), compañero de Rómulo Rozo en París, quien con su propio carácter también desarrolló una obra artística indigenista, representando personajes y tradiciones de la cultura popular campesina.

Por otro lado, es interesante apreciar como en la obras indigenistas se manifiestan características de sincretismo cultural, por ejemplo, se evidencian ciertos paralelismos entre las religiones indígenas y el cristianismo para justificar el valor de los dioses muiscas y transformar los íconos nacionales. La diosa Bachué se asocia a la virgen María, como madre suprema de la humanidad, las dos están acompañadas de un niño y son símbolos de la búsqueda de protección, fertilidad, pureza. En particular Bachué tiene una relación especial con los seres del agua (ranas, serpientes, caracoles).

Figura 3. *Bochica*. Rozo Krauss, 1974.

Los "bachués" al revindicar la figura de Bachué, pretenden que sea considerada la Madre de la Nación colombiana: sus hijos son los descendientes del legado español e indígena[4]; de esta manera responden a la gran inquietud y pregunta permanente durante los años 20 y 30.

## ¿Quiénes somos? ¿Quién es nuestra madre?[5]

A continuación examinaremos en detalle algunos significados presentes en la escultura de la "Bachué", creada por Rozo en 1925.

Figura 4. *Tequendama*. Rozo Krauss, 1974.

4 Según los ideólogos del nacionalismo mexicano, quienes influyeron a los "bachués", fue la concepción del "mestizo" que se basa en una unión de padre español y madre indígena la que coloca al hombre como representante de la cultura española y a la madre de estirpe indígena.

5 Con la Independencia el discurso de obediencia filial a la corona española y su imagen como "Madre patria" se afectó; por lo tanto fue necesario crear otra "Madre imaginaria" que fuera consecuente con los nuevos ideales de la nación: "Se presentó el momento de liberarse de los padres y crear una nueva familia". En este contexto, América nació como la nueva Madre, los símbolos de fertilidad y origen de los nativos indígenas fueron tomados en cuenta, como es el caso de la madre "Bachué". (Pineda, 2003, p. 21.)


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

BAUKARA
ARTÍCULO
Melba María Pineda García

# La escultura de la diosa madre de la Nación

…Yo esculpo a Bachué no como ella pudo ser, sino como la imagino…". (Palabras de Rómulo Rozo, tomadas del artículo *Con Rómulo Rozo en el cementerio de Pere Lachaise*, Max Grillo, París abril 15 de 1927).

La escultura de la diosa "Bachué" dio el nombre al movimiento de los "Bachués", quienes aceptaron su nombre para resaltar su lazo de admiración y deseos de valorar el pasado indígena prehispánico.

Rozo produjo dos versiones de "Bachué": una estatua de granito negro de 170 cm de altura , la cual fue ubicada en la "Fuente de la raza" en el patio central del Pabellón de Colombia en la Exposición Internacional de Sevilla en 1929 (ver figura 20) y otra en bronce, de 32 cm de alto fundido a la cera perdida (Botero, 2006).

Las esculturas están conformadas por muchos detalles y decoraciones de estilo pre-colombino mediante la utilización de diversos símbolos relacionados con el universo acuático (caracoles, ranas, serpientes), ya que Bachué es "la diosa del agua", quien en el momento de su muerte se transformó en serpiente y su alma reside en la laguna.

De esta manera del torso para abajo el cuerpo de la diosa está representado por medio de dos culebras enrolladas: una puede ser la hembra y la otra el macho, según las características de sus grabados (Medina, 2008).

Figura 5. Rozo esculpiendo a la *Bachué* (1928). Rozo Krauss, 1974.

En la base de la escultura, se aprecia la laguna rodeada por varias cabezas de serpientes (figura 11) que tienen una gran similitud con las representaciones en cerámica de serpientes elaboradas por la cultura Tayrona (ver figura 12).

"La serpiente sagrada" (figura 13) es otra escultura de Rómulo Rozo que nos muestra como el cuerpo de la serpiente es importante para los artistas Bachué, ya que su figura es entendida como un ser ligado al concepto materno de fertilidad. De esta manera, la espiral es recreada también en piezas de orfebrería prehispánica (ver figura 10) y es constantemente utilizada para decorar las cabezas o tocados de figuras antropomorfas y zoomorfas.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Melba María Pineda García

# El ícono del Instituto Indigenista

Figura 6. *Bachué* (1928), Rozo Krauss, 1974.

Con motivo de la celebración de los 50 años de fundación del Instituto Indigenista, es importante decir que el logo del Instituto (figura 8) es la reproducción de una imagen tomada de la cabeza de un ofrendatario Muisca elaborada en cerámica (figura 9).

Esta cabeza fue también el rostro de la diosa Bachué creada por Rozo en su escultura: los ojos y la boca son representados por dos bandas o líneas estrechas en relieve paralelas, cerradas, que imprimen una expresión que infunde un hermetismo que nos lleva a pensar que se trata de un ser supremo o con un rango superior que merece ser inmortalizado. En especial el tocado de la cabeza está conformado por una corona de caracoles que enfatiza e irradia aún más su belleza e imponencia.

La Bachué de Rozo conserva la corona de caracoles, cuyo número se ha reducido a nueve, ya que el artista asoció el número de caracoles al número de meses de gestación humana.

El tocado de la diosa Bachué tiene en su parte superior una forma triangular, en la que desaparecen sus brazos; en este elemento se encuentra grabado el rostro de su hijo, con quien al salir de la laguna procreó la humanidad, según el mito de creación Muisca. Esta solución plástica, es similar a la representaciones de dos seres, presentes en la estatuaria agustiniana (ver figura 14 ), que muy seguramente Rozo pudo conocer en Europa a través de la exposición y difusión del trabajo del alemán Konrad Th. Preuss a principios del siglo XX (1913-1914).

Figura 7. Logotipo del Instituto Indigenista de Colombia. Afiche publicitario de Conmemoración de los 50 años del mismo. Universidad Nacional, 2012.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Figura 8. Pendiente antropozoomorfo Sinú (150 AD-900 DC). *Les esprits, l'or et le chamane.*

*Piezas del Museo del Oro de Bogotá, Beaux Arts Collection, París, 2000.*

Figura 9. Las serpientes sagradas en la base de la escultura *Bachué*, Rozo, 1925.

*Colección privada. Foto de Melba Pineda.*

Figura 10. Vasija Tayrona con motivo serpentiforme (1000-1500AC), Museo del Oro, Bogotá.

*Foto de Melba Pineda.*

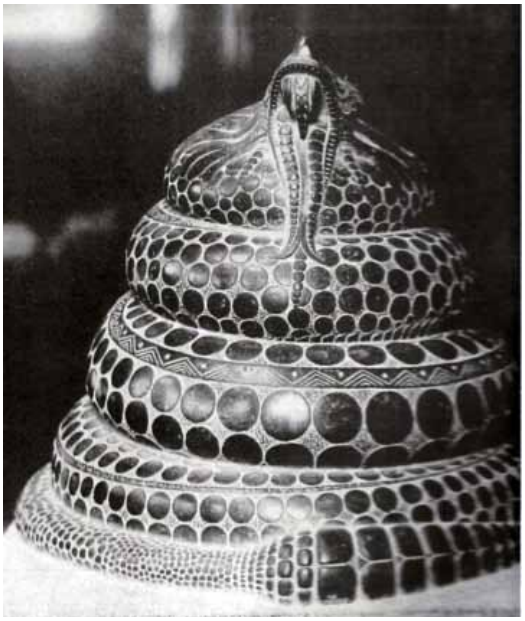


Figura 11. *Serpiente sagrada*, Rozo Krauss, 1974.



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Melba María Pineda García

Figura 12. Estatuaria agustiniana con representaciones del doble "yo". Preuss, 1923.

Figura 13. Laguna sagrada de Iguaque lugar de nacimiento y muerte de la diosa Bachué.

*Foto de Melba Pineda.*

# La leyenda de la diosa Bachué y los artistas "Bachué"

*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Como se ha mencionado, los artistas bachués elaboraron y desarrollaron el significado de la diosa Bachué en diversas obras (murales, esculturas, lienzos) y fueron inspirados en los escenarios descritos por la leyenda Muisca como el paisaje de páramo alto andino, en la cordillera oriental de los Andes donde se encuentra ubicada la laguna de Iguaque —situada a 3600 msnm— en el santuario de Flora y Fauna de Iguaque (al este de Villa de Leyva y al sur de Arcabuco, Boyacá).

Los muiscas peregrinaban a este lugar de origen de la humanidad, portando diversas ofrendas y estatuillas en oro, que fueron fuertemente destruidas por los españoles, para reprimir y castigar el culto a la diosa Madre (Langebaek, 1988).

De la laguna salió Bachué con un niño tomado de la mano, con quien se casó y procreó su descendencia, juntos retornaron a la laguna para transformarse en serpientes.

Podemos apreciar en las siguientes imágenes (figura19 a la 22), la difusión y aceptación de este "icono nacional" por parte de numerosos y destacados artistas lo largo del siglo XX.

*Figura 14.*
*Mural*, Pedro Nel Gómez, 1899-1984.
*Disponible en: www.googleimágenes.*

Figura 15. *Los Dioses Tutelares de los Muiscas*, Luis Alberto Acuña, 1974. Mural *Hotel Tequendama, Bogotá.*
*Disponible en www.googleimágenes.*

*Figura 16. Bachué*, 1954, José Horacio Betancur, 1918-1957. Padilla, 2008.

Figura 17. *El Dorado*. (Óleo sobre tela, 1968). Museo del Oro, Ignacio Gómez Jaramillo, 1910-1970).

*Disponible en www.googleimágenes.*

# El arte monumental indigenista

> Me llegó un cable de Colombia, de mi gobierno para que inmediatamente me trasladara a Sevilla [...]. Yo tenía por honor, por patriotismo, que atender la primera llamada de mi patria…y tenía que crear toda la decoración basada en arte de mis tatarabuelos los indios Chibchas… (Rómulo Rozo, palabras tomadas de una carta dirigida a Don Diego Dublé Urrutia, el 24 de noviembre de 1929).

*El pabellón de Sevilla* —obra comisionada a Rozo en 1928 para la celebración de la Exposición Internacional de Sevilla en 1929— constituye un ejemplo único de arte monumental indigenista, que demuestra el sincretismo cultural



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

(hispánico e indígena) revolucionario en su época, por medio de la creación de monumento que representa una iglesia católica con decoraciones y esculturas referentes al mundo prehispánico.

Por otro lado, al regresar de su viaje de estudios en Europa, Rómulo Rozo se radicó en México hasta el final de sus días. Allí fue encargado de realizar diversas obras, entre las cuales tuvo gran popularidad su escultura *Pensamiento*, convirtiéndose en un ícono de la cultura popular mexicana (ver figura 21).

Asimismo, es de resaltar su obra el *Monumento a la patria* elaborada entre 1944-1956 en la ciudad de Mérida. Esta obra tallada en piedra es un semi-círculo de 2000 $m^2$ de base y cuyas paredes están talladas con diversas escenas obre la cosmovisión de las comunidades indígenas; en el centro se encuentra la figura de un indígena guerrero de 14 metros de altura resguardado por dos guerreros jaguar. (Torres, 2011.)

La presencia y monumentalidad de esta obra contrasta con la desaparición de la estatua del *Cacique Pubén*, diseñada para estar en la cima del Morro de Tulcán en Popayán[6], en dónde en la actualidad se encuentra la estatua ecuestre de Sebastián de Belalcázar, elaborada por Victorio Macho, (maestro de Rómulo Rozo en España).

Hoy en día, el valor histórico, social y artístico de la obra de Rómulo Rozo aún está por difundirse e investigarse en Colombia y aún persiste la pregunta: ¿Dónde está el monumento al Cacique Pubén, un guerrero indígena en piedra de 15 metros de altura dispuesto para coronar el morro de Tulcán en la ciudad de Popayán en el año de 1940, para celebrar el cuarto centenario de su fundación? ¿Debe entonces la estatua de Belalcázar cederle su propio espacio si fuese reclamada la presencia del Cacique por ser un ícono nacional, elaborada por el maestro pionero del arte indigenista en Colombia?

6 Este morro tiene una forma piramidal, construido por la población indígena en la época pre-hispánica: "¿Cuál era la función de estos trabajos en tierra apilada? y ¿acaso eran restos de complejos culturales con propósitos religiosos, ceremoniales o gubernamentales en épocas pre-históricas? ¡Sí! eran eso y mucho más" (Pachajoa, 2012, p. 1).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Melba María Pineda García

Figura 18. Pabellón de Sevilla,

Rozo Krauss, 1974.

Figura 19. *Fuente de la raza*. Patio interior del Pabellón de Sevilla.

Rozo Krauss, 1974.

*Figura 20. Pensamiento*, Rómulo Rozo.

Rozo Krauss, 1974.



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.41-56

Figura 21. Monumento a la patria, 1944-1956, Mérida, Yucatán.

Disponible en: www.googleimágenes.

Figura 22. Morro de Tulcán, Popayán.

Disponible en: www.googleimágenes.

Figura 23. Estatua ecuestre de *Sebastián de Belalcázar* en el Morro de Tulcán, *Popayán, Victorio Macho, 1940.*

Disponible en: www.googleimagenes.

# Referencias

Acuña, L. A. (1935). *El arte de los indios colombianos.* Bogotá: Sociedad de Amigos de las Bellas Artes.

Botero. C. I. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico: viajeros arqueólogos y coleccionistas 1820-1945.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad de Los Andes.

Grillo, M. (1974). Con Rómulo Rozo en el cementerio del Père Lachaise. En *Rómulo Rozo, escultor Indoamericano*, 15 abril de 1927, París. México.

Konig, H-J. (1994). *En el camino hacia la nación*. Bogotá: Banco de la República.

Langebaek, C. H. (1990). Buscando sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa Muisca.*Revista de antropología y arqueología*, Vol. 6 No 1, pp. 81-103.

Langebaek, C. H. (1988). Santuarios indígenas en el repartimiento de Iguaque, Boyacá. Un documento de 1595 del Archivo Histórico Nacional de Colombia. *Revista de Antropología,* Vol. 4, No 2, Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 215-249.

S.A. (2000). *Les esprits, l'or et le chamane.* Piezas del Museo del Oro de Bogotá. París: Beaux Arts Collection.

Medina, A. (1978). *Procesos de arte en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Básica de Colombia.

Medina, A. (2008). La Bachué de Rómulo Rozo. *Revista Mundo,* No. 29, pp. 21-27.

Padilla, C. (2008). *La llamada de la tierra: el nacionalismo en la escultura colombiana*. Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño y Alcaldía Mayor de Bogotá.

Pineda, M. (2009). Los Muros de la Nación Colombiana (1810-1950). *Boletín de Historia y Antigüedades.* No. 847.

Pineda, M. (2003). La construcción de la identidad nacional a través de los murales. Tesis de grado, inédita. Bogotá: Universidad de los Andes

Preuss, K. Th. (1931). *Arte monumental prehistórico.* Vol I y II, Escuelas Salesianas de Tipografía.

Torres, H. (2011). *Morro de Tulcán*. Recuperado el 20 de febrero de 2012. Dirección web: http://popayancorporation.org/a2morro.htm

Triana, M. (1970). *La Civilización Muisca.* Vol. 4. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Reichel-Dolmatoff, G. (1988). *Orfebrería y chamanismo: un estudio iconográfico del Museo del Oro.* Medellín: Editorial Colina.

Rozo Krauss, R. (1974). *Rómulo Rozo, escultor Indoamericano.* México: Universidades de Latinoamérica.

Zerda, L. (1883). *El Dorado.* Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.

# La cultura material indígena en el Museo Nacional: perspectivas y consideraciones

Clara Isabel Botero

Antropóloga Universidad de los Andes, Doctora en Historia
Universidad de Oxford
clarisabotero@gmail.com

## Resumen

Este artículo presenta los contextos históricos y académicos que acompañaron la recolección de colecciones etnográficas provenientes de comunidades indígenas por parte de investigadores del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, y que son conservadas en el Museo Nacional en Bogotá, Colombia. Asimismo, se incluyen algunas notas exploratorias sobre la significación de dichas colecciones en la actualidad.

**Palabras clave:** Colecciones etnográficas, historia de las colecciones etnográficas, investigación etnológica, museos etnográficos.

## Abstract

This article presents the historical and academic contexts that accompanied the building up of ethnographic collections from indigenous communities by the *Instituto Colombiano de Antropología e Historia,* researchers; collections that are preserved in the National Museum in Bogota, Colombia. It also includes some exploratory notes on the significance of these collections today.

**Key Words:** Ethnographical collections, history of ethnographic collections, ethnological research, ethnographical museums.

BAUKARA

ARTÍCULO

Clara Isabel Botero

# La cultura material indígena en Colombia

La construcción de conceptos e imágenes sobre el mundo indígena a partir de la llamada "cultura material" ha tenido cambios y continuidades en Colombia de acuerdo con las corrientes antropológicas en boga en cada época.

La antropóloga Sol Montoya en una excelente ponencia que formó parte del Coloquio sobre Etnografía realizado por el Museo Nacional en 1999 señalaba que la cultura material ha sido considerada durante largo tiempo una cuestión que compete erróneamente solo a los administradores de colecciones y a quienes organizan exposiciones y museos. Bien por el contrario, el análisis y estudio de colecciones etnográficas enriquece y amplia las preguntas teóricas en la antropología, y por tanto Montoya abogaba por un intercambio fluido entre las universidades, sus departamentos de antropología y los museos antropológicos (Montoya, 2001, p. 184). Un deseo que en realidad se ha cumplido muy poco en el caso colombiano.

Este artículo presentará, en primer lugar, un análisis de los contextos históricos y académicos que acompañaron la conformación de colecciones etnográficas provenientes de comunidades indígenas por parte de etnólogos del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, en el Museo Nacional de Colombia en Bogotá y luego, unas notas exploratorias sobre la significación actual de dichas colecciones.

El interés por la cultura material de sociedades indígenas surgió por parte de especialistas colombianos de manera clara y contundente en la década de 1940 a partir del surgimiento de una tradición científica en etnología institucionalizada con la creación del Instituto Etnológico Nacional, IEN, en 1941. Sin embargo, viajeros científicos habían recolectado colecciones etnográficas provenientes de grupos indígenas colombianos. A fines del siglo XIX, el viajero francés Henri Candelier, quien había estado en la Guajira y la Sierra Nevada de Santa Marta y como resultado de su trabajo publicó en París en 1893 su obra *Riohacha et les Indiens Goajiros,* había llevado a Francia, donado al Museo del Trocadero, en 1889 una colección de 51 objetos etnográficos guajiros. Y el Conde Joseph de Brettes, luego de sus exploraciones y viajes durante seis años por la Sierra Nevada de Santa Marta, la Guajira y las regiones de Tamalameque y Ocaña entre 1890 y 1896 envió al Museo del Trocadero como donación 13 objetos etnográficos arhuacos (Botero, 2006, p.188). En las primeras décadas del siglo XX, habían sido etnólogos de museos europeos quienes habían recolectado importantes colecciones etnográficas de los grupos que visitaron y estudiaron y



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.57-63

que llevaron a sus respectivos museos. Es el caso de Theodor Kogh Grumberg y Theodor Konrad Preuss quienes recolectan colecciones para el Museo Etnográfico de Berlín y Gustav Bolinder quien hace lo propio para el museo de Gotemburgo. Mientras tanto, en Colombia, en el Museo Nacional, en la época en que Ernesto Restrepo Tirado, fue director (1911-1920) ingresaron a sus colecciones algunos objetos etnográficos denominados en el *Catalogo General del Museo de Bogotá* (Museo Nacional) de 1917 como "objetos indígenas contemporáneos" entre los cuales se encontraban armas tejidos, collares e instrumentos musicales provenientes del Magdalena, el Darién, Los Llanos, La Guajira, Casanare y Caquetá. Aparece la descripción de un siripo, instrumento utilizado para la inhalación del yopo: "Aparato destinado a recibir el humo de la yopa, usado por los hechiceros de las tribus con el objeto de embriagarse y según su dicho, ponerse así en comunicación con el demonio. También les servía para absorber rapé" (Restrepo Tirado, 1917, sin numeración de páginas).

Sorprende que en 1917 un académico e intelectual de la talla de Restrepo Tirado repitiera, a principios del siglo XX, los mismos conceptos que tuvieron los frailes en la época de la Conquista sobre las prácticas demoniacas de los indígenas.

La década de 1940 fue una época de auge y de enriquecimiento del Museo Arqueológico y Etnográfico creado por el Instituto Etnológico Nacional, IEN, como el lugar donde se conservarían, se estudiarían y se divulgarían las colecciones como resultado de los trabajos científicos realizados por los investigadores del Instituto. El enorme crecimiento de las colecciones etnográficas durante este periodo se debió al intenso trabajo de campo realizado por los investigadores del IEN y por ello, la gran mayoría de colecciones que ingresaron al Museo Nacional fueron el resultado de la investigación científica y de la formación impartida por Paul Rivet a sus estudiantes. Como sabemos, Rivet concebía la etnología como una "disciplina de urgencia", que permitiría registrar, preservar, investigar y divulgar las estrategias como los seres humanos de todas las sociedades han representado su relación con el mundo (Rivet, 1943, p. 1). Y los museos, por su visibilidad dentro de la estructura de las ciudades eran para Rivet herramientas de investigación y divulgación etnológica. Por tanto, la recolección de objetos era parte integral de un proceso de documentación extensiva de un área cultural. La idea era que si la etnografía representaba a una cultura figurativamente a través de la escritura, en el Museo el objeto sería exhibido para representar a esa cultura. Roberto Pineda Giraldo se refería así a este proceso:

> El hecho de que Rivet hubiera sido el creador y primer director del Instituto Etnológico Nacional tuvo una gran importancia con respecto a lo indígena. Rivet era un americanista, y el Americanismo era lo indio, arqueológico y et-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.57-63

> nográfico. No tenía nada que ver ni con las migraciones europeas ni africanas. [….] Entonces cuando nosotros estudiamos con Rivet, nuestra visión fue totalmente hacia lo indígena (Pineda Giraldo, entrevista personal, 1998).

En 1944, los investigadores que formaban parte del Instituto se desplazaron en comisiones y expediciones a diversas regiones del país. En ese año, ingresaron a las colecciones del IEN, en Bogotá, numerosas colecciones etnográficas de sociedades indígenas. Roberto Pineda Giraldo señalaba así los propósitos de las expediciones y los mecanismos para obtener objetos etnográficos:

> Era recopilar material en grandes cantidades para que ese material no se perdiera. […] Se recuperó una gran cantidad de información y la idea era recoger aquello a lo que se le otorgaba mucha importancia en esa época, la cultura material. […] Cada expedición llevaba un pequeño presupuesto, no era muy grande, para o comprar o trocar con ellos, se llevaban machetes, cuchillos, telas, sal, en fin lo que más se pudiera trocar de ese material para tenerlo como una referencia de lo que era la cultura material y que el país pudiera también analizarlo, no solo que fuera descrito en el terreno sino que quedara en el museo. Cada expedición tenía la obligación de traer piezas para acrecentar el museo pero fundamentalmente para tener unos testigos de lo que era la tecnología y la cultura material en ese momento. Eso fue lo que le dio un gran crecimiento a las colecciones en la parte etnográfica (Pineda Giraldo, entrevista personal, 1998).

La antropóloga Ana Maria Ochoa señala que para ser una pieza etnológica, un objeto debe sufrir una trayectoria: sale, se desplaza desde su lugar de origen, se descontextualiza y se recontextualiza mediante el acto museológico y científico de la catalogación, medición, fichaje y ubicación en la vitrina de un museo. Para Ochoa, en este desplazamiento el objeto deja de ser un elemento de la cotidianidad de una cultura y se convierte en un artefacto que representa a una cultura con la ayuda de los rótulos de clasificación científica. La profesora Barbara Kirshenblatt-Gimblett por su parte, señalaba que los artefactos etnográficos son objetos de la etnografía. Son artefactos creados por los etnógrafos. Los objetos se convierten en etnográficos por ser definidos, segmentados y coleccionados por etnógrafos. Para la autora, dichos objetos son etnográficos no porque hayan sido encontrados en un asentamiento indígena en vez del Palacio de Buckingham o el estudio de Miguel Ángel, sino por la manera como fueron recolectados, por las disciplinas que nutrieron esa recolección (Kirshenblatt-Gimblet, 1991, p. 387).Fue así como entre 1944 y 1963 primordialmente, se coleccionó lo que actualmente reposa en los depósitos de etnografía del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, en el Museo Nacional.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.57-63

Fue este un momento importantísimo en que ingresaron a la comunidad imaginada, la nación, regiones y grupos colombianos que hasta ese momento no formaban parte de esta. Fue la investigación científica y su divulgación fuera de los canales meramente académicos la que permitió que se conocieran estos nuevos miembros, lo que no significó necesariamente que no se hubieran percibidos como " los otros" tanto en el museo en Bogotá como en los museos de los institutos etnológicos del Magdalena, Antioquia y Cauca que se abrieron durante este periodo. Y en este proceso, los científicos tuvieron la autoridad para nombrar a esas sociedades indígenas.

Profundos cambios en las escuelas antropológicas y de las ciencias sociales como resultado de nuevas corrientes teóricas y metodológicas y los cambios políticos dentro del orden mundial fueron elementos que incidieron en cambios de perspectiva a partir de la década de 1950 en los antropólogos y arqueólogos colombianos formados bajo el americanismo de Rivet con el énfasis en los museos y sus colecciones. Luis Duque Gómez por su parte recordaba que:

> Los objetos de la cultura material eran una prioridad porque eran el testimonio y se trabajaba sobre ellos, se hicieron estudios muy interesantes [...] ya al finalizar la década de los 50, como consecuencia de la guerra europea, se da una influencia muy marcada norteamericana, y el mensaje que nos traen es fundamentalmente un mensaje de Antropología social, de Antropología aplicada, ya se empieza a hacer un énfasis importante en el hombre vivo. Cambia el énfasis, ya no es el predominio de la etnología francesa (Duque Gómez, entrevista personal, 1998).

Las generaciones posteriores de etnólogos colombianos no continuaron con la recolección de objetos por las razones antes señaladas y también debido a nuevas técnicas de registro de información como son medios audiovisuales y estrategias recientes de investigaciones realizadas por la propia comunidad.

Los objetos y colecciones etnográficas del ICANH, producto de las expediciones etnográficas de los 40 y algunas en los 60 que han permanecido en el Museo Nacional ascienden  a cerca de cerca de 4000 objetos de diversos materiales como: cestería, cerámica, atuendos cotidianos y rituales, collares, adornos, plumería, armas de cacería, y herramientas que fueron esenciales para los estudios etnográficos que definieron las culturas indígenas de Colombia. Estas colecciones fueron exhibidas en las diversas exposiciones permanentes del Museo en una de las tres salas del primer piso del Panóptico que se llamaba "Sala etnográfica" hasta 2001, cuando un cambio en el guión total del museo que buscaba un recorrido lineal y cronológico, hizo que se desmontaran estas colecciones que desde ese momento están guardadas en depósitos.

La pregunta que surge es: ¿cómo abordar hoy estos artefactos etnográficos?


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.57-63

Ana Maria Ochoa hace una comparación muy interesante con los objetos que se presentan en una sala de arte, allí no se denominan "artefactos "sino "obras "realizadas por un artista que tiene un nombre, y por ello, al recorrer una sala con obras de arte, no se están buscando las claves para acercarse a una "cultura", sino a un artista o a un periodo de la historia del arte (Ochoa 2001: 195). El antropólogo Weilder Guerra por su parte, se refiere a la época del coleccionismo etnográfico de los pioneros de la antropología señalando que en aquella época los territorios de las comunidades indígenas o de la Sierra Nevada de Santa Marta eran vistos como regiones exóticas, lejanas en espacio y en tiempo del resto de Colombia (Guerra, 2001, p. 163). Guerra menciona que en los últimos 50 años han surgido nuevas corrientes etnográficas por parte de los propios pueblos indígenas, en especial en lo que se refiere al concepto de patrimonio, que ya no se debe considerar como:

> Un conjunto de bienes sobre los cuales ejercer un derecho solo de propiedad o tutela sino como un repertorio de bienes con determinados sentidos histórica y/o contemporáneamente atribuidos según los casos, pero que producen diferentes y nuevos efectos de significación y acciones de interpretación, según las competencias cognitivas y simbólicas de los receptores (Guerra, 2001, p. 165).

En este orden de ideas, Guerra propone que los museos deben ser multivocales, que se debe contar con las voces indígenas y se deben rediseñar las relaciones entre los museos y los pueblos indígenas, relaciones que deben ser activas y partir de una retroalimentación permanente. Recomendaba que la información que se les suministra a los visitantes no sea presentada como un producto acabado y definitivo realizado por eruditos sino como un proceso colectivo en permanente reelaboración (Guerra, 2001. p. 167). Estos son algunos elementos a considerar en la formulación de políticas, manejo e interpretación de las colecciones etnográficas de sociedades indígenas por parte de la antropología y los museos colombianos hoy y hacia el futuro.

## Referencias

Botero, C. I. (1994). *La apropiación del pasado y presente indígenas, Conformación de colecciones arqueológicas y etnográficas del Museo Nacional (1823 - 1938) y del Museo Arqueológico y Etnográfico (1939 -1948)*. Tesis de Grado, Departamento de antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Botero, C. I. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820 – 1945*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes.

Duque Gómez, L. (1998). Comunicación personal.

Guerra Curvelo, W. (2001). Del exotismo a la autonomía, los pueblos indígenas y los cambios en los conceptos de identidad, patrimonio y museo. *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo,* (pp. 163 – 168) Memorias de los Coloquios Nacionales, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1991). Objects of Ethnography. En Karp, I. y Lavine, S.D. (eds.). *Exhibiting Cultures, the Poetics and Politics of Museum Display* (pp. 386-443 )). Washington: Smithsonian Institution.

Montoya Bonilla, Y.S. (2001). Artefactos, objetos y museo: puestas en escena. *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo,* (pp. 183 – 191) Memorias de los Coloquios Nacionales, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

Ochoa Gautier, A. M. (2001) . Arte y etnografía: los insoportables extremos del ser nacional. *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo,* (pp. 193 – 202) Memorias de los Coloquios Nacionales, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

Pineda Giraldo, R. (1998). Comunicación personal.

Restrepo Tirado, E. (1917). *Catalogo General del Museo de Bogotá*, Bogotá.

Reyes Suárez, M. (2001). Documento de referencia dirigido a los ponentes. *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo,* (pp. 133 – 139) Memorias de los Coloquios Nacionales, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

Rivet, P. (1943). La Etnología, Ciencia del Hombre. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol. 1 No. 1, Bogotá.

# Indigenismo y patrimonio inmaterial: ¿la transformación de un concepto o la afirmación de la diferencia?

Jimena Perry

Antropóloga, Universidad de Los Andes
MPhil Antropología Social, Universidad de Cambridge, UK
jimenaperry@gmail.com

## Resumen

El propósito de este artículo es mostrar algunas de las relaciones, similitudes, diferencias y traslapes, si se quiere, de los conceptos de indigenismo y patrimonio. Se quiere señalar cómo dichos conceptos han cambiado con el tiempo (desde la creación del Instituto Indigenista de Colombia, 1941, hasta el presente) y cómo sus formas de utilización han sido, en gran parte, influenciadas por el contexto político y cultural. Se hará una reflexión sobre los términos, su utilización y sus implicaciones políticas.

**Palabras clave:** indigenismo, patrimonio, Instituto Indigenista de Colombia.

## Abstract

The main purpose of this article is to highlight some of the relations, similarities, differences and overlaps of the concepts of indigenism and heritage. I want to indicate how these concepts have evolved in time (since the creation of the *Instituto Indigenista de Colombia*, 1941) and how their uses have been, partly, influenced by political and cultural concepts. I will reflect about the concepts, their utilization and their political implications.

**Key Words:** Indigenism, heritage, Instituto Indigenista de Colombia.

BAUKARA
ARTÍCULO
Jimena Perry

# Introducción

A pesar de que podríamos rastrear los orígenes del término indigenismo desde los famosos sermones del 21 y 28 de diciembre de 1511 de Fray Antonio Montesino (1475-1540)[1], sacerdote español que murió en Venezuela —quien en 1510 formó parte del primer grupo de misioneros dominicos que se embarcaron con destino al Nuevo Mundo y se preocupó por defender a los indios— no es mi intención extenderme tanto, por lo que voy a concentrarme en el siglo XX en Colombia y analizaré como los conceptos y definiciones del indigenismo y patrimonio han sido construcciones culturales y sociales —por lo general occidentales— que pretenden ser una voz de los indígenas algunas veces con éxito y otras no tanto. Menciono a Fray Antonio Montesino para no desconocer personajes y procesos históricos que han llevado a entender y a usar los términos como lo hacemos hoy en día.

1 Primer Sermón
El 21 de diciembre de 1511 Fray Antonio Montesino, portavoz de la primera comunidad de dominicos en el Nuevo Mundo en Santo Domingo, pronunció el *Sermón de Adviento*, preparado previamente y firmado por todos los frailes:
Ego vox clamantis in deserto
Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla; y, por tanto, conviene que con atención, no cualquiera sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír». *«Esta voz [os dice] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre* aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades [en] que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.
Primera Comunidad de Dominicos en América.
Esta es considerada la primera denuncia en contra de los explotadores de los indígenas.

**Segundo Sermón**
El 28 de diciembre de 1511 Fray Antonio Montesino dijo otro discurso, que se esperaba fuera de retractación pública, que empezó de la siguiente forma: "Tornaré a referir desde el principio mi sciencia y verdad, que el domingo pasado os prediqué y aquellas mismas palabras, que así os amargaron, mostraré ser verdaderas".
Primera Comunidad de Dominicos en América.
Los sermones de Montesino tuvieron un gran impacto en Fray Bartolomé de Las Casas, quien fue un acérrimo defensor de los derechos de los pueblos indígenas de América.
No se conservan los textos autógrafos de los sermones. Se conocen gracias a un resumen que consigna fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*. Cf. primera edición crítica, Transcripción del texto autógrafo por M. A. Medina, fuentes bibliográficas J.A. Barreda, estudio preliminar y análisis crítico I. Pérez Fernández, *Obras Completas* T. 3-5 (Madrid 1994) 5, 1761-1762.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

De acuerdo con J. M. Fernández Fernández (2009):

> El movimiento indigenista contemporáneo como actitud humanista ante la cuestión india comenzó a emerger en la segunda mitad del siglo XIX a partir de la reflexión crítica de algunos sectores mestizos sobre las siguientes cuestiones: el impacto devastador de las políticas liberales del siglo XIX para las comunidades indias, la importancia de la presencia india en las economías nacionales de muchas repúblicas jóvenes de América Latina y el papel decisivo de los indios en algunos acontecimientos históricos como la Guerra del Pacífico entre Perú y Chile (1879). Se trataba específicamente de una ideología mestiza que reconocía la explotación secular que venían padeciendo los indios y la necesidad de educación para desarrollar sus cualidades y llegar a ocupar el lugar que merecen en la civilización. Pero, en lugar de profundizar en las causas del malestar en las comunidades indias manifestado en múltiples rebeliones y amotinamientos contra las medidas adoptadas por los liberales y que tuvo su culmen en la revolución mexicana de 1910, la retórica indigenista de finales del siglo XIX y comienzos del siglo deplora, al tiempo que racionaliza, la condición de los indios como algo que puede corregirse sin poner demasiado en peligro la aproximación liberal (Fernández, 2009).

## Indigenismo, el término

El momento histórico al que se refiere la cita anterior corresponde a los inicios de reflexiones más profundas y detalladas sobre lo indígena en Colombia; si bien durante los siglos XVIII y XIX hubo algunos viajeros e investigadores que hicieron denuncias sociales por los malos tratos a los indígenas, a comienzos del siglo XX esta preocupación empieza a notarse más. En este contexto podemos mencionar al movimiento Los Nuevos, compuesto por intelectuales que pretendían una reivindicación indígena que dio origen al Movimiento Bachué, integrado por artistas —como Rómulo Rozo— que plasmaban en sus obras aspectos vernáculos indígenas y que fue para muchos investigadores —como Gregorio Hernández de Alba— uno de los primeros contactos con el indigenismo, como se puede apreciar en los apartes de la siguiente carta enviada por Rozo a Hernández de Alba:


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

Rómulo Rozo
F1 calle de Getai
Tacubaya T.F. México

México 5 de diciembre de 1933

Señor don Gregorio Hernández de Alba
Bogotá

Muy querido amigo:

> […] sepa que leí con el placer más grande sus dos sentidos cuentos de su libro en preparación, "Cuentos de la Conquista", que usted tuvo la bondad de mandarme […] Así se enseña al pueblo amar la tradición sacrosanta de ese picacho bello y tan amado, mullido y caliente donde nacen y mueren las águilas negras. ¡Adelante, amigo mío! A resucitar esa difunta tradición […] Su cuento "La Serrana del Opón" me ha permitido la dicha de permitirme salvaje, idolátrico, me he desmandado y he recorrido los campos de mi patria en todos los rumbos y he sentido el peso de los defectos de mi raza y la elevación de sus virtudes. He vivido la primitiva vida de mis queridos indios y ante el soñado y colosal Dios de la venganza, el terrible "Tomagata" he pedido castigo para los que maltrataron o maltraten mi raza. Desde que recibí su carta y leí sus cuentos, mi patria y usted han sido mi obsesión, pensé que la ocasión feliz que usted me daba al hacerme el honor de encomendarme la portada de su primer libro de cuentos debía poner toda mi alma y con el más alto propósito he pensado mucho […] (Rozo a Hernández de Alba, diciembre 5 de 1933)[2].

Según Antonio García Nossa, el indigenismo en Colombia se puede dividir en tres períodos. El primero lo denominó como el proceso colonial del indigenismo y estuvo influenciado por la filosofía humanista que adopta una postura constructiva frente a los problemas sociales del indio. Esta escuela humanista se enfrentó a la escolástica, filosofía oficial de la iglesia que se limitó a hacer planteamientos morales, no solo en el terreno de la teoría sino de la política social. Las corrientes humanistas fueron minoritarias y, al acentuarse la rigidez de la política imperial española, tuvieron que diluirse debido a la continua presión que ejerció primero un sistema de conquista militar y luego la represión policíaca (García Nossa en Mejía, 1994).

El segundo período, Antonio García lo define como el proceso republicano del indigenismo y lo caracterizó la influencia recibida por las ideas socialistas de la

2 Esta carta está transcrita en su totalidad en la tesis de grado Biografía intelectual de Gregorio Hernández de Alba, 1994, en el Tomo II, de anexos.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

segunda Revolución Francesa. De acuerdo con esto surgió en Colombia una generación de teóricos sociales entre los cuales se encontraban: José M. Samper, José Eusebio Caro, Miguel Samper, Salvador Camacho Roldán, Manuel Murillo Toro, Aníbal Galindo, Rafael Núñez, Felipe Pérez y Manuel Ancízar. De acuerdo con Antonio García el predominio de un pensamiento individualista en materia agraria y la influencia de la aristocracia territorial impidieron realizar un estudio extenso y sistemático de las comunidades indígenas. Durante la segunda mitad del siglo XIX, ligados a grupos políticos, hicieron aparición estudios sociales como los del naturista Ezequiel Uricoechea, el mineralogista Vicente Restrepo, el médico Liborio Zerda, los cuales se orientaron hacia una reconstrucción de las sociedades indígenas desaparecidas... (Perry, 2006, p. 9).

Durante la Comisión Corográfica, Manuel Ancízar hizo un balance de la obra indigenista de la colonización española. Ancízar creía en una política individualista de reparto de tierras. Afirmó en un concepto político, con Manuel Murillo Toro y Rafael Núñez, que solo la igualdad de fortunas podía ser asiento de una verdadera democracia.

El tercer período indigenista se dio con el primer Congreso Indigenista Interamericano y la organización del Instituto Indigenista Colombiano en 1941. Esta tendencia indigenista puede considerarse como la continuación de trabajos arqueológicos empezados en el siglo XIX y principios del XX de Konrad Theodor Preuss, Carlos Cuervo Márquez, Monseñor Lunardi, Paul Rivet y Henri Lehmann. El movimiento indigenista en Colombia se manifestó por primera vez en los departamentos del Cauca y de Nariño, zonas de alta concentración indígena. En este período, la política indigenista por parte del gobierno, consistía en la parcelación de resguardos, norma ante la cual Hernández de Alba, Gerardo Cabrera Moreno y otros intelectuales se opusieron abiertamente. Cabrera consideraba que este mecanismo era una estrategia del latifundio para apoderarse de las tierras de los indígenas y señalaba la poca atención que el gobierno había prestado a los mismos (Perry, 2006, p. 10).

Así, el término indigenismo hace referencia a una construcción de la cultura dominante que busca o intenta contribuir a "mejorar" la vida de los pueblos indígenas y quienes se han adherido a esta ideología son, por lo general, occidentales o personas ajenas a los indígenas con mucha o poca experiencia con dichos grupos.

> La emergencia del nombre "indígena", una variación de lo "indio" propio de la Colonia, fue usado administrativamente para categorizar de manera homogénea la diversidad de las poblaciones durante el avance de la Conquista y el establecimiento de la administración colonial. El indio, desde entonces figura impuesta para lo múltiple, ha sido objeto de preocupación en el lugar del salvaje


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

de la *ratio* occidental. En su defensa, el indigenismo, que bien podría llamarse indianismo, entiende la profunda crueldad del nombre que pretende enaltecer: el indio es el otro desposeído, el otro que nunca más podrá ser rescatado, cuya lógica está más allá, en otro lugar, y que no puede ser accedida. Pero si la creación indigenista estuviera limitada por la añoranza de lo clausurado por la Conquista, no existiría tal creación, ni como movimiento ni como reivindicación. Así como desde los primeros actos administrativos, la categoría de lo indio fue una producción administrativa eurocéntrica, el indigenismo es un movimiento más en la captura eurocéntrica de lo indígena. El indigenismo no es, de ninguna manera, una creación indígena, sino una creación no-indígena sobre lo indígena; es una búsqueda y un encuentro de lo propio en lo que fue, de entrada, impedido desde afuera. (García Botero, 2011.)

Es así, como al construir la palabra, al nombrarla, la antropología construye uno de sus más tradicionales objetos de estudio —el otro— y se dedica a desexotizar algo que ella misma hizo exótico.

> Hablar de indigenismo […] no es nuevo; pero hacerlo mirando la literatura producida por investigadores, misioneros, ideólogos del establecimiento, críticos del mismo, funcionarios de Estado y otros miembros de la […] ´sociedad mayor´ y […] ´sociedad nacional´ es importante para ver la coherencia de posiciones […] y de lo que en términos generales llamo "indigenismo" […] (Henao en Bolívar, 2009).

La preocupación por la situación de los indígenas en Colombia y en América Latina no es algo que nos sorprenda, no es novedosa y tampoco es original, lo que es importante resaltar de los diferentes acercamientos al tema son las inquietudes e intereses que despierta y las diferentes manifestaciones que suscita. Desde la antropología aplicada, quienes trabajan como mediadores en conflictos con los indígenas, en legislación indígena, en políticas públicas para indígenas y todos aquellos que abogan por los intereses indígenas tienen en común su interés por hacer entender a las otras culturas que no existen verdades absolutas y que si queremos hablar de diversidad y diferencia debemos tratar de entenderlas; pero son intereses que aunque apropiados por algunos movimientos indígenas en la actualidad, surgieron en contextos y de personas no indígenas, ¿como una justificación, tal vez?

Como nos señala Héctor García Botero,

> […], la matriz de saber/poder no está tanto en las disputas entre conservadores y liberales, evolucionistas y culturalistas, racistas e indigenistas, sino en señalar que las interpretaciones sobre el indígena parten de un principio etnocéntrico signado por la colonialidad del saber que es inherente a las ciencias sociales y a su elaboración de objetos de estudio (García Botero, 2011).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

Podríamos hablar de un período siguiente al tercero propuesto por Antonio García —o al indigenismo "orgánico[3]" del que habla François Correa (Correa, 2007)— con la creación en 1958 de la Sección de Resguardos Indígenas del Departamento de Recursos Naturales del Ministerio de Agricultura que en 1960 se trasladó a la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. En ese momento podemos hablar de un indigenismo que incorporara a los indios a la vida nacional, viejo planteamiento de Gregorio Hernández de Alba, y comenzara a verlos como parte integral del país. El Frente Nacional permitió pensar en el indigenismo de otra forma, una que incluía más elementos legales, como la Ley 135 de 1961, por ejemplo, y una aproximación distinta a la tan polémica Ley 89 de 1890[4], "que delineó una nueva política agraria frente a las tierras indígenas, posibilitando la creación de nuevos resguardos" (Pineda Camacho, 2002), entre otras. Esta manera de tratar el tema, con más herramientas jurídicas, hizo del indigenismo una postura política, una posición que asumían los investigadores interesados en él y creó una división entre poder y teoría (García Botero, 2011), una división que adquiere sus propias formas de usar las palabras, así empieza a pensarse en el indigenismo como una forma de hacer investigación con fines prácticos, aplicados, que tenga algo que decir sobre la realidad nacional.

En 1961, la División de Asuntos Indígenas llevó a cabo un seminario de capacitación indigenista en el que se trataron temas como: problemas legales y sociales de las comunidades, organización, coordinación, aspectos sociales, planes indigenistas, misiones católicas, botiquines escolares, encuesta lingüística, planeamiento y aspectos administrativos (Perry, 2006).

> […] el seminario correspondió al interés por incrementar la acción oficial en el problema indígena, […] para enseñarles a aprovechar mejor sus recursos, demostrarles que reciben mejores beneficios con métodos prácticos, estimularlos en sus industrias y llevarles nociones de higiene y mejoramiento de sus condiciones de vida (*El Tiempo*, 1961).

3 El indigenismo "orgánico" del que habla François Correa se refiere a un distanciamiento que hubo entre Antonio García, Director del Instituto Indigenista de Colombia y los investigadores del Instituto Etnológico Nacional: […] los indigenistas se fueron diferenciando por el procedimiento que propusieron para resolver el "problema indígena". El indigenismo "orgánico" además urgía a tomar las fuentes del conocimiento intelectual interdisciplinario colombiano y de América Latina, articulándolo con la experiencia local. […] el indigenismo "orgánico" propendió por mantener articuladas la ciencia y la acción social. La articulación de la ciencia con la práctica social […] buscaba que la investigación se vinculara a la "beligerancia social", vale decir, con la acción política que terminó por distanciar a García de los indigenistas del Etnológico.
El indigenismo "orgánico" convocaba a tomar en las propias manos la acción política, de la cual hacía depender la construcción de un nuevo Estado del que emergería una sociedad más justa y progresista (Correa, 2007).

4 Ley 89 de 1890 (25 de noviembre). Por la cual se determina la manera como deber ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndsose a la vida civilizada. Para consultar el texto completo de la norma visite: http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

A partir de la década de los 60 se puede ver cómo el término indigenismo se aplica y se dirige a acciones específicas y concretas que permitan a los indígenas mismos luchar, con más argumentos, por sus tierras y su derecho a ser diferentes. Asimismo, los investigadores comenzaron a pensar en la importancia de la inclusión de estos pueblos en las políticas públicas del gobierno y en darle una mayor relevancia a la lucha por sus tierras. Con la creación de los primeros departamentos de antropología en Colombia, 1963 y 1964, en las Universidades Nacional y de Los Andes (Arocha, 1984), se hizo más contundente la preocupación por las comunidades no occidentales y los profesores de dichos departamentos (Gerardo Reichel-Dolmatoff, Virginia Gutiérrez de Pineda, Roberto Pineda Giraldo y otros investigadores que venían del Instituto Etnológico Nacional e Instituto Indigenista de Colombia), hicieron énfasis en la importancia de la etnografía, en el concepto de objetividad y en la importancia de la antropología aplicada:

> En noviembre de 1963, cinco estudiantes de la Universidad de Los Andes, recibíamos de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff las últimas instrucciones para dirigir la segunda fase de un programa de acción comunal, iniciado seis meses antes por nosotros mismos, en diferentes comunidades del Bajo Sinú (*El Tiempo,* 1961).

Estas orientaciones y el contexto político de los años 60 fue el escenario propicio para que se iniciara en los 70 algo llamado antropología del debate, aunque sobre esta exista poca literatura. Arocha y Friedmann llamaron antropología del debate a una tendencia que se propagó, más que todo, de forma verbal, pero que encuentra sus raíces en:

> […] la constitución de la Sociedad Antropológica de Colombia, como protesta al genocidio de los cuivas en La Rubiera y la represión violenta de los guahíbos en Planas; (b) en el propósito de desarrollar una ciencia que respondiera a los intereses de las clases populares […] (Fals Borda en Arocha, 1984); en la revolución cultural china, y (d) en la admiración por la lucha y triunfo vietnamita […] (Arocha, 1984).

A pesar de todo lo que podamos decir de la antropología colombiana de los 70, se señalará como una de las importantes tendencias, para los propósitos de este artículo, la relación que los investigadores desarrollaron con el Instituto de la Reforma Agraria, que permitió que muchos recién egresados de ese entonces, se contactaran y trabajaran para grupos campesinos e indígenas. La antropología del debate fue un importante punto de partida para que fueran las mismas comunidades quienes escogieran a sus voceros, representantes o investigadores y para que ellas mismas establecieran las prioridades de sus necesidades.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

Otra característica importante de los aportes de los autores extranjeros al indigenismo durante los 70, fue la neutralidad; es decir, hacían descripciones objetivas sin compromisos políticos. Por contraste, los colombianos, incluyendo indígenas, produjeron al respecto muchos escritos comprometidos políticamente porque se consideraba que la palabra escrita era la forma de contribuir y difundir el valor de las organizaciones de base (Arocha y Friedmann, 1984).

> Las décadas de 1970 y 1980 se caracterizaron por la lucha de los mismos pueblos indígenas, a través de sus propios movimientos, por recobrar sus tierras. "El Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y otras organizaciones indígenas tomaron como meta la recuperación de la tierra, la lengua, la cultura. Desde 1980, se inició un proceso de conformación de grandes resguardos en la Amazonia y en otras regiones, cuyas tierras eran consideradas baldías (Pineda Camacho, 2002).

## Indianismo

A partir de la década de los 80, y con estos antecedentes, podemos hablar de indianismo, como una extensión, si se quiere, del término indigenismo. Dentro de un contexto político y económico de los años 80, que cambió y reveló nuevas interacciones, el indianismo apareció, de acuerdo con Henri Favre, como una opción, algo que da un sentimiento de pertenencia en medio de la precariedad en que viven las comunidades indígenas (Favre, 1987). A pesar de que en cuanto a los indios la política siempre ha sido integracionista, con diversas actitudes y propósitos, la intención ha sido la de integrar, que ha

> significado sucesivamente o al mismo tiempo, cristianizar, castellanizar, occidentalizar; a bien, dicho en otro lenguaje, extraer al indio de su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en minero, en criado doméstico, en trabajador migratorio, en asalariado urbano, etc. (Palerm, en "Introducción" de Aguirre, en Alcina Franch, 1976).

El indianismo, podría decirse, es una especie de indigenismo de los mismos indígenas y ya no de quienes no pertenecen a estas culturas, porque son ellos mismos quienes definen su identidad, defienden su cultura y crean sus propias organizaciones, en un contexto que les es ajeno.

> Es así que el *indianismo* empieza a identificarse con un proyecto civilizatorio diferente del occidental, caracterizado por el capitalismo a ultranza, el desarrollismo, y consumismo, la degradación contaminante del medio, etc. Ese proyecto civilizatorio, como se puso de manifiesto en el Simposio de Sevilla, no solo es compartido por la mayor parte de las organizaciones indias, sino


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

> que coincide, parcialmente al menos, con muchos de los movimientos críticos de la propia civilización occidental, tales como los de los ecologistas y radicales en general. Ese *indianismo* todavía mal definido hace un gran énfasis en los valores de carácter cultural de la civilización india a los que no trata de reconstruir siguiendo modelos "arqueológicos", sino que quiere utilizar como base para un género de convivencia diferente del que proponen las culturas nacionales de cada país de América Latina (Alcina Franch, 1988).

Para los movimientos indios en general, como el representado por la ONIC y especialmente para los andinos, el indianismo constituye la base ideológica de la acción política, como se manifestó en el Congreso de Ollantaytambo, 1980:

> Reafirmamos el *indianismo* como la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socioeconómico-política de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política (Barre en Alcina Franch, 1988).

El indianismo quiere decir que las culturas indígenas ya no necesitan la voz de otros para poder expresarse —sin embargo, los investigadores y diferentes personas o instituciones que trabajan con ellos lo siguen haciendo con un sentido más arraigado de colaboración y a veces mediación pero no de liderazgo ni vocería— y para ello reclaman el derecho a tener su lengua, una educación bilingüe, a recuperar o seguir en posesión de sus tierras y a ejercer sus propias formas de justicia. También resienten al Estado, al cual identifican y ven como el responsable de los muchos etnocidios y genocidios contra ellos cometidos (Favre, 1988).

Este indianismo, entre otros factores, condujo a los indígenas a tener una representatividad mucho mayor en el Estado y sus instancias, como se pudo ver en Colombia, con la Constitución de 1991 que, lejos de procurar una situación ideal, constituyó un enorme e importante avance en su reconocimiento y respeto. Los problemas que viven los indígenas de Colombia y de América Latina están lejos de acabarse pero instrumentos legales como esta Constitución son muestra de que hay quienes todavía se preocupan por hacer de nuestro entorno algo más amable e incluyente.

> Efectivamente, en las últimas décadas del siglo XX se abren nuevos canales de participación política para muchas comunidades indígenas en varios países, y su situación subordinada comienza a cambiar. Además, las aspiraciones de estos pueblos reciben ahora mayor atención internacional en conexión con las causas ecologistas y con las organizaciones panamericanas y mundiales de defensa


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

de los derechos humanos. Así, por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), declaró 1992 (quinientos años después de la llegada de Colón a América) como el *Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo*, y la activista maya-quiché guatemalteca Rigoberta Menchú Tum recibió el Premio Nobel de la Paz. En ese mismo año se hizo en Ecuador una reunión continental con representantes de la mayoría de las naciones aborígenes de América. En los distintos países se han formado organizaciones lideradas por los indígenas mismos para defender sus derechos, tales como la CIDOB (Central de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano), la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), y el FIOB (Frente Indígena de Organizaciones binacionales). También hay varios países que han modificado su Constitución Nacional para dar mayor autonomía a las poblaciones originales, las cuales tienen representantes en el gobierno. A fines de 2005, el activista aymara Evo Morales Ayma ganó las elecciones presidenciales de Bolivia, fundamentalmente gracias al apoyo de las organizaciones indígenas. Estas se han convertido entonces en una fuerza política muy significativa en la América Latina del siglo XXI (Menchú, 1992).

Aquí vemos un cambio profundo en la utilización del término indigenismo, que ya no piensa en la integración, como hemos visto, sino que intenta facilitar o colaborar con los propios indios y su indianidad. Compleja situación que requiere de la flexibilidad y audacia intelectual de los investigadores que han clamado ser defensores de los indígenas y que durante tanto tiempo acuñaron una palabra que estuviera de acuerdo más con sus intereses que con los de los mismos indios.

> Los indios […] ven en las organizaciones indianistas un instrumento […] útil para la obtención de sus fines. Las utilizan con gran pragmatismo en el marco de sus propias estrategias, haciéndolas competir entre sí y pasando de una a otra según los resultados […], sin prestar nunca juramento de fidelidad ni entrar en alianza con ellas si no es de manera táctica (Favre, 1988).

En Colombia, en donde no tiene sentido ignorar la situación de orden público que afecta a todos los sectores y grupos sociales, en donde no es posible hacer de cuenta que los carteles de la droga son inexistentes y que tanto la guerrilla como los paramilitares tienen en su poder grandes extensiones de tierra, a partir de 1980, los gobiernos intentan que actores étnicos hagan parte de él. Por lo tanto, se establecen nuevas políticas con respecto a los indígenas cuyos principios se pueden ver en la Constitución de 1991.

> El nuevo texto constitucional admite la diversidad cultural del país y garantiza su protección. Reconoce a los indios el derecho de recibir una educación que


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

respete y desarrolle su identidad. Crea territorios indígenas que disponen de autonomía administrativa y cuyas autoridades, nombradas según la costumbre, gozan de amplias prerrogativas, en particular en el terreno económico. Se ha instituido una circunscripción electoral especial para que los indios puedan ser representados como tales, con cinco diputados y dos senadores. A fin de favorecer la reunificación de las etnias divididas por las fronteras internacionales, se ha previsto otorgar el pasaporte colombiano a sus miembros residentes en el extranjero, a reserva de reciprocidad (Favre, 1988).

En este momento comenzamos a oír y a usar el término patrimonio inmaterial. Tal y como ocurrió con el indigenismo cuando dio paso al indianismo, este último dio paso al patrimonio inmaterial.

## Patrimonio cultural inmaterial, el término

Los períodos posteriores del indigenismo, de los 70, 80 y 90, podrían seguir en la caracterización que inicialmente planteó Antonio García, hasta llegar a un período en donde el término se sustituye, reemplaza o es paralelo al de patrimonio inmaterial. Concepto que comprende los mismos intereses del indigenismo e indianismo: mostrar a los demás cómo ciertos conocimientos, prácticas, costumbres y representaciones culturales no occidentales también tienen un alto grado de complejidad y elaboración.

En la actualidad está de moda hablar de patrimonio, de su importancia, de lo mucho que lo debemos cuidar y salvaguardar. De forma tradicional, se ha hablado de patrimonio tangible o material para referirse a las construcciones monumentales (edificios, grandes infraestructuras) y a objetos que se pueden trasladar, como cuadros, esculturas, obras de arte, etc. Pero ahora sabemos que también son patrimonio cultural las manifestaciones culturales —tan estudiadas por los antropólogos indigenistas— que se pueden palpar, mostrar, observar y que se constituyen en importantes referentes de identidad para un pueblo, nación, etnia o cualquier grupo humano; podemos decir que con la Constitución de 1991[5] el término patrimonio cultural comenzó a tener más usos y más significados. Con el desarrollo de los artículos 70, 71 y 72[6] de la

5 Para ver el texto completo de la Constitución de 1991 visite la página de Internet: http://www.banrep.gov.co/regimen/resoluciones/cp91.pdf.

6 Los artículos 70, 71 y 72 de la Constitución Política de 1991 son:
**Artículo 70.** El Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

Constitución Política de 1991 el patrimonio comenzó a ser protagonista de los intereses de los investigadores porque estos encontraron en esta herramienta legal un inicio para posicionar de una forma más determinante su quehacer. Así el patrimonio configuró una especie de concepto que recogió al indigenismo, indianismo y folclor como se puede observar en la Ley General de Cultura 397 de 1997 en especial en el Título II, Artículo 4[7], y con la expedición, 17 de octubre de 2003, en París, de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial[8], ratificada por Colombia el 19 de marzo de 2008. Los científicos sociales interesados en el tema indígena encontraron un campo de acción fértil para mostrar y poner en práctica sus estudios e investigaciones.

El patrimonio cultural inmaterial está relacionado con el carácter dinámico, cambiante y de muchas facetas de la cultura, y tiene tanta riqueza de significados que no cuenta con una única interpretación. Pensaremos en este término como el que hace referencia a todas las manifestaciones culturales que hacen parte de la cotidianidad: diferentes formas de hablar, de cocinar, de cantar, de pensar, de organización, hasta los comportamientos sociales y religiosos. Y es justamente este grupo de componentes sociales el que nos permite elaborar una identidad colectiva e individual. No obstante, en algunos

---

La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la Nación.

**Artículo 71.** La búsqueda del conocimiento y la expresión artística son libres. Los planes de desarrollo económico y social incluirán el fomento a las ciencias y, en general, a la cultura. El Estado creará incentivos para personas e instituciones que desarrollen y fomenten la ciencia y la tecnología y las demás manifestaciones culturales y ofrecerá estímulos especiales a personas e instituciones que ejerzan estas actividades.

**Artículo 72.** El patrimonio cultural de la Nación está bajo la protección del Estado. El patrimonio arqueológico y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la Nación y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. La ley establecerá los mecanismos para readquirirlos cuando se encuentren en manos de particulares y reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica.

7 Para ver el texto completo de la Ley General de Cultura 397 de 1997 visite: http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=6546.

Artículo 4o. Definición de patrimonio cultural de la Nación. El patrimonio cultural de la Nación está constituido por todos los bienes y valores culturales que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la tradición, las costumbres y los hábitos, así como el conjunto de bienes inmateriales y materiales, muebles e inmuebles, que poseen un especial interés histórico, artístico, estético, plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, ambiental, ecológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, científico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico, antropológico y las manifestaciones, los productos y las representaciones de la cultura popular.

Las disposiciones de la presente ley y de su futura reglamentación serán aplicadas a los bienes y categorías de bienes que siendo parte del Patrimonio Cultural de la Nación pertenecientes a las épocas prehispánicas, de la Colonia, la Independencia, la República y la Contemporánea, sean declarados como bienes de interés cultural, conforme a los criterios de valoración que para tal efecto determine el Ministerio de Cultura.

8 Para ver el texto completo de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial visite: http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf.

casos, la definición anterior de patrimonio cultural no alcanza a dar cuenta de todas las expresiones culturales que tiene un país como Colombia (ni el resto de América Latina). El patrimonio cultural inmaterial[9] tampoco es un "objeto" que se coleccione en un museo, no es una pieza de exposición y, en muchas ocasiones, sufre procesos culturales que hacen que su vigencia se pierda o se convierta en otra cosa. El patrimonio, en general, no es estático, debido a que comparte su naturaleza con la cultura, porque es parte de ella y no se constituye en una obligación salvaguardar todas sus manifestaciones a toda costa y a cualquier precio. Por esta razón, un verdadero ejercicio de respeto a la diversidad cultural debe consistir en permitir que sean las mismas personas y comunidades —como las indígenas— quienes decidan qué debe ser digno de ser preservado o no.

Partes muy importantes del patrimonio inmaterial son las lenguas y expresiones orales, los conocimientos y prácticas sobre la naturaleza y el universo, los saberes culinarios, la medicina tradicional, la elaboración de objetos, instrumentos, vestuarios, construcciones y ornamentación corporal; las expresiones musicales y sonoras, las expresiones dancísticas, las expresiones rituales, escénicas, ceremoniales, actos festivos, juegos y deportes y las formas tradicionales de organización social, jurídica y política. (*Patrimonio cultural inmaterial, demuestra quién eres*. Ministerio de Cultura e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.)

Asimismo, el patrimonio inmaterial tiene unas características especiales relacionadas directamente con la vida cotidiana. Lo que hace que este patrimonio tenga un carácter diferente es que hace parte de la tradición cultural de la comunidad; brinda continuidad cultural como comunidad porque ha permanecido en la memoria colectiva de un grupo por más de una generación; permite la identificación con unos y distinguirnos de otros, es decir, hace parte de la identidad cultural de una comunidad; posibilita que seamos parte de una comunidad; es útil, necesario, significativo para nuestras vidas y la de la comunidad o grupo; forma parte de los conocimientos que un grupo o comunidad ha elaborado y que se transmiten a lo largo del tiempo, de gene-

9 El patrimonio cultural como lo entiende la UNESCO en la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial es: "…los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas −junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes− que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. […] se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible (Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, 2003).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

ración en generación; no daña a las personas o a la naturaleza, y es muestra de la creatividad e ingenio de una comunidad o grupo. (*Patrimonio cultural inmaterial, demuestra quién eres*. Ministerio de Cultura e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.)

En la actualidad, la política pública del patrimonio inmaterial se maneja desde el Ministerio de Cultura, en la División de Patrimonio, en el Grupo de Patrimonio Inmaterial, que hace los inventarios de patrimonio inmaterial, supervisa los planes de salvaguardia de este patrimonio, implementa y desarrolla proyectos relacionados con este patrimonio y divulga todo lo relacionado con el patrimonio inmaterial. El término patrimonio inmaterial, como se ha mencionado, se refiere a todas las manifestaciones y expresiones culturales, sin embargo, por ser las culturas indígenas tan diferentes entre sí y de los occidentales, pueden ser las primeras que se vengan a la mente. Hasta el día de hoy, el Ministerio de Cultura ha declarado como patrimonio cultural inmaterial tres manifestaciones culturales indígenas: 1) El conocimiento tradicional de los chamanes jaguares de Yuruparí, 2011; 2) El sistema normativo de los wayúu, aplicado por el pütchipü'üi, "palabrero", 2010; y 3) El conocimiento de la naturaleza y la tradición oral de la comunidad indígena nukak makú, 2004.

Manifestaciones culturales, las anteriores, que para poder ser preservadas necesitan que sus portadores puedan vivir su cultura, necesitan un territorio y algunas mínimas garantías de supervivencia. Las declaratorias del Ministerio de Cultura no se meten con estos asuntos y entonces el "indigenismo" o "indianismo" queda un poco desvirtuado en aras del "patrimonio cultural inmaterial".

Además, el término mismo de patrimonio ha sido objeto de diversas y variadas conceptualizaciones y discusiones: ¿qué es digno de ser preservado y para qué?, ¿quiénes deciden qué se preserva?, ¿a qué discursos políticos obedece una declaratoria de patrimonio inmaterial, por ejemplo?, ¿para qué les sirve a las comunidades indígenas o no que sus manifestaciones culturales sean declaradas patrimonio inmaterial?

A pesar de que es cierto que Colombia, entre los países de América Latina, ha desarrollado un importante trabajo de inventarios culturales relacionados con el patrimonio inmaterial, hay ciertos "usos" de su término, como diría García Canclini (1999) que todavía requieren ser revisados con detenimiento. Si bien es cierto que algunas comunidades tienen intenciones claras en cuanto a la preservación de su cultura hay otras que en su afán por sobrevivir se concentran en otras prioridades, y en este sentido nos preguntamos: ¿para qué sirve el patrimonio? No tengo una respuesta para esto, ya que es también una extensión de la misma pregunta: ¿para qué sirve el indigenismo?


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

# Conclusiones

La necesidad de nombrar al otro ha sido y será una constante en las ciencias sociales, principalmente en la antropología, ya que son los otros quienes definen su quehacer. Ahora estamos conscientes de que los otros no solo son los "exóticos" o "salvajes" sino las otras culturas, grupos e individuos que piensan, actúan y se comportan de formas diversas y diferentes.

En el intento por tratar de aproximarse a las culturas que habitan un territorio, en este caso, Colombia, se han intentado definiciones, clasificaciones, jerarquizaciones, teorías, conceptos y muchas otras cosas. En este marco situamos los términos objeto de análisis de este texto: tanto el indigenismo, pasando por el indianismo, como el patrimonio inmaterial son formas en que nombramos, designamos y, por lo tanto, damos algún tipo de valor a los demás. Si las intenciones son buenas o malas, no es importante, los dos términos se usan con motivos políticos, para dar voz a quienes supuestamente no la tienen. Sin embargo, en el caso del patrimonio inmaterial vemos algo interesante: una expresión o manifestación cultural debe ser preservada, son sus mismos actores quienes definen qué debe ser salvaguardado y cuáles planes de salvaguardia hay que poner en práctica. Pero el Estado no cuenta con los recursos, solo los guía y orienta en la implementación de estos planes. Y es aquí donde surgen algunas inquietudes y discusiones: ¿El Estado mismo no debería tener unas políticas más activas y comprometidas en cuanto al patrimonio inmaterial? Si bien es cierto que el grupo de profesionales que diseña la política pública del patrimonio inmaterial en el Ministerio de Cultura es altamente capaz y calificado, ¿por qué no es posible pensar de qué forma esto sirva para algo en las comunidades? Como lo manifestó Ana María García —en una comunicación personal— una de las coordinadoras de la campaña de sensibilización llevada a cabo en 2004 por el Ministerio de Cultura y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Icanh:[…] Por ejemplo, ¿de qué les sirve a los Nukak Makú tener una declaratoria sobre el conocimiento de la naturaleza y la tradición oral si muchos de ellos están en San José de Guaviare comiendo de la basura?

> En este sentido, el patrimonio cultural es uno de los objetos y productos de las políticas culturales. Su existencia como tal obedece a la imposición de una serie de saberes sobre otros frente a lo que es y no es cultura, y se crea a su vez a partir de acciones concretas sobre él. Esto nos indica un primer elemento sobre el patrimonio: no son objetos o manifestaciones que existan como tal, y que la UNESCO o las entidades estatales nacionales solo identifique, hagan evidentes. Al contrario, aquello denominado como patrimonio es construido


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

> históricamente y parte de su existencia se debe al reconocimiento y representación que un agente externo, y con poder, haga de él, bajo ciertos parámetros establecidos (Díaz Moreno, 2009, Patrimonio al pizarrón. http://www.erigaie.org/index.html?modulo=participe&bzq=pizarron, p. 3).

El caso de la declaratoria del Conocimiento de la naturaleza y la tradición oral de los Nukak Makú llama especialmente la atención porque los miembros de este grupo cultural poco o nada tuvieron que ver en el proceso de declaratoria, esta declaratoria estuvo basada en que la manifestación cultural supone valores humanos y universales y, por consiguiente, obliga a su salvaguardia. Es una comunidad "patrimoniable" (Díaz Moreno, 2009) pero ¿para quiénes y por qué?

> Los nukak, por sus conocimientos sobre la naturaleza y la tradición oral, son sin duda parte del patrimonio cultural de nuestro país. Son el pueblo nómada más móvil de Sudamérica, son "especialistas" en el arte de la subsistencia mediante la caza y la recolección, sus conocimientos y prácticas sobre el medio amazónico son muy sofisticados y su idioma conforma una familia lingüística única. (Tomado de http://www.acnur.org/biblioteca Agosto 20 de 2008).

No hay duda sobre los grandes valores culturales que tienen no solo los Nukak Makú sino todos los grupos indígenas de Colombia. Lo importante aquí sería permitir, como se ha hecho recientemente, que sean las mismas comunidades quienes decidan sobre su devenir cultural, ya no es necesario que tomen voces prestadas. Sin embargo, es necesaria cierta acción estatal que los proteja:

> El argumento central es que la cultura Nukak solo puede salvaguardarse adecuadamente en su "hábitat natural": la selva. Es por esto que se plantea que los Nukak que fueron desplazados a San José, deben ser retornados a su lugar de origen como forma de preservar las cualidades por las cuales fueron declaradas patrimonio, especialmente las prácticas y costumbre nómadas, que les otorga gran parte de su particularidad, y las prácticas y conocimientos ancladas y asociadas al territorio. Además, el aislamiento territorial disminuye el riesgo de contacto entre nativos y colonos, y en consecuencia el de contaminación, perversión y desaparición de la cultural nukak (Díaz Moreno, 2009).

A diferencia del indigenismo, que encontró eco en la antropología aplicada, la antropología del debate y en muchas otras partes, el patrimonio inmaterial todavía tiene un largo camino por recorrer antes de cumplir con el cometido con el que fue pensado y concebido: que sean las mismas culturas quienes tomen sus propias decisiones con respecto a sus manifestaciones y expresiones culturales. Así como el indigenismo que promulgaba Gregorio Hernández de Alba, que decía que los investigadores no pueden ser ajenos a la problemática


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.64-82

de los indígenas colombianos, que dio la pelea por que fueran vistos como "ciudadanos" que debían tener sus propias herramientas políticas y jurídicas para defender sus derechos y sus tierras, el patrimonio inmaterial tendría que llegar a la instancia en que su compromiso vaya más allá de las declaratorias y asesorías para proteger o preservar manifestaciones culturales, no es posible preservar nada si a los sabedores de las tradiciones no se les asegura un ambiente propicio para hacerlo. No hay conocimiento de la naturaleza sin ella y esto implica un trabajo conjunto de políticas y reformas que el país está en mora de hacer.

## Referencias

Alcina Franch, J. (1988). El indigenismo en la actualidad. *Gazeta de Antropología* (6). Recuperado en febrero de 2012: http://www.ugr.es/~pwlac/G06_01Jose_Alcina_Franch.html.

Arocha, J. (1984). Antropología propia: Un programa en formación. En Arocha, J y Friedeman, N. de (eds.). *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, (pp. 257-300). Bogotá: Editorial Etno.

Arocha, J. y Friedmann, N. de (1984). Ejercicio de la Antropología en Grupos Indígenas Colombianos. En Arocha, J y Friedeman, N. de (eds.). *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, (pp. 303-379). Bogotá: Editorial Etno.

Bolívar, E. (2009). De la antropología indigenista a la antropología del desarraigo: Hernán Henao, diez años después. *Boletín de Antropología* (40), 23: 372-386.

Constitución de 1991. Recuperado en febrero de 2012: http://www.banrep.gov.co/regimen/resoluciones/cp91.pdf.

Correa, F. (2007). La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. *Maguaré* (21), 19-63.

Concluye hoy seminario de capacitación indigenista (1961). *El Tiempo*.

Favre, H. (1998). Del indigenismo al indianismo. En *El Indigenismo*, (pp. 126-147). México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández Fernández J. M. (2009). Indigenismo. En *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid y México: Ed. Plaza y Valdés. Recuperado en febrero, 2012: http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/I/indigenismo.htm.

García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En *Cuadernos de Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp.16-43). Encarnación: Aguilar Criado. Consejería de la Junta de Andalucía.

García Botero, H. (2011). *Una historia de nuestros otros : indígenas, letrados y antropólogos en el estudio de la diferencia cultural en Colombia (1880-1960)*. Colección Prometeo, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Ley General de Cultura 397 de 1997. Recuperado en febrero de 2012: http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=6546.

Mejía, L.B. (1994). *La reivindicación del indio y el mestizo en la obra de Luis Alberto Acuña*. Semestre de campo inédito. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. Bogotá.

Menchú, R. (1992). Los indígenas latinoamericanos hasta hoy. Discurso de recepción del Premio Nobel de la Paz. Recuperado en febrero de 2012: https://www.bowdoin.edu/~eyepes/latam/reivind.htm.

*Patrimonio cultural inmaterial, demuestra quién eres* (2004). Bogotá: Ministerio de Cultura e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Perry, J. (1994). *Bibliografía Intelectual de Gregorio Hernández de Alba*. Tesis de grado, inédita, Vol. II. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes. Bogotá.

Perry, J. (2006). *Gregorio Hernández de Alba.* Centro de Estudios Sociales, CESO; Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Pineda Camacho, R. (2002). Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991. *Revista Credencial* No. 146. Recuperado en febrero de 2012: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm.

UNESCO (2003). Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Recuperado en febrero 2012: visite: http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf.

# Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas

François Correa

Profesor Titular, Universidad Nacional de Colombia
E-mail: fcorrear@unal.edu.co

Sandra Acero

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia
E-mail: sandracero@gmail.com

## Resumen

El Instituto Indigenista de Colombia, que desde 1943 reunió a los miembros del Instituto Etnológico Nacional, IEN, y a otros intelectuales indigenistas, demostró la errática política del Estado de privatizar los territorios indígenas porque esto les conducía a la servidumbre y a paupérrimas condiciones de vida. Los indigenistas reclamaron la constitución de una oficina dedicada a resolver este "problema indígena" que, creada en 1958, durante la primera década estuvo dirigida por Gregorio Hernández de Alba, fundador del Instituto Indigenista. Con el fin de analizar las proyecciones de los argumentos indigenistas en el Estado, este texto observará cómo se transformó en una política asistencialista de la División de Asuntos Indígenas que, bajo presión del Estado, progresivamente se transformó en la política de "integración" y "desarrollo regional" que a fines de los años 70 aceptaba la necesidad de disolver la propiedad colectiva de las tierras indígenas para garantizar su integración a la nación.

**Palabras clave:** Colombia, indigenismo, políticas del Estado.

## Abstract

The *Instituto Indigenista de Colombia* created in 1943, which brought together members of the National Ethnological Institute and other intellectuals, was devoted to demonstrate the erratic state policy leading to privatize indigenous territories driving them to servitude and poor living conditions. The *indigenistas* claimed

the necessity of an Office dedicated to solve this "indigenous problem", which was created in 1958. Since then and during the first decade, was directed by Gregorio Hernández de Alba, founder of the *Instituto Indigenista de Colombia*. In order to analyze the projections of the indigenous' arguments within the State, this article will show how the Division of Indigenous Affairs became an office of assistance that, under pressure from de government, gradually subscribed the policy of "social integration" and "regional development" that, at the end of the 70, accepted to dissolve the collective ownership of lands to ensure the indigenous integration to the nation.

**Key Words:** Colombia, indigenism, State policy.

La Convención de Pátzcuaro, emanada del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado con apoyo de la Organización de Estados Americanos, OEA, en 1940, promovió la necesidad de una política indigenista de los estados americanos "animados por el deseo de crear instrumentos eficaces de colaboración para la resolución de sus problemas comunes, y reconociendo que el problema indígena atañe a toda América". Los diagnósticos que en la región se sucedieron, argumentaron la "marginalidad" social, económica y política de los pueblos indígenas al interior de los Estados nacionales demandando introducir los avances de la ciencia y las técnicas modernas para desarrollar su economía y los cambios aconsejables que, superando las resistencias culturales a través de una "aculturación pacífica", deberían elevar el nivel de vida de los indígenas conduciéndoles a una "racional integración" a sus sociedades nacionales.

No obstante, el Convenio fue ratificado por Colombia en abril de 1944, las orientaciones del Instituto Indigenista Interamericano, creado a partir de la reunión de Pátzcuaro, fueron asumidas por una entidad privada que, con el nombre de Instituto Indigenista de Colombia, desde 1943 reunió a los primeros etnólogos egresados de la Escuela Normal Superior, ENS, junto con otros intelectuales indigenistas, quienes desarrollaron una ingente labor de diagnóstico, análisis y difusión al país sobre las precarias condiciones de vida de los indígenas resultado de su sometimiento a formas de economía precapitalista. Los indigenistas evidenciaron la diversidad sociocultural y argumentaron su contribución a la construcción de la nación pero, sobre todo, demostraron que el "problema indígena" era producto de la política del Estado que, desde tiempos de la Conquista, se dirigía a la privatización de sus tierras reduciéndoles a la servidumbre y paupérrimas condiciones de vida, en lugar de alcanzar la presunta integración a la nación como hombres "libres", como ciudadanos. Aunque las labores del Instituto Indigenista de Colombia se dispersaron con el "Bogotazo" de 1948, sentaron las bases para una política del Estado que respondería a la demanda de


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

"creación de un despacho oficial para los asuntos indígenas" (1957, p. 316), con la creación de la Sección de Negocios Indígenas del Ministerio de Agricultura en 1958 que, dos años después, fue trasladada al Ministerio de Gobierno con el nombre de División de Asuntos Indígenas.

La creación, orientación y dirección de esa oficina durante sus primeros diez años fue asumida por Gregorio Hernández de Alba quien, con Antonio García, había creado el Instituto Indigenista de Colombia. En la medida en que Correa (2008) antecedió un análisis sobre los postulados del mencionado Instituto, en este escrito observaremos cómo se proyectaron en la política del Estado bajo la tutela de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. Siguiendo la lectura de los informes trimestrales que en esa década la División de Asuntos Indígenas, DIV, llevó ante el Ministerio de Gobierno, y los resúmenes de la situación colombiana que rindió ante el Instituto Interamericano Indigenista en los Congresos de 1959, 1964 y 1968, de forma sucinta ilustraremos sus orientaciones bajo las presiones de la política agraria del país, impuesta por propietarios de extensos latifundios.

## La política de Integración social

La primera oficina especializada en los asuntos indígenas fue creada por la Ley 81 de 1958 con el nombre de Sección de Negocios Indígenas del Ministerio de Agricultura y Ganadería.[1] Entre sus funciones se señaló la mediación de conflictos entre parcialidades o indígenas, vigilar las elecciones de los Cabildos, estudiar la cultura de sus habitantes, las condiciones de higiene, las formas de trabajo, los sistemas de vida familiar y social, vigilar la adjudicación de los resguardos, instruir a los indígenas en técnicas de cultivo, desarraigar los cultivos de coca, fomentar la construcción de caminos y vías públicas, velar por la defensa forestal y la conservación de las aguas en los resguardos y reglamentar y vigilar el suministro de sementales, maquinarias, semillas, abonos, herramientas y útiles de labranza.

Sin embargo, la política indígena se regía por la Ley 89 de 1890 que propuso un plazo de 50 años para integrar las poblaciones indígenas a la sociedad

1 A ella se adscribió el Instituto Indigenista de Colombia como consejo asesor que se disolvió prontamente. Solo hasta 1972 se reprodujo una entidad similar en la División de Asuntos Indígenas cuando se creó el Consejo Nacional de Política Indigenista, en 1980 transformado en el Comité Nacional Indígena, CONI, con participación de representantes indígenas de la recién creada Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC. Recientemente el gobierno creó la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (Decreto 1397 de 1996).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

nacional a través de la liquidación de los resguardos. Para reformar la política agraria, regida por la Ley 200 de 1936, el primer intento estatal de reforma agraria del país que introdujo la extinción del dominio territorial por el abandono de su explotación económica, la Ley 81 de 1958 (artículo 4º) autorizó a los Concejos Municipales para segregar los resguardos, siempre que no resultase grave perjuicio a la parcialidad o a los indígenas usufructuarios de las porciones de terreno afectadas, a cambio del pago de las mejoras y la dotación de nuevos lotes dentro de la misma o distinta parcialidad. En 1961 el Decreto 2413 (artículo 3º) reglamentó la segregación de los resguardos, encargando a la División de Asuntos Indígenas para emitir concepto previo sobre los eventuales perjuicios para sus parcialidades.

En 1958, el director, Hernández de Alba, en desacuerdo con la pertinencia de la parcelación de los resguardos, redactó una propuesta alterna que cambiando la denominación de las Comisiones de Parcelación de los Resguardos por la de Comisiones de Mejoramiento Indígena[2], expresaba la necesidad de estudio y orientación de la política indígena bajo control de su oficina. También transformó la composición de tales Comisiones integrándolas con un agrónomo, un etnólogo o indigenista, maestros de artesanía y mejoradoras de hogar. Sería la primera experiencia administrativa de las que posteriormente se convertirían en Comisiones de Asistencia y Protección Indígena.

Para fortalecerla Hernández de Alba propuso una política indígena más integral, guiado por el instructivo del Programa Indigenista Andino de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, y el Instituto Indigenista Nacional de México en 1959[3], que extendía las acciones de la DIV a la atención sobre

2 Archivo General de la Nación. Ministerio de Gobierno. División de Asuntos Indígenas. Gregorio Hernández de Alba. 1958. Sin título. CO.AGN.SR.60A.30.13.3.4 Folio 123. [De esta última forma citaremos en adelante los documentos de este Archivo].

3 El Instructivo contenía recomendaciones para llevar a cabo en materia de higiene y salud (la enseñanza de hervir el agua para evitar enfermedades, mantener las fuentes de agua limpias, la construcción de cementerios lejos de los manantiales, el aseo de las casas, la deposición de basuras, la necesidad de excusados o letrinas y de cuartos de baño, la cría de animales domésticos fuera del área de habitación, el mantenimiento de la ropa limpia, el constante corte del cabello, el aseo personal, la limpieza de los salones de clases, la adecuada postura al sentarse, las curaciones menores, la importancia de mantener un botiquín comunal, entre otros), de economía (prevención de erosión, la elaboración de abono, la siembra y conservación de árboles, la construcción de represas, la creación de un semillero, la delimitación de zonas de pastoreo para el ganado, la cría de animales y la siembra de plantas textiles para favorecer las ventas), y de industria (cerámica, carpintería, herrería, avicultura, tejido, etc.). Además, invitaba a la creación de tiendas cooperativas, a la enseñanza del castellano y de matemáticas, al mejoramiento del hogar (la readecuación de las casas de manera que cada una tuviera cocina, comedor, dormitorio, depósito, baño y excusado, y a la construcción de estas con materiales como ladrillos, tejas, adobes, madera, piedras, etc.), al mejoramiento de la alimentación, a la concentración de las casas en poblados urbanos, y a programas de recreación (el instructivo proponía la adecuación de campos de baloncesto, de futbol, la organización de grupos teatrales y de gimnasia y la construcción de un parque infantil). Ministerio de Gobierno. División de Asuntos Indígenas. Instrucciones para los Promotores de Mejoramiento Indígena. 1959? CO.AGN.SR.60A.30.18.4.2. Folio 114-125.

higiene, salud, economía, industria y mejoramiento del hogar, alimentación, educación y aprendizaje del castellano y matemáticas, la concentración en poblados y la creación de tiendas cooperativas, que deberían desempeñar las Comisiones de Asistencia y Protección integradas con Promotores de Mejoramiento Indígena y expertos internacionales que llevarían a elevar el nivel de vida de los habitantes en el campo cultural, espiritual, cívico, técnico, económico y sanitario (Instrucciones para los Promotores de Mejoramiento Indígena. En el borrador del instructivo la fecha de 1959 se halla en lápiz CO.AGN. SR.60A.30.18.4.2. Folio 114).

Estas orientaciones fueron alimentadas con las conclusiones del V Congreso de 1959 del Instituto Indigenista Interamericano ("Consideraciones sobre integración social de grupos indígenas") que prefirió este concepto al de desindigenización:

> La integración social puede significar la unidad nacional de todos los habitantes de un país, pero no su identidad y ni siquiera su similitud fundamental. Requiere el desarrollo progresivo de ajustes mutuos, pero no la homogenización absoluta de toda la población. Acaso debiéramos decir que no es preciso que se eliminen las diferencias culturales que distinguen a un grupo étnico del otro, sino simplemente que tales diferencias no los separen tan radicalmente; que se desarrollen en mayor grado la comprensión y el entendimiento entre las culturas (o entre las personas de diferentes culturas); que la discriminación social basada en las diferencias étnicas, que está o puede ser prescrita de las leyes nacionales y de las ideologías nacionales formadas o en proceso de formación, deje de existir en la práctica; y que todos los habitantes de un país, sin diferencia en cuanto a su extracción o procedencia, puedan competir por los servicios y oportunidades que su nación ofrece ahora a sus habitantes, y disfrutar equitativamente de los recursos que existen dentro de su territorio nacional, tanto de hecho como de derecho.
>
> Esta es precisamente una ventaja que la integración social ha de tener sobre las fórmulas que la han precedido. La integración no requiere forzosamente que todos los indígenas se transformen en no indígenas, aunque este pueda ser su destino final, ya que el proceso americano de aculturación ocurre en una situación de contactos culturales, en los cuales la cultura dominante es la no indígena. Pero la integración puede lograrse mucho tiempo antes de que la "desindigenización" se complete, e incluso si no se completara nunca, Los conceptos corrientes de incorporar o asimilar a los indígenas a una cultura no indígena dominante, llevan implícita la idea de pérdida de su identidad cultural como requisito previo. Más la integración, en cambio, puede ser previa a la "desindigenización" total y producir a más corto plazo la unidad nacional de los países que necesiten de ella y todavía no lo han logrado. (V Congreso


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

Indigenista Interamericano.1959. Consideraciones sobre la integración social de Grupos Indígenas. CO.AGN.SR.60A.30.19.3.1 Folio 81).

El proceso de "integración social" partía de cuatro principios fundamentales: 1) La necesidad de elevar el ingreso per cápita de los indígenas por todos los medios posibles; 2) El principio de la autonomía cultural debería ser adoptado como norma ética de trabajo por los gobiernos, y los funcionarios debían comprender el encargo de ayudar a que los cambios que estén ocurriendo en ella sean los más beneficiosos y menos perturbadores que sea posible, 3) Los programas aplicados de bienestar social (salud, educación y agricultura), deberían ser incrementados y tecnificados en la máxima medida posible; 4) Que las ciencias sociales participasen más activamente en la planificación y ejecución de los programas indigenistas […] (V Congreso Indigenista Interamericano.1959. Consideraciones sobre la integración social de Grupos Indígenas. CO.AGN.SR.60A.30.19.3.1 Folio 84).

En 1960 la Sección de Negocios Indígenas fue trasladada al Ministerio de Gobierno con el nombre de División de Asuntos Indígenas (Decreto 1634), constituida por tres secciones: la Sección de Resguardos y Parcialidades, la Sección de Protección Indígena y la Jefatura de Comisiones de Asistencia y Protección Indígena. Además, para la acción directa en el campo, se establecieron oficinas locales llamadas Comisiones de Asistencia y Protección Indígena.

La Sección de Resguardos y Parcialidades se encargaría del estudio de "las sociedades indígenas estables, como base para la planeación de los cambios culturales, sociales y económicos que resulten aconsejables, con miras al progreso de tales sociedades"; la protección de la posesión de los Resguardos, la solución de los problemas de titulación, y las campañas de desarrollo y tecnificación de las industrias indígenas para el aprovechamiento racional del resguardo (Art. 19 del decreto 1634 de 1960), que llevaría a la prohibición de titular baldíos ocupados por indígenas[4], como fue consagrado en la Ley 135 de 1961. Sin embargo, el artículo 3º del decreto 2413 de 1961 reglamentó la ejecución de las segregaciones, y encargó a la División de Asuntos Indígenas para emitir concepto previo sobre las solicitudes de segregación y titulaciones de parcelaciones, y asistir a los indígenas, por intermedio de la Oficina Jurídica del Ministerio de Gobierno en los litigios con personas o asociaciones extrañas a cada grupo o parcialidad, sobre el dominio de las tierras ocupadas por los miembros de dichos grupos o parcialidades, vigilar las votaciones o

4 El artículo 9º de la Ley 81 de 1958 estipulaba que "las parcialidades indígenas que no teniendo títulos escriturarios emanados del Estado o de la Corona Española, no comprueben su carácter de tales con la prueba supletoria prevista en las normas legales vigentes, en el plazo de cinco años, contados a partir de la fecha en que se inicie el funcionamiento de la Sección de Negocios Indígenas, se considerarán como terrenos baldíos y estarán sujetos a las disposiciones sobre la materia".

plebiscitos previstos por la Ley para el caso de que los usufructuarios legales de un resguardo indígena soliciten la parcelación y división del mismo.

El Plan de Labores de la Sección de Resguardos y Parcialidades de 1962 (Plan General de Labores de la Sección de Resguardos y Parcialidades. 1962. CO.AGN.SR.60A.30.27.1.2 ), además del interés por regular y fortalecer los Cabildos, se ocupaba de estudiar la titulación de los resguardos, la delimitación de los existentes, la creación de nuevos, en especial en los Llanos Orientales y en Chocó, y coordinar, junto al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, los programas de desarrollo para la tenencia y explotación eficiente de la tierra. También estableció la consulta a los grupos indígenas "sobre si están de acuerdo con la existencia del Resguardo o si por el contrario desean su división, así como las causas que motiven los dos conceptos". Sin embargo, el Jefe de la Sección, Jorge Osorio Silva, explicó esta tarea de la siguiente manera:

> La finalidad de esta política no oculta el interés de seguir una conducta definida en la aplicación de la Ley 89 de 1890. Pero es más: nuestro criterio queda definido expresamente en los siguientes términos: trabajar intensamente con quienes se advierta el deseo de superación por medio de sus propios esfuerzos o liquidar conforme a las normas y trámites legales a los Resguardos cuyos integrantes así lo deseen y sus ambiciones no correspondan a la evolución y dinámica que queremos imprimirle a nuestra gestión (Plan General de Labores de la Sección de Resguardos y Parcialidades. 1962. CO.AGN.SR.60A.30.27.1.2. Folio 145).

La Sección de Protección Indígena debía velar por el cumplimiento de la legislación nacional y las recomendaciones de organismos internacionales, la defensa y protección de la población indígena, el estudio de medios para conseguir "la vinculación de poblaciones indígenas trashumantes a un territorio" a fin de conseguir su incorporación a la vida civilizada, reglamentar los programas de protección y desarrollo de las comunidades indígenas del país, la elaboración de material educativo y divulgación que facilitase el mejoramiento cultural, intelectual y técnico de los indígenas, y la redacción y organización de publicaciones sobre indigenismo (Art. 20 del decreto 1634 de 1960).

La Jefatura de Comisiones de Asistencia y Protección Indígena, además de cumplir las funciones que la Ley 81 de 1958 adscribía a las anteriores Secciones de Negocios Indígenas, sería la intermediaria entre las comisiones locales y el jefe de la División de Asuntos Indígenas. Debería dirigir y coordinar el trabajo técnico y administrativo de las Comisiones, capacitaría al personal y realizaría visitas periódicas de inspección. Además de "velar directamente por el cumplimiento de las disposiciones legales sobre indígenas en la región


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

de su sede, y actuar como procuradores y personeros de indígenas", se encargarían de ejecutar las campañas de protección y mejoramiento indígena y elaborarían los censos. Las Comisiones se localizaron en la Guajira, Boyacá, Tolima, Magdalena, Antioquia, Cauca, Putumayo y Nariño.[5] Cada una estaba compuesta con un equipo de trabajo que incluía un Jefe, director de estudios previos y de la ejecución de los programas, un práctico agrícola, una mejoradora de hogar, dos maestros de artesanía y, eventualmente, obreros a jornal.[6]

En octubre de 1964, en el informe que rindió Hernández de Alba ante el V Congreso Indigenista Interamericano resumía las labores desarrolladas en el programa indigenista, de la siguiente forma:

> Se están atendiendo directamente por la División varios frentes de aculturación e integración de los grupos aborígenes a mejores niveles sanitarios, tecnológicos, agropecuarios, económicos en general, educativos, de mejoramiento de hogar, deportivos y festivos; y lo que es de grande importancia, el indio y en especial el andino, ya está tomando conciencia de su propio ser humano igual

5 Con ciertas variaciones porque otros documentos especifican las cabeceras municipales de estas comisiones e incluso agregan nuevas a las ocho que reiteradamente se citan en los documentos (Ver CO.AGN. SR.60A.30.38.2.1. Folio 64; Informe de actividades de la División de Asuntos Indígenas a partir del 7 de Agosto de 1966 en CO.AGN.SR.60A.30.37.1.2. Folio 118; Plan Nacional Indigenista de 1967 en CO.AGN. SR.60A.30.44.3.3. Folio 126).

6 Cuando en 1959 Hernández de Alba creó las Comisiones de Mejoramiento Indígena, el instructivo para su capacitación definió el rol de las Mejoradoras de Hogar de la siguiente manera: "Será preocupación de las Comisiones, por medio de las Mejoradoras, la preparación de la mujer con el objeto de mejorar la economía hogareña, porque mejorando la economía de cada familia es posible el progreso rápido de una vereda o pueblo. Igualmente se debe propender a la ilustración sobre los deberes de moral social que la mujer debe cumplir y programar en sus familias. Ministerio de Gobierno. (División de Asuntos Indígenas. Instrucciones para los Promotores de Mejoramiento Indígena. 1959? CO.AGN.SR.60A.30.18.4.2. Folio 126). En enero de 1961, Carmen Julia Romero Borray, Jefa del Programa de Mejoramiento de Hogar de la División de Extensión Rural del Ministerio de Agricultura, hizo llegar a Gregorio Hernández de Alba un plan de adiestramiento para quienes serían Mejoradoras de Hogar en las comisiones. Este Plan incluía talleres sobre "economía del hogar", desnutrición infantil, recreación, uso de patrones de costura, construcción de muebles, educación sanitaria e industrias caseras. Aunque cada Mejoradora de Hogar proponía un plan de trabajo para llevar a cabo en su Comisión, en general las actividades abarcaban temas de moral, urbanidad, cívica, modistería, obras manuales, industrias regionales, salud, deportes y folclor. (Lucila Delgado Muñoz. 1962. Curso de Mejoramiento de Hogar Femenino para el Municipio de Orocue. CO.AGN.SR.60A.30.25.3.6 Folio 160). Aunque no hay documentos donde se estipulen las funciones de cada uno, es posible conocer sus labores a través de los informes bimensuales y trimestrales que las Comisiones rendían al Jefe de la División, particularmente el Informe de las Labores Desarrolladas por las Comisiones de Asistencia y Protección Indígena correspondiente al primer trimestre de 1965 (CO.AGN.SR.60A.35.2.3 Folio 209). El práctico agrícola se ocupaba de desarrollar programas de extensión agropecuaria en los resguardos, programas que incluían la construcción de corrales para distintos tipos de animales (aves, conejos, cerdos), instalación de huertas caseras, instrucción a los indígenas en técnicas de mejoramiento agrícola, consolidación de semilleros, capacitación en elaboración de abono, reforestación, siembra de árboles frutales y control de plagas. El artesano en cada comisión se ocupó de capacitar a los indígenas en la elaboración de muebles para la dotación de sus propias casas y Centros Indígenas. Además el artesano, hacía visitas para el mejoramiento estructural de los hogares, el arreglo de muebles, puertas, ventanas, techos, etc..." (CO.AGN.SR.60A.35.2.3 Folio 210). Ver también V Congreso Indigenista Interamericano. 1964. Informe Oficial de Colombia. CO.AGN.SR.60A.30.38.2.1. Folio 64.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

a otros, de sus posibilidades como tal y de sus derechos ciudadanos. Si al comienzo pareció que las comunidades aborígenes no desearan la acción que el Estado se aprestaba a ejecutar como política indigenista, el ejercicio de ella ha mostrado el beneplácito de los grupos con que se trabaja; y aún indígenas de regiones donde no se ha podido ejercer una acción oficial, llegan a la Capital de la República para manifestar su deseo de acercarse a la cultura general del país.

Tal vez los mueve, no solamente el eco de la pobre pero respetuosa, comprensiva y mejoradora acción desarrollada, sino también la dura experiencia de que constituyen minorías aisladas unas de otras y víctimas de los apetitos, desprecio y persecuciones de sus compatriotas mayoritarios, blancos y mestizos, minorías cuya salvación está en incorporarse, sacrificando lo menos posible de sus valores culturales, especialmente de aquellos que les han permitido sobrevivir como sociedades (Gregorio Hernández de Alba. 1964. V Congreso Indigenista Interamericano. Informe Oficial de Colombia. CO.AGN. SR.60A.30.38.2.1. Folio 75).

En 1965 el informe trimestral de Jaime Valencia, entonces Jefe de las Comisiones, fue más escueto y radical:

Estas comunidades indígenas ricas en costumbres, lenguaje, cultura, permanecen desde la época de la Conquista marginadas completamente de la vida socioeconómica, política y cultural del país, constituyendo un pesado lastre para aquellas zonas donde su situación, formas de tenencia de la tierra (Resguardos Indígenas), costumbres, baja productividad etc., contribuyen a frenar gravemente el proceso de desarrollo de las mismas.

El Gobierno Nacional afortunadamente en los últimos años, ha entendido que el progreso y futuro de aquellas regiones, se encuentra estrechamente ligada a la elevación y mejoramiento de las condiciones de vida del elemento indígena que las habita. Con tal fin se ha creado la División de Asuntos Indígenas, dependiente del Ministerio de Gobierno, que tiene a su cargo lo que se refiere a la política indigenista del Estado y busca mediante la aplicación de técnicas modernas obtener en un plazo razonable la integración y desarrollo de las comunidades marginales a la vida activa y real del país.

Este proceso de integración se cumple mediante la adopción de medidas eficaces y la aplicación de aquellas técnicas que las ciencias sociales consideran adecuadas para adelantarlo sin crear graves traumatismos a aquellos valores culturales más positivos de la sociedad indígena (Jaime Valencia Valencia Jefe de Comisiones, 1965). Informe de las labores desarrolladas por las Comisiones de Asistencia y Protección Indígena, correspondiente al primer trimestre del año de 1965 (CO.AGN.SR.60A.30.35.2.3. Folio 206).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

Sin embargo, para Hernández de Alba "la mejor manera de inducir los cambios culturales que integrarían a los grupos indígenas a la vida nacional" fue presentada como Informe ante el Ministerio de Gobierno de las labores desarrolladas por las Comisiones de Asistencia y Protección Indígena correspondiente al segundo trimestre del año de 1965, que sería publicada en el texto *Teoría y práctica del indigenismo en Colombia*, en el que afirmaba que no bastaba con imponer los cambios culturales, sino "comprender primero e inducir después el cambio que parezca realmente necesario" (1965. CO.AGN.SR.60A.30.35.4.2. Folio 99). En ese mismo informe, manifestaba su preocupación por la manera como se estaba procediendo a la parcelación de los resguardos porque, como sucedía en Aldana, Pasto, el cabildo y los comuneros autorizaban ventas que enriquecían a algunos convirtiendo en peones a sus anteriores dueños. Y sugería que, en lugar de la parcelación de un resguardo que debería contar con la votación unánime del Cabildo y de las dos terceras partes de los comuneros, como lo establecía el artículo 7º de la Ley 81 de 1958 y que:

> […] debería dejarse a discreción del organismo indigenista del Estado la liquidación, previo reparto equitativo de las parcelas, de aquellos Resguardos cuyos habitantes comprobadamente se hayan convertido en campesinos comunes, conocedores de la economía general del país (1965. CO.AGN. SR.60A.30.35.4.2. Folio 100).

Hernández de Alba hizo en 1967 públicas las tensiones a las que se hallaba sometida la DIV por parte de los hacendados:

> […] las Comisiones han llevado por primera vez una acción más o menos sistemática del gobierno a las comunidades, han ganado la confianza de los indígenas, y despertado en ellos una nueva conciencia de sus derechos irrenunciables, así como de participar en su propio mejoramiento; han definido con tesón y éxito la tierra de los indios y, por fin, ha causado un gran impacto en la opinión pública que les ha granjeado comprensibles antipatías de las élites regionales, que han calificado de "comunistas" a los funcionarios, y han convertido así el problema indígena en una gran preocupación nacional (Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3. Folios 126-127).

Presión a la que habría de ceder progresivamente pues hacia el año de 1968, Hernández de Alba ya sostuvo que el fin de todo proceso de aculturación indígena se manifestaba en la disolución de los Resguardos y la conversión de estos en Unidades Agrícolas Familiares según las políticas agrarias nacionales y su ejecución bajo la orientación del INCORA (Hernández de Alba, 1968. Informe de labores de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno en el periodo comprendido entre el 20 de junio de 1967 y el 20 de junio de 1968. CO.AGN.SR.60A.30.43.1.1. Folio 36 – 39).

Como ha aclarado Jimena Perry (2006, p. 103), hacia fines de la década Gregorio Hernández de Alba se hallaba aquejado por sus enfermedades y, a partir de 1970, se retiró de la DIV asumiendo el cargo de antropólogo de la División de Programación y Capacitación del Ministerio de Gobierno. Fue a partir de 1967 que, a solicitud del entonces Ministro de Gobierno, Misael Pastrana Borrero, el Instituto Indigenista Interamericano y la Organización Internacional del Trabajo, OIT, produjeron el informe[7], que sustentó la reestructuración de la política indigenista bajo el título de *Plan Nacional Indigenista* para ser ejecutado entre 1967 y 1970: "un plan ajustado a una política que mire al indígena con el propósito de buscar prontas y adecuadas salidas a su tradicional situación de olvido y abandono e incorporarlo prontamente a la auténtica vida de la Nación y a su desarrollo" (División de Asuntos Indígenas. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3. Folio 108).

## De la "integración social" al "desarrollo regional"

El diagnóstico consideró que los indígenas ocupaban "zonas de refugio" en las que confluían "blancos" que subordinaban los primeros al "colonialismo regional". Estas circunstancias propiciaban condiciones de marginalidad indígena que, aunque habían generado cambios culturales, estaban basados en la injusticia social. La DIV avaló el Plan Nacional Indigenista y resumió sus acciones de la siguiente manera:

> El Plan establece la posibilidad de emplear para Colombia una nueva teoría científica que considera la existencia de regiones de refugio, en las cuales viven minorías de culturas diferentes, sometidas a un proceso deteriorante de colonialismo interno regional. Cada región está enclavada en el seno de un área subdesarrollada del país, la que a su vez depende de una región más o menos próspera, regida por un macrocentro industrial absorbente. Y así, considerado el problema indígena, el plan sostiene que la solución del mismo exige no solo un cambio cultural dirigido en la zona indígena, sino un programa regional que ataque el subdesarrollo de la metrópoli mestiza, para modernizar las relaciones económicas entre indios y blancos, y permitir la integración de sus estructuras sociales, ligando de este modo la región a las grandes corrientes

7 Informe elaborado por Hugo Burgos Guevara (del Departamento de Investigaciones del Instituto Indigenista Interamericano) y Gonzalo Pasantes Reinoso (Jefe de Misión de la Acción Andina de las Naciones Unidas y la OIT).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

del desarrollo nacional (División de Asuntos Indígenas. 1969. Solicitud de Inversiones en los programas de la División de Asuntos Indígenas, del Ministerio de Gobierno (CO.AGN.SR.60A.30.37.1.2. Folio 150).

La DIV aceptó que dicha situación se debía a la segregación social, la dependencia económica, el control político, la ambigua acción evangelizadora y el uso de sistemas serviles de trabajo y el control del comercio por un pequeño foco urbano, al que se agrega los prejuicios influidas por las élites regionales.[8] La caracterización de las regiones de refugio y el colonialismo interno, fueron señaladas cómo *enclaves del subdesarrollo*. Para resolverlo se propuso como principal objetivo de la política indigenista, integrar los indígenas y los blancos:

> La integración regional de las dos estructuras opuestas debe ser el principal objetivo de la acción indigenista de Colombia, y no la de dedicarse exclusivamente a resolver problemas muchas veces insustanciales de aculturación. Las aspiraciones de los indios requieren de una enérgica defensa de su tierra, de un adecuado comercio entre las dos castas, y de una regulación más justa de las relaciones de trabajo. Entonces, sí, el cambio cultural tendrá una base sólida para desarrollarse (División de Asuntos Indígenas. 1967. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3. Folio 117).

Lo anterior, reconocía el Plan, llenaría el vacío teórico de la política indígena orientando las Comisiones de la División de Asuntos Indígenas[9], con la parti-

8 […] el nuevo tipo de conquista de la tierra de los indios, por la segregación social, la dependencia económica, el control político, el tratamiento desigual, el mantenimiento de la distancia social y aún por la ambigua acción evangelizadora, ejercida desde fuera por los grupos técnicamente más desarrollados en la época actual. En muchos casos se utilizan todavía sistemas serviles de trabajo, los indios se hallan sometidos al abuso y monopolio en el comercio, que es controlado en la región por un pequeño foco urbano tradicionalista que hace las veces de una metrópoli. A este proceso se suman las racionalizaciones y prejuicios de ambos grupos, que siempre son más influyentes cuando las élites regionales dan por sentado la superioridad racial del blanco sobre el indio." (División de Asuntos Indígenas. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3. Folio 114).

9 Consideramos de importancia reproducir las conclusiones del Plan que transformaría la política indigenista:
1. Se plantea la posibilidad de utilizar para Colombia una nueva teoría científica que considera la existencia de regiones de refugio, en las cuales viven grupos minoritarios de cultura diferente, sometidos a un proceso deteriorante de colonialismo regional.
2 Que la región de refugio está enclavada en el seno de un área subdesarrollada del país, la que a su vez depende de una región más o menos próspera, regida por un macro-centro industrial absorbente.
3 Que a un mayor subdesarrollo de la sociedad dominante regional, representado en el tradicionalismo económico, social y cultural de su metrópoli, corresponde a una mayor presión sobre los grupos indígenas, y una mayor resistencia de estos hacia la integración.
4 Que la solución del problema indígena exige, entonces, no solo un cambio cultural dirigido en la zona indígena, sino un programa regional que ataque el subdesarrollo de la metrópoli mestiza, para modernizar las relaciones económicas entre indios y blancos, y permitir la integración de sus estructuras sociales, ligando de este modo la región a las grandes corrientes del desarrollo nacional.
5 Existen en Colombia algunas regiones de refugio en la zona andina y en las costas, claramente definidas. No hemos estudiado los grupos de Oriente, pero se cuenta con alguna información de que existen


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

cipación de especialistas sobre la relación intercultural que debería involucrar intermediarios indígenas para el efecto. Pero, para su ejecución era necesaria la reestructuración de la DIV.[10] Y agregó a las tareas de planificación, la investigación y estudio etnológico de los grupos indígenas, del estado cultural de las parcialidades y la necesidad de reclutar líderes indígenas con funciones indigenistas como soporte en la implementación de programas regionales de acción (División de Asuntos Indígenas. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3. Folio 136). Tal vez la más novedosa transformación de la política fue en materia de tierras, porque la Sección de Tierras y Protección Legal, antes Protección Indígena, encargada de la titulación y disolución de resguardos debería distinguir dos categorías de indígenas y, en

pequeños núcleos urbanos en formación, cabezas de puente de un intenso movimiento de colonización, que está afectando hondamente a los grupos indígenas locales.

6 La acción indigenista que hemos analizado se está ejecutando en las regiones de refugio encontradas por nosotros. Sin embargo, los trabajadores de campo de la División y, con mayor razón, los de otras entidades participantes, aunque llegan a comprender que los indios pertenecen a otra cultura no cuentan con especialistas que interpreten la situación intercultural y orienten en ese nivel de funcionarios una política normativa.

7 Si bien las áreas desarrolladas de Colombia requieren y disponen de una cada vez más acentuada especialización de la cultura moderna, lo que obliga a un mayor desmenuzamiento de las instituciones y los servicios, esta especialización y dispersión que es adecuada para nuestra cultura, no es aplicable totalmente a las regiones de refugio donde coexisten grupos culturales técnicamente más simples. Esta situación evidencia la necesidad de programas regionales integrales, menos especializados.

8 Por las razones señaladas en las citas 6ª y 7ª, y por la carencia de una teoría y de una política definidas, la División de Asuntos Indígenas está empezando a trabajar más sistemáticamente a través de programas locales que por la sola acción de sus Comisiones. Sin embargo estos programas adquieren en ciertos casos un matiz personalista. Esto sugiere entonces que una reestructuración técnico-administrativa de la División debe orientarse hacia el manejo directo e incremento de los programas, lo que resuelve con mayor realismo la imposibilidad de centralizar el financiamiento y la administración de los servicios en la División, y le permite a la vez tener una mayor injerencia y orientación en los mismos.

9 De ampliarse el campo de acción de las Secciones y Comisiones en la administración de programas de desarrollo en las regiones de refugio, es de importancia capital que la División cuente con un cuerpo de antropólogos sociales, y mientras esto suceda se establezca un sistema permanente de capacitación antropológica dedicada al actual personal de campo.

10 Ni las comisiones ni los programas hasta ahora existentes han logrado institucionalizar la participación de intermediarios indígenas como agentes del proceso de cambio cultural, que traduzcan en las comunidades la adopción de nuevos sistemas (División de Asuntos Indígenas. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3).

10 La sección de Protección Indígena, ahora de Tierras y Protección Legal se encargaría de la defensa de los indígenas, de la posesión y uso de sus tierras; de la disolución de los resguardos, y la creación de reservas y unidades agrícolas familiares. La Jefatura de Comisiones conservaría su nombre ocupándose de la investigación y planificación, del análisis de los informes y la supervisión de las comisiones, además de controlar y evaluar los programas. Y la sección de Resguardos y Parcialidades tendría como funciones la vigilancia y control de los resguardos y parcialidades; el estudio de los grupos indígenas sometidos al régimen de resguardo, tendiente a su integración y mejoramiento, y el establecimiento del estado cultural de las parcialidades (División de Asuntos Indígenas. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3. Folio 136). Por supuesto, los programas regionales debían, incluir "obras de infraestructura, defensa planificada de la tierra de los indios y reforma agraria integral; control de mercadeo interétnico y creación de cooperativas; y garantizar y asegurar el pago en dinero de los salarios establecidos por la Ley para cada región" (División de Asuntos Indígenas. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN.SR.60A.30.44.3.3. Folios 138-139).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

consecuencia, la política de propiedad territorial: a) las comunidades aculturadas (de nivel de aculturación sincrético), "indios que culturalmente dejaron de serlo convirtiéndose en indio-colonizado", a quienes se debería asegurar la tierra creando un nuevo tipo de tenencia que, a través de Unidades Agrícolas Familiares, UAF, proteja y expanda la producción estimulando el ingreso y el consumo; y, b) los grupos tribales (típicas comunidades corporativas) en las que su cultura se ajusta al medio social y físico, y la disolución no es adecuada porque no solo se hallarían en un bajo nivel cultural, sino porque a dichos lugares no habrían llegado "los servicios, ni la protección, ni el desarrollo integral (tenencia, crédito, extensión, producción y mercadeo directo)" (División de Asuntos Indígenas. Plan Nacional Indigenista 1967-1970. CO.AGN. SR.60A.30.44.3.3. Folios 138-139).

También la restructuración implicó la transformación de las Comisiones de Asistencia y Protección Indígena en los Programas Regionales de Tierradentro, Caldono, Santa Marta, Guajira, Caimán Nuevo, Nariño, Sibundoy y Vichada como propuso en el informe de 1969 la División Operativa de Asuntos Indígenas (Informe de La División Operativa de Asuntos Indígenas. CO.AGN. SR.60A.30.49.2.2. Folio 140).

Sin embargo, en general las acciones indigenistas siguieron los mismos criterios orientados a la creación y fomento de cooperativas, la capacitación de líderes y promotores indígenas, la asistencia social, la elaboración de estudios para la parcelación de resguardos, el mejoramiento en técnicas agropecuarias, la introducción del ganado para el arado, la implementación de programas educativos y mejoras de infraestructura… La gran diferencia es que dichas acciones fueron cobijadas por Programas Regionales de Desarrollo Económico y Social en los diferentes lugares del país donde la División expandía sus comisiones como en el oriente del país en la Comisaría Especial de Vichada, Vaupés o Amazonas (División de Asuntos Indígenas. 1969. Solicitud de Inversiones en los programas de la División de Asuntos Indígenas, del Ministerio de Gobierno. CO.AGN.SR.60A.30.37.1.2. Folios 153- 168). Esta orientación de la política indigenista también llevó a la articulación de las tareas administrativas de División de Asuntos Indígenas con otras oficinas como el Incora, el Sena o la Acción Comunal, y otras entidades de planificación como el Departamento Nacional de Planeación que, en la década de los 80, guiaron la política indigenista del Estado y debieron ajustarla al progresivo desarrollo del movimiento indígena nacional que, desde la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, en 1971, se había nacionalizado con la conformación de la ONIC en 1982, reduciendo el papel de la DIV. De hecho, desde 1969 el Coordinador de la División Operativa de Asuntos Indígenas, Jorge Osorio Silva, en su informe ante el Secretario General del


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.83-98

Ministerio de Gobierno informaba que las actividades de las Comisiones de Asistencia y Protección Indígena, se hallaban aquejadas por problemas de financiación y escasez de personal capacitado, y sugería la urgente necesidad de subsanarlo aumentando el número de Comisiones para extender las políticas de integración hacia los territorios nacionales (Osorio Silva, 1969. Memorando del Coordinador de la División de Asuntos Indígenas al Señor Secretario General del Ministerio de Gobierno. CO.AGN.SR.60A.30.49.2.2. Folios 116-121).

# Conclusión

Alentados por la Convención de Pátzcuaro de 1943, los primeros antropólogos y otros intelectuales reunidos en el Instituto Indigenista de Colombia propusieron la creación de una oficina de gobierno que, especializando la política pública, tomara en sus manos la resolución del "problema indígena" compartido por Colombia con diversos países latinoamericanos. Tal entidad se creó en 1958, la División de Asuntos Indígenas de Colombia, que fue creando un programa de "integración social" que superaría la marginalidad y las resistencias culturales al desarrollo y el progreso, al capacitar a los indígenas en las modernas técnicas agropecuarias, mejoramiento de infraestructura, del hogar, higiene y salud, con el fin de ayudarlo a "subir en la cultura" sumándolos a estándar de la cultura occidental. Tales argumentos orientaron a los indigenistas latinoamericanos durante las décadas del 40 al 60, solo cuestionados por los antropólogos mexicanos en la década de los 70, cuando Arturo Warman publicó *De eso que llaman la Antropología Mexicana*, seguido de Bonfil Batalla *¿Es aplicable la antropología aplicada*? y, sobre todo, por las conclusiones de la Primera Declaración de Barbados. Más tarde, bajo la asesoría de las mismas entidades internacionales, el Instituto Indigenista Interamericano y la OIT la política se dirigió a superar el subdesarrollo de las regiones de refugio que ocupaban los indígenas sometidos al control colonial de sectores no indígenas que deberían articularse a través de "programas de desarrollo regional".

Aunque los miembros del Instituto Indigenista de Colombia demostraron que la contemporánea situación indígena era resultado del prolongado impacto de la sociedad nacional, que desde tiempos coloniales les había arrebatado sus tierras reduciéndolos a condiciones de servidumbre y, en sus primeros años, bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba la DIV sostuvo que la integración de los indígenas a la nación podría realizarse siempre y cuando se

resguardara la propiedad colectiva de sus tierras, la política indigenista se fue transformando progresivamente, ante la presión de los grandes propietarios latifundistas, que promovieron la política de parcelación de los resguardos como instrumento que culminaría el proceso de aculturación que convertiría los indígenas en campesinos y, de esa manera, alcanzarían su integración a los adelantos del desarrollo y el progreso.

## Referencias

Archivo General de la Nación, Fondo Ministerio de Gobierno. División de Asuntos Indígenas.

Correa, F. (2007). La Modernidad del Pensamiento Indigenista y el Instituto Indigenista de Colombia. *Maguaré,* Nº 21: 19-63; Bogotá.

Perry, J. (2006). *Caminos de la Antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Universidad de los Andes. Bogotá.

# La polisemia de la cultura y de la política en el patrimonio histórico de Brasil: del Río de Janeiro ochocentista a los indios contemporáneos[1]

Maria Renata da Cruz Duran

Profesora adjunta de Historia moderna y contemporánea de la Universidad Estatal de Londrina, Paraná, Brasil
mrcduran@uel.br

Maria Raquel da Cruz Duran

Profesora conferencista de Antropología de la Universidad Estatal de Mato Grosso del Sur, Brasil
clavedera@yahoo.com.br

## Resumen

En este artículo buscamos discutir la polisemia de la cultura brasileña, su compresión y las políticas públicas relativas al patrimonio histórico-cultural brasileño a partir de dos puntos correlativos. Primero, a partir de la definición de identidad nacional forjada en el Río de Janeiro del pasado siglo XIX. Después, según la clasificación tradicional de los tipos de indios en el Brasil contemporáneo, la localización de su espacio en la sociedad brasileña moderna y la preservación del patrimonio histórico-cultural nacional mediante tales concepciones de identidad y cultura brasileñas.

**Palabras clave:** Identidad brasileña, Río de Janeiro ochocentista, indios, Antropología Cultural, Patrimonio Histórico-Cultural, Políticas públicas de protección y preservación del patrimonio.

## Abstract

In this article we aim to discuss the polysemy of Brazilian culture, its understanding, and the public policies related to Brazilian historic and cultural heritage from two

1 Las autoras agradecen a Juan Carlos Lozano Guzmán por la traducción al español del presente texto.

Maria Renata da Cruz Duran
Maria Raquel da Cruz Duran

correlative points of view. First, from the national identity definition forged in Río de Janeiro during the XIX century. Then, according to the traditional classification of the kind of indigenous people, their location in modern Brazilian society, and the preservation of historical and cultural heritage through those conceptions of identity and Brazilian culture.

**Keywords:** Brazilian identity, nine-teenth century Río de Janeiro, indians, Cultural Anthropology, historic and cultural heritage, public policies of heritage protection and preservation.

Inmenso, Brasil contiene de las más diversas condiciones ambientales, sociales, económicas y culturales de América del Sur. Paralelamente, no son pocos los trabajos científicos escritos a propósito de esta diversidad cultural y entre una de las explicaciones más famosas o tradicionales encontramos la que habla del misterio y gracia del mestizaje debido a la mezcla de tres razas (indios, negros y blancos). Investigaciones de Aziz Ab Saber en cinco grandes regiones nos enseñan, desde la escuela, los tipos de vida y paisajes que existen en los pueblos del norte, nordeste, centro-oeste, sur y sudeste.

Brasil, estudiado por Darcy Ribeiro, se une en torno a las adversidades que forjaron un pueblo fuerte y predestinado a ser una nación del futuro. Cateto, en palabras de Antonio Cándido, aventurero con Paulo Vanzolini, mulato con Gilberto Freyre, cordial con Sergio Buarque de Holanda, negro con Carlos Serrano, *sertanejo*[2] con Antonio Riséiro. Hay muchos Brasiles y su diversidad cultural será tratada aquí a partir de lo local, donde esos diferentes se reconocieron por primera vez: el Río de Janeiro ochocentista. Si la "ciudad maravillosa" del 800 es el punto de partida, las comunidades indígenas diseminadas, sobre todo, por las regiones norte y centro-oeste serán el punto de llegada. La cuestión del patrimonio histórico y los parámetros de su preservación y salvaguarda serán vistas a través de esta diversidad.

2 Agreste.


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

# Invención de la identidad brasileña en el Río de Janeiro ochocentista

ARTÍCULO
Maria Renata da Cruz Duran
Maria Raquel da Cruz Duran

Escribir es propiciar la manifestación ajena,
en la cual nuestra imagen se revela a nosotros mismos.

*Antonio Cándido* (2000, p.69)

Sometido a las Leyes Extravagantes, el Río de Janeiro de final del siglo XVIII e inicios del XIX no tenía la sofisticación que el oro minero podría haber comprado. El agua venía de las fuentes y los detritus, en barriles cargados por negros, eran llevados por las aguas en las balas del tiempo de las lluvias hasta el mar. A principios del siglo XIX, Río de Janeiro era una ciudad poblada por negros, ¾ de la población, pero su diversidad era impresionante.

Cuando don João VI llegó a Río de Janeiro, trajo consigo millares de personas. Se dice convencionalmente que 16 000 nuevos habitantes desembarcaron con su corte en Río de Janeiro en 1808, en su mayoría blancos portugueses. Sin embargo, estos no fueron los únicos emigrantes que Brasil recibió. Muchos franceses desembarcaron en sus tierras. También llegaron ingleses y alemanes y cerca de 1000 chinos fueron traídos para el desarrollo del cultivo del té e instalados en las inmediaciones de la Laguna Rodrigo de Freitas.

Los números de la población residente en esta Babel del primer cuartel del siglo XIX siempre fueron controvertidos. El mapa de la población de la Corte y provincia de Río de Janeiro en 1821, informa que era de 43 139 el número de habitantes libres, 36 182 el número de esclavos y 79 321 el número total de habitantes. Se estimaba que el número total de habitantes hasta 1808 estaba entre los 40 000 y 50 000, o sea que en 10 años, el número de habitantes se había, prácticamente, doblado.

Hay que destacar que el tráfico de negros venidos de África se intensificó y también hay que tener en cuenta el crecimiento de la demanda, causado por el aumento poblacional. Los negros, como ya se dijo, no componían un cuadro homogéneo. Eran varios sus orígenes territoriales y, consecuentemente, su influencia en la formación de una cultura brasileña fue de diverso orden.

Para algunos viajeros, como João Maurício Rugendas, esta variedad étnica proporcionada por el desembarco continuo de extranjeros en Río de Janeiro desde 1808 "caracterizaba al observador el panorama más interesante que las



*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

sociedades humanas podían ofrecer". Y para el habitante de Brasil definirse como brasileño no debía ser una tarea fácil en ese momento. Pero ¿quién era brasileño del primer cuarto del ochocientos? El pintor histórico Jean Baptiste Debret, informó que:

> El gobierno portugués estableció, por medio de 11 denominaciones usadas en el lenguaje común, la clasificación general de la población brasileña por su grado de civilización: 1- Portugués de Europa, portugués legítimo o hijo del Reino. 2 – Portugués nacido en Brasil, de ascendencia más o menos distante, brasileño. 3 – Mulato, mestizo de blanco con negra. 4 –" Mameluco", mestizo de las razas blanca e india. 5 – Indio civilizado, "caboclo", indio manso. 7 – Indio salvaje, en estado primitivo, "gentil tapuia, bugre". 8 – Negro de África, negro de nacimiento; muchacho, negrito. 9 – Negro nacido en Brasil, criollo. 10 – "Bode", mestizo con mulato; "cabra" la mujer. 11 – "Cubiroca", mestizo de raza negra con indio. (Debret, 1975, p. 27.)

Según anotaron Spix y Martius, " […] casi no se veían indígenas americanos […]" (Spix y Martius, 1967, p. 32) en el perímetro urbano carioca desde el siglo XVII, cuando había una tribu Aimoré cerca del Monte Moreno, como era conocida la Montaña de la Peña. De un modo general, la distribución de esa población en el espacio urbano era motivada por intereses religiosos (de la Iglesia Católica) y civiles (del Imperio).

Es cierto que las condiciones en las que se encontraba Río de Janeiro a lo largo de la estancia de D. João VI en Brasil fueron excepcionales. Además, algunos historiadores afirman que la estancia de la corte sirvió para homogenizar la administración de todas las provincias, actividad para la cual sirvió el número de funcionarios de Río. Acerca de este asunto Saint-Hilaire comenta:

> Ninguna homogeneidad existía, anteriormente, entre las diferentes provincias de Brasil, las cuales, muy difícilmente se comunicaban entre sí constituyendo el único lazo de unión entre ellas en igual respeto por el mismo soberano —el Rey de Portugal. Todas, sin embargo, con pequeñas diferencias, tenían una administración muy semejante. (Saint-Hilarie, 1938, p.19.)

En ese Río de Janeiro creado por la corona, la calle ganó importancia; el comerciante, dinero; el funcionario, educación y el educador, prestigio. El brasileño de la época, acostumbrado a realizar muchas actividades el mismo tiempo, buscó destacarse en todos esos espacios, confiándose al comercio para enriquecerse, en el Estado para estudiar y en el estudio para ennoblecerse.

Para autores como Antonio Cándido, los cambios sufridos en el Río de Janeiro del primer cuarto del siglo XIX incrementaron la formación de una literatura brasileña que, al principio, era reconocida como parte de la literatura


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

lusitana. Según Almeida Garret, la razón de esa denominación consistía en tres presupuestos: 1. La lengua los unía, 2. Esta unión era también electiva y no obligatoria, 3. Las diferencias estaban en los temas, imágenes y referencias (Amora, 1918). Heredera de una tradición ibérica, la peculiaridad que hizo de la literatura producida en Brasil una literatura brasileña fue a la búsqueda de un color local y la definición de un estilo propio de expresión. Para Gonçalves de Magalhães esta discusión tuvo como eje la idea de patria.

> En el siglo XIX con las mudanzas y reformas políticas que ha experimentado Brasil, una nueva cara literaria se presenta. Una sola idea absorbe todos los pensamientos, una nueva idea hasta allí desconocida: es la idea de Patria; ella domina todo, todo se hace por ella, o en su nombre. (Magalhães, 1978, p. 33.)

La unidad brasileña forjada a partir del siglo XIX contó con la ayuda del Estado y de los literatos para su materialización que, durante muchos años, se esforzaron en negar de las diferencias y mitificar las semejanzas. Independiente de la cuestión del negro, el indio fue uno de los tipos que más se destacó en la literatura que buscaba inventar la unidad nacional. En obras como las de José de Alencar, el indio Peri, fue pintado con trazos fuertes y dulces, sacralizándose la figura del buen salvaje.

Entre las persistencias de ese tipo de óptica, la canción *Um Índio*, de Caetano Veloso, vislumbrando la llegada de un indio maravilloso tal y como de un D. Sebastião restaurador, nos ofrecen un cuadro interesante. Así como el discurso sobre la patria procuró, por la homogeneización, unificar los diferentes tipos de actores envueltos en su formación, la padronización de esos tipos, por medio de una lectura marcadamente eurocéntrica de los mismos colaboró con ese proceso.

La construcción de una identidad nacional brasileña se intensifica en 1808, cuando la corte portuguesa llega al país, ejercitando el reconocimiento del otro como forma de percepción de sí mismo. En este sentido, Roberto Schwarcz (1988) advierte sobre la ambigüedad que envuelve la definición de *brasilidade,* cuya dualidad expresa la necesidad de integrar las tonalidades localista y europea, entre la pauta de favor y la del liberalismo.

Aunque la consolidación de la monarquía sea reputada a D. Pedro II, en su gobierno, innumerables conflictos deflagran un movimiento por el cual la República fue proclamada. Los años de 1848 y 1864 marcan el inicio de un periodo de revueltas, desde los debates abolicionistas hasta la Guerra del Paraguay. Pensar en esta época como un punto de inflexión entre una perspectiva heredera de la corte exilada y promotora de una modernidad nacional, nos permite reconocer el apoyo a la discusión de lo que sea la identidad nacional


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

para los *beletristas*[3] del siglo XX, teniendo en cuenta la posibilidad de su intervención en la construcción de la misma.

José Murilo de Carvalho (1988) define la sociedad del periodo aludiendo a la expresión de Joaquim Nabuco: teatro de sombras. En el cual la política nacional caminaría entre la ficción del régimen constitucional, la necesidad de una experiencia propia y una actitud de ausencia del pueblo frente al inhibidor ritual del poder monárquico. Con todo, esta sociedad debe ser interpretada como parte de un sistema que congrega a Europa y América del Norte y la pluridiversidad que pasa a rivalizar con los lusitanos en la búsqueda de una unidad que la identifique.

En medio del redescubrimiento del nuevo mundo, naturalismo e indigenismo convergen para la formación del perfil de nación, asumiendo las figuras del médico, del juez y del padre como referencia. El parámetro de estos papeles sería el de la indefinición y la ambivalencia, lo que en un proceso de burocratización del estatuto gubernamental, implicaría la urgencia de un sistema capaz de comprender y explicar la *brasilidad* ahora desencadenada.

Los *beletristas* del ochocientos —acompañando la propuestas de Kant, entienden las artes como algo útil a la sociedad en la medida en que su obra es acción, fruto de una energía que transciende socialmente. Las letras y la metalurgia contribuyen a la difícil evolución del país frente a la disparidad racial. Así su interpretación tendrá un cuño proyectivo, asumiendo la postura de una nación que se moderniza, que todavía no es, pero que será. La acción de estos pensadores se dinamiza con la propuesta romántica y la urgencia de amenizar los conflictos sociales, ejercitándose en la construcción de una memoria de carácter científico (útil) que redefina el país estético-moralmente (ética).

El cuño pedagógico de las bellas artes buscaría concatenar las desigualdades internas a la singularidad del país, ya sea proyectando esta posibilidad como un fin, ya sea operando una transformación simbólica capaz de sintetizar y hacer plausible la realidad brasileña. Tal emprendimiento, llevado a cabo por algunos autores como una *cruzada civilizatoria* (França, 1999), comienza por romper la relación sub-sirviente con Lisboa, transfiriéndola a París, de donde se importaría la concepción de una postura propia de filósofo, a partir de la cual los hombres de cultura en Brasil pasan a reconocerse como intelectuales.

En una serie de obras se destaca un sentimiento de misión consolidado por medio de un romanticismo formulado entre las teorías positivista (Comte), evolucionista (Spencer) y darwinismo social. Los argumentos de esta formu-

3 Personas que cultivan las bellas letras.

lación serían: el culto del yo, el cristianismo como experiencia individual, en cuanto al modo de sentir (França, 1999, p. 107).

Improvisar una identidad nacional calcada de la educación del cuerpo y de la mente era como una tarea de espiritualidad e interés privado. Entre una omnisciencia religiosa y una racionalidad burguesa, el intelectual brasileño buscó armonizar las *concepciones metafísicas de la personalidad individual* al liberalismo de las élites de las que hacía parte, en la mayoría de los casos (Morse, 1988).

La incongruencia entre un proyecto liberal y la disparidad racial busca ser resuelta, como resalta Arno Wheling (1999), por medio de la superposición de la ética de la convicción sobre la ética de la responsabilidad, en la cual el conocimiento histórico sirve como perfeccionamiento de la realidad, desdoblándose en una postura como la de Varnhagen —la de privilegiar progreso y especificidad en vez del tradicionalismo y el objetivismo elegidos por el portugués Alexandre Herculano.

La literatura asume, por lo tanto, una teología cristiana de formato liberal. Su tema principal sería la identidad, legitimando una lógica existente y proyectando una necesaria modernidad. La realidad, como en el drama romántico de Víctor Hugo, en Brasil tendrá una resonancia apenas al final del siglo, como apuntan las indicaciones del actor João Caetano. La novela en Brasil, como quiere Antonio Cándido (1967), es anterior a la novela brasileña, la demarcación del lugar social de la actividad política y la divulgación del concepto de nacionalismo garantizaron la continuidad de la opción de la moralidad opuesta a la realidad.

El aumento de la literatura a partir de la segunda mitad del siglo XIX, constatado por la sistematización de las bibliotecas y a una posible diseminación del ideal romántico —de la utilidad del conocimiento— no garantiza el alcance de estas teorías en la medida en que, como denuncia Machado de Assis, apenas una pequeña parcela de la población aprovechaba su cartilla y su capacidad de descodificarla. La oralidad del período dispone, ya sea por restricción o por costumbre, del carácter *agregador* que el habla genera y de la faceta excluyente con la que la pedagogía del segundo reinado, en el uso público de la razón, separa los saberes de los que saben.

El lugar ocupado por el pensamiento de los *beletristas* del siglo XIX, en la perspectiva de la construcción de una identidad nacional, fue interpretado por Antonio Cándido (1967) como uno de los límites de su reflexión acerca de la formación de la literatura brasileña, como construcción de la memoria nacional. Trabajos recientes como el de José Carlos Reis (1999), Lourenço Dantas


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

Mota capturan esto en su contemporaneidad. La relevancia de este papel puede ser constatada en la reverberación de una "representación de lo brasileño" (Naxara, 1998) moldeada mutuamente, como nos advierte Antonio Cándido en el epígrafe de este texto, así no habiendo comienzo o fin entre la construcción y el constructor de la(s) identidad(es) de Brasil y, más, ganando espacio en la oralidad indígena, tantas veces negada por la historiografía nacional.

De todo eso estuvo despojado el indígena local. Tratado como protagonista de muchas novelas de la época, destaquemos a Peri de José de Alencar, en *Iracema*, o incluso el indio sin nombre del *Poema de Assumção* de Fray Francisco de São Carlos, que servía más como un icono sin voz que como un personaje protagonista. Por un lado romántico ese indio fue un héroe de sentimientos nobles, corazón puro y formas místicas. Por otro lado, esclavizado y distanciado de la naturaleza, él fue víctima de la vileza occidental. En las dos caras de esa moneda, un mismo valor: el indio que sirvió como elemento formador de la identidad nacional era un desconocido y fue inventado.

Siguiendo los pasos de Roy Wagner, en *La invención de la cultura*, podemos decir que para inventar una cultura brasileña, en su tan divulgada diversidad, fue necesario para aquellos que residían aquí y, sobre todo para aquellos que, ostentaban el estatuto de escribas de esta cultura, reinventar la propia. Elemento crucial en la identidad brasileña, la figura indígena merece destacarse en los estudios sobre la invención del color local. Veamos un poco más sobre la trayectoria indígena en la cultura brasileña.

## El indio brasileño entre la cultura tradicional y la cultura científica

> "Desde allí avistamos que andaban por la playa, unos siete u ocho, según dijeron los navíos pequeños que llegaron primero" (Castro, 1985, p.42).

Así inician los relatos sobre el gentío de la tierra, pueblo que solo tuvo su humanidad reconocida en 1537, por el papa Paulo III. Para Ángela Arruda, en su texto *El ambiente Natural y sus habitantes en el imaginario*, en el primer encuentro entre los amerindios y los portugueses, "[…] la representación aplaca instantáneamente el contenido perturbador del otro, re-trabajándolo. Se torna, así, la diferencia incorporada, dando forma al holograma" (Arruda, 1998, p. 17). La construcción de la *brasilidad*, para Arruda, desvía la condición de los sucesivos tratamientos de la diferencia de las culturas que aquí se encontraron.


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

En la mayor parte de los relatos, impera la visión occidental, en ese sentido nos remitiremos al concepto de etnocentrismo, para comenzar a entender como entendemos a nuestros coterráneos: "Etnocentrismo es una visión del mundo donde nuestro propio grupo es tomado como centro de todo y todos los otros son pensados y sentidos a través de nuestros valores, nuestros modelos, nuestras definiciones de lo que es la existencia" (Rocha, 1996).

Para Laura de Mello Souza (1981), el período de conquistas fue marcado por la bifrontalidad de intereses. La corona quería riquezas y la iglesia nuevas ovejas. Las formulaciones edénicas que se proyectaron sobre América por los lusitanos sonaban a los europeos como una respuesta a sus ansias y desesperanzas, era la concretización de algo que ya había sido construido en su imaginario. Pese a todo, de la misma forma que se encontraba el paraíso, se entendía que los europeos estaban excluidos de él. Entre otras razones, esa tensión generó una interpretación contrastante sobre los indios, liderada por los jesuitas españoles, por la cual "A través de los descubrimientos, pues, los monstruos no cedieron lugar a los hombres salvajes, pero se sumaron a ellos" (Souza, 1981, p. 53).

En este enredo, Darcy Ribeiro busca aproximarse, desde el punto de vista indígena, al blanco que llega y comienza a designar al indio como todo aquel individuo que se reconoce como tal o el que es reconocido de esta manera. La "sociedad nacional", para el referido autor, presenta a los indios con diversas caras y, de manera recíproca, denominaron a los recién llegados. Sin embargo, para Ribeiro, la homogenización de los indios los des-caracterizó en la medida que:

> a los indios se les reducía, se les hacinaba en aldeas, se les civilizaba no para ser iguales a los blancos, siendo indios, si no para ser diferentes, sin tantas diferencias y para que así sirviesen mejor, muertos o subyugados, a los intereses de los negocios de los blancos (Brandão, 1986, p. 57).

Para Ribeiro, esta *aculturación tupiniquim* abrevió los muchos grupos tribales a la lengua y a las costumbres Tupi asimilados, sobre todo, por los misioneros católicos. Además, apenas la aculturación acometió estos pueblos, también la posición de "pobrecitos", a que fueron reducidos por las "historias oficiales", intentaba anularlos como sujetos históricos. Desde este prisma, Manuela C. da Cunha afirma:

> Por mala conciencia y buenas intenciones esperó durante mucho tiempo la noción de que los indios fueron solo víctimas de una política de prácticas que les eran desconocidas y que los destruyeron. Esa visión, además de su fundamento moral, tenía otra base teórica: es que la Historia, movida por la metró-


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

> poli, por el capital, solo tendría nexo en su epicentro. La periferia de la capital era también el basurero de la Historia. El resultado paradoxal de esa postura políticamente correcta fue sumar la eliminación física y étnica de los indios a su eliminación como sujetos históricos (Carneiro da Cunha, 1992, P.79).

Esta eliminación buscaba reducir los grupos indígenas existentes a uno: los indios. Pero de acuerdo con Darcy Riberiro (1957) en Brasil había varios, lo cual se evidenciaba en las vestimentas —o ausencia de estas—, el color y los instrumentos de guerra, las costumbres: las tribus del litoral usaban el arco y la flecha como instrumentos de caza y guerra, mientras que en las llanuras (*sertões*) del continente, la lanza con piedras en forma de láminas era ampliamente utilizada. Su desnudez también está ligada a distancias regionales, tribus del sur, los Guaraníes, por ejemplo, acostumbraban a valerse de hojas y lianas como vestimentas. Entre todos estos símbolos, podemos concluir, como explica Carlos Rodrigues Brandão (1986, p.28) que "el universo de los símbolos y de los nombres con los que los grupos sociales se definen y definen a los otros grupos, depende de cómo ellos piensan las categorías de los sujetos actores que se perciben envueltos en sus relaciones de intercambio de bienes y servicios y de significaciones".

De esta manera, Darcy Ribeiro explica que la lengua cnstituye uno de los elementos más perpetuadores de la cultura, reflejando las experiencias vividas por el grupo. Para Ribeiro, la lengua tupí no era la única hablada por los indios en lo que hoy llamamos Brasil. El tupí les fue enseñado por los blancos o por otros grupos tribales que mantenían un contacto más directo con los blancos con el fin de que se pudiesen comunicar con esas personas. Muchos jesuitas se empeñaron en reglamentar, según el latín, la lengua en cuestión para poder reproducirla, lo que también ocurrió en las proximidades de lo que hoy llamamos Paraguay – "[…] los misioneros españoles impusieron el Guaraní a los indios que habitaban el Paraguay y que no hablaban, y hasta el Guarany es hablado en ese país al lado del español" (Melatti, 1972, p. 42).

También según Darcy Ribeiro, los grupos tribales, generalmente, no tenían un tipo de líder o una jerarquía demarcada por funciones, profesiones o riquezas, su división era funcional, se relativizaba según el sexo o la edad. Formaban, por tanto, lo que se acostumbra llamar *comunismo primitivo,* donde la auto-gestión de la sociedad promueve una división igualitaria de las obligaciones y de los derechos, aunque "los bienes que se destinan para ser consumidos son generalmente de propiedad individual. Los bienes que se destinan a la producción de otros bienes pueden ser algunos de ellos propiedad colectiva y otros de propiedad individual" (Melatti, 1972, p. 68). De ahí, por tanto, tenemos dos conclusiones, Primero,

> […] todos esos complejos sistemas internos de organización de la vida colectiva de una sociedad indígena […] todos estos relacionados fuertemente entre sí son redirigidos por códigos sociales, son codificados como sistemas de reglas que no están escritas, pero que su uso colectivo consagra y que tienen el poder de orientar el comportamiento de todas las categorías de personas del grupo (Brandão, 1986, p.86).

Y segundo,

> Llamados a participar de nuestra economía mercantil, se desorganiza su sistema de suministros de subsistencia, quebrándose los antiguos núcleos de cooperación y aumentando cada vez más la dependencia ahora individual, en relación a los agentes de la sociedad nacional. Minando el antiguo sistema de control social por la desmoralización del cuerpo tribal de sanciones, el grupo camina para la disociación (Ribeiro, 1957, p.13).

Esa inadaptación se debe a la forma coercitiva de la que se valió la aculturación impresa a los indios, despoblándolos y provocando no una asimilación, sino "el establecimiento de un *modus vivendi* o de una forma de acomodación. Esto significa que el gradiente de transfiguración étnica va del indio tribal al indio genérico y no del indígena al brasileño" (Ribeiro, 1970, p.446).

Actualmente, todavía, nuevas interpretaciones dieron cuerpo a la cuestión indígena y entre sus exponentes están los trabajos de Manuela Carneiro da Cunha. Hay, como escribe Manuela C. da Cunha, dos indios en el siglo XIX, " el buen indio Tupí Guaraní, (convenientemente un indio muerto) que es símbolo de la nacionalidad, y un indio vivo que es objeto de una ciencia excipiente, la antropología" (Carneiro da Cunha, 1992, p.20). En pocas palabras:

> Indígena es, en el Brasil de hoy, esencialmente, aquella parcela de la población que presenta problemas de inadaptación a la sociedad brasileña, en sus diversas variantes, motivadas por la conservación de costumbres, hábitos o meras lealtades que la vinculan a una tradición pre-colombina. O, incluso más ampliamente: indio es todo individuo reconocido como miembro de origen pre-colombino que se identifica como étnicamente diverso del nacional y es considerado indígena por la población brasileña con quien está en contacto (Ribeiro, 1957, p.35).

Para la antropóloga, hay diferentes significados de cultura inclusive entre los indígenas. Si los no indígenas entienden cultura como algo universal organizado internamente, en una estructura interconectada y consciente dentro de una sociedad multiétnica, los indígenas llaman "cultura" a un conjunto discursivo, un metalenguaje donde se medita sobre lo que cada etnia entiende por cultura, y no necesariamente una visión general sobre el sistema. En


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

este ambiente, en el que la cultura es el artefacto de manipulación, la noción del occidental sobre cultura es cuestionada, incluyendo ahí su posibilidad de inclusión como patrimonio.

Para Washington Novaes (1994), tratar la cultura indígena en Brasil significa remitirse a los grupos sociales que, en determinado momento, optaron por la explicación mágica del mundo en contraposición a la explicación científica. La manera de cómo esa decisión ocurrió no puede todavía, según Novaes, ser explicada; pese a ello, para el periodista, es necesario señalar que esas opciones no corresponden a etapas evolutivas de un mismo proceso. Del mismo modo, las respuestas que el indio da al mundo son peculiares y no conocidas por nosotros —los blancos occidentales— y pueden, así como otras, atender a algunas expectativas todavía no satisfechas por el conocimiento occidental, al estar basadas en paradigmas desconocidos por nosotros. Hasta que el hombre blanco se de cuenta de ese potencial, permanecerán, según Novaes, las estratificaciones que legitiman distinciones que evalúan entre el conocimiento tradicional y el conocimiento científico y, por consiguiente, entre diferentes tipos de patrimonio.

En esta posibilidad, es preciso esclarecer que el conocimiento tradicional es tratado como inferior al conocimiento científico desde el siglo XVII, cuando se institucionalizó el método científico como universal y objetivamente reproducible, por tanto controladamente lucrativo, y la segunda definición producida de forma colectiva, empírica, casi siempre tácita, trans-generacional y difusa. Saber local, el conocimiento tradicional es fruto de una historia que se modifica, aunque sea transmitida a través de generaciones, y se renueva de manera fluida, no controlable a los ojos *eurocéntrico*s (Carneiro da Cunha, 1999, p. 156).

Esa distinción es hoy evaluada inclusive en el seno de comunidades indígenas donde se operó la alfabetización. Dominique Gallois (2005), por ejemplo, se ocupó del abalo causado por el privilegio de la escritura en el estatus de la transmisión oral entre generaciones de la etnia Wajãpi. El riesgo, según Gallois, es la pérdida de formas de expresión, o incluso la negación de la propia oralidad que le es característica (Gallois, 2005, p. 125). Otro factor es que,

> En la producción de textos, generalizar la idea de una cultura wajãpi, pasando por encima de las variantes locales, es un ejercicio políticamente complejo, especialmente si se quiere respetar la ética de un pueblo en el que nadie pueda hablar por los otros y en el cual, como afirmaba uno de los directores del Apina, "no hay colectividad, solamente en la familia" (Gallois, 2005, p. 122/3).

De la misma matera que los indios se ven distintos es necesario, por tanto, respetar esa distinción, valorar la diversidad, gran desafío contemporáneo para indios y blancos, expresado por Gallois en los siguientes términos:


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

> La idea de unidad es demasiado contradictoria para un pueblo que se piensa a partir de trayectorias independientes de sus grupos locales y facciones políticas. Veremos que si en la primera etapa de producción de una identidad wajãpi ellos buscan suprimir diferencias, en la etapa actual esas diferencias vuelven a ser explicitadas, justamente porque los líderes más jóvenes comprendieron que la cultura wajãpi puede ser valorada como un instrumento de representación que permite mostrar diferencias, puntos de vista, pequeñas y grandes variaciones de nombres, de cantos, de fórmulas, de técnicas y de experiencias históricas. [...] Si para la mayoría de esos agentes lo que es diferenciado presupone un aglomerado étnico —supuestamente indiferenciado—, para los Wajãpi las diferencias valorizadas son aquellas que marcan distancias entre sus subgrupos, enfatizando variaciones en los acerbos de conocimientos, o afirmando autonomía en las alianzas políticas que cada subgrupo establece con los no indios, etc. (Gallois, 2005, p. 114-115.)

Prueba de la complejidad de la relación entre diversidad y patrimonalización es el caso de los *Tariano,* que habitan la región de *Iauaretê*, en el Alto Río Negro. Geraldo Andrello (2005) presentó una sobreposición de mitologías originarias de varias etnias: "la génesis de los diferentes grupos es distinta, sin embargo, los espacios donde ocurren son los mismos". Tal práctica no causa conflictos, pese a ello, la reciente iniciativa de registro del *IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,* para "oficializar" el registro de lugares trajo un nuevo panorama: "uno de los clanes Tariano, los Koivathe, buscaron garantizar el espacio de su génesis junto al Estado, lugares estos que eran los mismos de la génesis de los otros clanes. Si el inventario hubiese proseguido, esto sería como crear una nueva Jerusalén" (Carneiro da Cunha, 2005, p. 21).

La diversidad cultural brasileña abraza, por tanto, un sinnúmero de problemas todavía no tratados. Como señala Manuela Carneiro da Cunha, aunque los indios no posean una noción de patrimonio relativa a la tierra, la poseen en relación a sus conocimientos, aderezos, nombres, entre otros aspectos no conocidos por el hombre blanco que, a su vez, también es distinto y diferente en Brasil.

Como vimos, en Brasil, si la lengua unió a los blancos, también unió a los indios, y al fin y al cabo, unió a todos. El mestizaje, siempre en pauta y en curso, complica la redacción de una historia de la diversidad cultural brasileña. Si el problema ya parece grande, imaginemos hablar también de diferencias regionales y económicas. ¿Y qué tal mencionarlas ahora? En *El hombre que se hizo zumo,* película dirigida por João Batista Andrade, las desventuras de un nordestino en São Paulo, en las décadas del 70 y 80, son contadas. El poeta Deraldo es confundido con un obrero que asesinó a su jefe y, en este enredo, sufre todo tipo de vilipendios, desencantándose de la gran metrópoli y de to-


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

das las virtudes a ella atribuidas, "es la historia de todo nordestino, que vino para São Paulo, trabajó mucho y acabó como zumo de naranja" (filme dirigido por João Batista Andrade, 1981).

Este es un buen ejemplo del desconocimiento, de los prejuicios, de la tensión y de la diversidad que impregnan las relaciones entre las diversas regiones brasileñas. Además, ahí está la respuesta más recurrente a la diversidad brasileña: su homogenización. No se pretende, con el uso de este ejemplo, coronar el cliché de que el Brasil aún está por ser descubierto por los brasileños, pero sí alertar de la magnitud de esa diversidad y para las dificultades que todavía se tienen en el entendimiento de las diferencias entre brasileños y su patrimonio.

## Patrimonio histórico en Brasil: la polisemia de la política

La noción de patrimonio, inicialmente creada por el cuestionamiento sobre qué hacer con las obras de arte requisadas en la desapropiación propuesta por el Estado de Robespierre, pasó de una relación con el objeto, con el autor-objeto, con el autor-objeto-público, hasta llegar a la relación autor-objeto-público-lectores. Se diferenció entre una cultura de hoy conocida como material y otra llamada inmaterial. Considerando el bien público, respecto a una memoria colectiva o patrimonio, es reglamentado, de manera general, según los patrones internacionales, tales como aquellos labrados por la Conservación para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial, firmada en París, en el año 2003. (Caneiro da Cunha, 2005, p.15.)

En ese documento está inscrito, todavía, la relación entre patrimonio y enculturación, o sea, el contexto tanto de la transformación del patrimonio en propiedad, como en identidad (Martín-Barbero, 2003). Así, la noción de patrimonio cultural ha servido al discurso de enculturación, pues promueve la preservación y la exaltación de un pueblo o nación como un todo, símbolo de un referencial nacional, universal, en el que los sujetos son incorporados. De este tipo de interpretación, se espera obtener un mayor respeto a aquellas culturas marginalizadas, cuyos patrimonios son vistos como fruto de la naturaleza al contrario del resultado de su cultura, como es el caso de las selvas tropicales:

> El hombre moderno tiende a olvidar que las selvas tropicales son naturales: puesto que la región ha sido ocupada hace centenas y centenas de años por los


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

> pueblos indígenas, ellas son la consecuencia tanto de la tecnología indígena como de las reglas naturales. Como escribe el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, "esto que llamamos "naturaleza" es parte y resultado de una larga historia cultural. (Santos, 2003, p. 41-42.)

En 1989, un texto llamado *Recomendaciones sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular*, aprobado por la 31ª Conferencia-General de la UNESCO, simbolizaba la atmósfera de intereses envuelta en la cuestión. Solamente en la 32ª Conferencia General de la UNESCO, en 2003, el término "patrimonio cultural inmaterial" fue definido, todavía, de manera muy próxima al conocimiento tradicional (Magalhães, 2006, p. 34).

La Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial (UNESCO, 2003) declara en el Artículo 2.1, que también están incluidos en su reglamento "[...] los bienes reconocidos por individuos, comunidades y grupos haciendo parte de su propio patrimonio cultural" (Arantes Neto, 2005, p. 7). La existencia de este artículo de la Convención ratifica las dificultades para salvaguardar patrimonios para los no indígenas y para los indígenas teniendo en cuenta que la concepción de patrimonio, así como de la cultura, es diferente para ambos. Manuela Carneiro da Cunha admite esta afirmación. Al final, indios y no indios, no pertenecen al mismo universo de discurso y, por tanto, sus contenidos son diferentes y eso genera variadas consecuencias. (Carneiro da Cunha, 2009, p. 313).

Guiados por el anteproyecto de salvaguarda de bienes culturales, escrito por Mario de Andrade a petición de Gustavo Capanema, y por la preocupación por la preservación del patrimonio cultural nacional, fue creado el 13 de enero de 1937 el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, IPHAN, denominado primero Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, SPHAN, por la Ley Nº 378, en el gobierno de Getúlio Vargas, conocida por *"lei do tombamento"* (IPHAN, 2010).

Del mismo modo, en Brasil, el órgano responsable por el patrimonio histórico nacional es el IPAHN y su misión está registrada en los siguientes términos:

> Con el objetivo de preservar el patrimonio cultural y artístico brasileño, estableciendo formas de actuación que permitan la preservación efectiva del patrimonio y alcance los objetivos institucionales, el IPHAN es el órgano brasileño que tiene por misión y objetivo lidiar con el tópico por ahora trabajado, ya sea el *"tombamento"* (protección oficial), registro o inventario (www.IPHAN.gov.br, accedido en marzo de 2011).

Estas actividades son desempeñadas mediante "un diagnóstico previo de evaluación del patrimonio y de los aspectos que están a él ligados, como la


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

clasificación y valoración del patrimonio" (www.IPHAN.gov.br, accedido en marzo de 2011). Dicho diagnóstico es realizado a partir de inventarios, que constituyen instrumentos de investigación adaptados a las particularidades presentadas por su objeto. Consonante, a la relación de los elementos a ser inventariados depende de las políticas de patrimonio vigentes y, en Brasil, esas políticas se relacionan con el contexto de las políticas culturales. En 1937, la creación del Servicio de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, SPHAN, sirvió como marco de inicio de la sistematización de esas políticas cuya característica primordial fue la de privilegiar:

> […] los frentes patrimonialistas que direccionaban sus acciones al llamado patrimonio de "piedra y cal", constituido por edificaciones, monumentos, obras de arte. La formulación y la implementación de esas políticas por el SPHAN, actual Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, IPHAN, no atendía las expectativas de los grupos detentores de saberes y productos constituidos como bienes culturales de naturaleza inmaterial (Belas, 2005, p. 35).

Es apenas a partir de mediados de 1950 cuando la dimensión inmaterial del patrimonio cultural brasileño pasó a tener lugar en las políticas implementadas por el SPHAN. Esto sucedió porque en 1947, fue creada la "Comisión Nacional del Folclore", resultando en la "Campaña en Defensa del Folclore", de 1958, movimiento apoyado por la UNESCO. La campaña tuvo una gran influencia en el trabajo posterior relacionado con la cultura popular, como fue la creación del Centro Nacional de Folclore y Cultura Popular, CNFPC, que actualmente funciona bajo el ámbito del Ministerio de Cultura (Centro nacional de folklore y cultura popular, 2008). El 4 de agosto de 2000, el Decreto Nº 3551 creó el Registro de Bienes Culturales de Naturaleza Inmaterial, definiendo un programa dirigido a estos bienes.

> El decreto regula el proceso de reconocimiento de los bienes culturales como patrimonio inmaterial, instituye el registro y, con él, el compromiso del Estado en inventariar, documentar, producir conocimiento y apoyar la dinámica de esas prácticas socioculturales. Viene a favorecer un amplio proceso de conocimiento, comunicación, expresión de aspiraciones y reivindicaciones entre diversos grupos sociales. El registro es, ante todo, una forma de reconocimiento y busca la valorización de estos bienes, siendo visto como un instrumento legal. Se registran saberes y celebraciones, rituales y formas de expresión y los espacios donde se desarrollan estas prácticas (IPHAN, 2006b, p. 22).

Paralelamente,

> Destacamos el "Inventario Nacional de Referencias culturales ", INRC, una metodología de investigación desarrollada por el IPHAN, que tiene como ob-

jetivo identificar y producir conocimiento acerca de los bienes culturales de naturaleza inmaterial. Estos instrumentos, como parte del plan de acciones de salvaguarda, auxilian a la creación de políticas públicas en el área. Después de registrado, el bien es proclamado "Patrimonio Cultural del Brasil". Actualmente están registrados 18 bienes, den los cuales pueden ser destacados el *Samba de roda do Recóncavo Biano*, o *Jongo* en el Sudeste, o *Frevo*, o *Tambor de Crioula*, o *Toque dos sinos (campanas) en Minas Gerais*, el modo de hacer *viola-de-choco (guitarra), El Círio de Nossa Senhora de Nazaré,* entre otros (IPHAN, 2009).

El inventario Nacional de Referencias Culturales, INRC, es una metodología desarrollada por el IPHAN y en ella la "delimitación del área del inventario ocurre en función de las referencias culturales presentes en un determinado territorio. Esas áreas pueden ser reconocidas en diferentes escalas, o sea, pueden corresponder a una villa, a un barrio, a una zona o mancha urbana, a una región geográfica culturalmente diferenciada o incluso a un conjunto de segmentos territoriales". El Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial, PNPI, es lo que hace viable, en Brasil, la identificación, reconocimiento, salvaguarda y promoción del patrimonio cultural inmaterial, definido por la UNESCO.

En la visión del IPHAN, el registro "corresponde a la identificación y a la producción de conocimiento sobre el bien cultural. Eso significa documentar, por los medios técnicos más adecuados, el Patrimonio Inmaterial en Brasil". (IPHAN, 2006, p.22). No obstante, se crearon, por el Decreto Nº 3551/2000, diferentes libros de Registro, donde se inscriben los —distintos dominios en la composición de la dimensión inmaterial del patrimonio cultural. Ellos son: 1) Libro de registro de los saberes: conocimientos y modos de hacer enraizados en lo cotidiano de las comunidades; 2) Libro de registro de las formas de expresión: manifestaciones literarias, musicales, plásticas, escénicas y lúdicas; 3) Libro de registro de celebraciones: rituales y fiestas que marcan la vivencia colectiva de trabajo, de la religiosidad, del entretenimiento y de otras prácticas de la vida social; 4) Libro de registro de los lugares: mercados, ferias, santuarios, plazas y demás espacios donde se concentran y se reproducen prácticas culturales colectivas. Para que un determinado objeto/elemento de cultura inmaterial sea registrado es necesario, según los artículos 2 y 4 de la Resolución 001/06 IPHAN (de 3 de agosto de 2006), que sea enviada una petición de registro según las siguientes reglas:

> Art. 2º - El requerimiento para la instauración del proceso administrativo de Registro podrá ser presentado por el Ministro de Estado de Cultura, por las instituciones vinculadas al Ministerio de Cultura, por las Secretarías Estatales, Municipales y del Distrito Federal y por las asociaciones de la sociedad civil.


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

Art. 3º - El requerimiento para la instauración del proceso administrativo de Registro será siempre dirigido al Presidente del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, IPHAN, pudiendo ser encaminado directamente a este o por medio de las demás Unidades de la Institución.

Art. 4º - El requerimiento será presentado en documento original, fechado y firmado, acompañado de las siguientes informaciones y documentos: I. Identificación del proponente (nombre, dirección, teléfono, e-mail, etc.); II; Justificación de la petición; III. Denominación y descripción sumaria del bien propuesto para Registro, con la indicación de la participación y/o actuación de los grupos sociales envueltos, de donde ocurre o se sitúa, del período y de la forma del bien, tales como fotografías, diseños, videos, grabaciones sonoras o filmes; VI. Referencias documentales y bibliográficas disponibles; VII. Declaración formal de representante de la comunidad productora del bien o de sus miembros, expresando el interés y la anuencia con la instauración del proceso de Registro.

Una vez realizado el registro, se puede pasar a la protección oficial de un determinado patrimonio. Su objetivo es preservar bienes de valor histórico, cultural, arquitectónico, ambiental y también de valor afectivo para la población, impidiendo la destrucción y/o des-caracterización de tales bienes. Puede ser aplicado e bienes móviles, como a los que son relacionados con la memoria colectiva, o fijos.

Después del acto administrativo, de responsabilidad del IPHAN, realizado por el Poder Público, en los niveles federal, estatal o municipal, mediante la petición de apertura de un proceso —lo que puede ser realizado por cualquier ciudadano brasileño o institución pública—, el proceso de preservación oficial comienza tras la evaluación técnica preliminar que, en caso de aprobación expide la notificación a su propietario. En esa notificación, el propietario es informado de que el bien se encuentra bajo protección legal hasta que sea tomada una decisión final, que corresponde a la aprobación de protección oficial por el Consejo Consultivo del Patrimonio Cultural, la homologación ministerial de la decisión, publicada en Diario Oficial, y la inscripción del patrimonio en el *Livro do Tombo* (Libro de Protección Oficial), así como la comunicación formal de la protección oficial a los propietarios. Obsérvese que la protección oficial no funciona como una desapropiación del bien, si no tan solo como una prohibición de su des-caracterización, permitiendo, por ejemplo, el alquiler, venta o herencia de un bien protegido oficialmente —en el caso de venta, la institución solicitante de la protección oficial tiene preferencia en la compra y debe de ser notificada en caso de interés en la venta. Según informaciones del sitio web del IPHAN, la protección oficial preserva el patrimonio, dado que constituye "la primera acción a ser tomada para la


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

preservación de los bienes culturales, en la medida que impide legamente a su destrucción" (www.IPHAN.br).

Con el objetivo de "Promover y coordinar el proceso de preservación del Patrimonio Cultural Brasileño para fortalecer identidades, garantizar el derecho a la memoria y contribuir al desarrollo socioeconómico del país"[4], los inventarios y registros provenientes de su base de datos reconocen el dinamismo característico del patrimonio cultural inmaterial, en especial al observar la diferencia que hay entre un registro patrimonial y un registro de patente, por ejemplo, teniendo en cuenta que los intereses del primero envuelven no solo ventajas financieras sino también el derecho de manutención, incentivo y salvaguarda (Magalhães, 2006).

Aquí, debemos recordar la diferencia entre registro y protección oficial. Un registro procura identificar y salvaguardar procesos de producción, mientras que una protección oficial busca la conservación de productos del ingenio humano. Son instrumentos diferentes para fines diversos, pues el primero ocurre generalmente de acuerdo con su productor y el segundo puede o no estar de acuerdo con los intereses de este (Arantes Neto, 2005).

La importancia de esta distinción entre registro y protección oficial puede ser notada en el momento de lidiar con pueblos indígenas, en la adecuación del Inventario Nacional de Referencias Culturales, INRC, y del Decreto 3551/00. Pese a todo, "[…] cabe pensar si las "celebraciones, saberes y modos de hacer, formas de expresión y lugares", categorías establecidas por el referido decreto, de hecho organizan el entendimiento sobre contextos históricos y políticos en los cuales esas poblaciones se encuentran inmersas" (Oliveira & Freire, 2005, p. 162).

Hay una diferencia operacional relativa a los términos registro y protección oficial (*tombamento*), junto con las normas de acceso al conocimiento tradicional asociado. Eso puede ser percibido en la propia reglamentación, donde las normas del "[…] Decreto Nº 3551/2000, son de la competencia del Ministerio del Medio Ambiente" (Carneiro da Cunha, 2005, p. 16).

> Si son vinculados los dos aspectos, ¿dónde reside entonces la diferencia? La diferencia entre ambos está en la actitud que comandan, en las medidas que generan. Conservar el patrimonio material es, sobre todo, conservar objetos ya producidos. Pero lo "inmaterial" no consiste en objetos y sí en la virtualidad de los objetos, su concepción, su plano, el saber sobre ellos. Conservar virtualidades, o sea, lo inmaterial, es conservar procesos. El énfasis, en el primer caso, es en el producto, es sobre el proceso de producción (Arantes Neto, 2005, p. 19).

4 Disponível em: <http://portal.IPHAN.gov.br>. Acessado dia: 13/09/2010.

Siendo así, tal concepto genera conflictos: ¿Cómo proteger o salvaguardar aquello que está en constante movimiento? ¿Cómo podría el patrimonio, noción fundada por la protección de monumentos artísticos, arquitectónicos y naturales, lidiar con esta nueva categoría en que la cultura es parte del objeto de *patrimonalización*? En este orden de ideas, órganos como OMPI y el Instituto Nacional de la Propiedad Intelectual, INPI, en Brasil, mencionan el término "protección" para la unión entre el conocimiento tradicional y la propiedad intelectual. En el caso de los órganos como la UNESCO y el IPHAN, el usado es "salvaguarda".

Para Manuela Carneiro da Cunha (1999), aunque los términos tengan preocupaciones distintas —pues el uso de la palabra 'preservar' se ocupa de los derechos intelectuales y del reconocimiento principalmente adquisitivo de estos, y el uso de la palabra 'salvaguarda' se ocupa del derecho al conocimiento y asentamiento de diferentes formas culturales— ellos se asemejan en la condición de asegurar la perpetuación de sus puntos de vista y esto puede significar, por un lado, el no reconocimiento de otras formas de interpretación sobre lo que sea propiedad intelectual, en un contexto en que incluso la sociedad occidental se ha transformado, y por otro, el no reconocimiento de otras formas de interpretación acerca de las culturas a ser 'salvaguardadas' o asentadas o perpetuadas por el patrimonio cultural, no observándolas o no lidiando con ellas como culturas mutables en sí. Para Arantes Neto,

> Se volvió inevitable, para los órganos del patrimonio, interactuar con agencias y agentes sociales identificados con los medios populares, indígenas y de los demás grupos étnicamente diferenciados, que no orientan necesariamente sus estrategias de negociación por los códigos burocráticos y jurídicos vigentes. […] Además, como he defendido, la creación de instrumentos para la salvaguarda del patrimonio inmaterial creó la posibilidad de encaminarse en dirección a la esperada síntesis integradora que permite restituir a los objetos materiales (tomados en sus diversas dimensiones tangibles), las prácticas que los constituyen (los saberes en ellos consustanciados) y las prácticas sociales que les dan sentido (Arantes Neto, 2005, p. 8).

La política patrimonial brasileña sigue en desarrollo con una multiplicidad de problemas proporcional a la diversidad cultural del país. Como vimos, desde el siglo XIX una clara distinción entre una cultura tradicional y una cultura científica sirvió como eslogan para la definición de color local y, en esta, de la *brasilidad*. En la invención ratificada por la literatura nacional el negro y el indio ganaron un espacio, pero no tuvieron voz activa.

Aunque la identidad nacional tenga esos elementos en cuenta, su representación es inmóvil, tipificada e idealizada conforme a patrones occidentales


*Baukara* 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.99-122

europeos. Oral, aún, la cultura brasileña pasa, a la medida en que antropólogos y científicos sociales se esfuerzan por estudiar grupos marginalizados de representaciones historiográficas más precisas, a reconocer la polisemia de los pueblos indígenas inclusive en los límites de las políticas públicas patrimoniales, aunque impulsadas por la presión internacional de los últimos 20 años.

Por fin, observamos que la antropología, como las otras áreas de las ciencias humanas, está repleta de reificaciones que engloban tanto el concepto de sociedad y cultura, como la de individuo como materialización de relaciones sociales, culturales, ideológicas, etc (Strathern, 1988).

Como tal, la existencia de una *socialidad*, al contrario de una sociedad, y de un dividuo, al contrario de un individuo —al final, para Strathern la sociedad es aquello que conecta individuos y sur relaciones, por tanto, es *socialidad*, refleja la noción de persona vista más allá de una entidad singular, o sea, "[…] La persona singular puede ser imaginada como un microcosmos social" (Strathern, 1988, p. 41).

Sabemos que el estudio de la sociedad a través de la dualidad naturaleza-cultura no satisface a las nuevas tecnologías que transformaron el cuerpo humano en producto genético posible de ser patentado y comercializado, así como no responde las explicaciones acerca del hombre brasileño del ochocientos.

Sin embargo, pensar la formación de la identidad brasileña y el lugar del indio en ese proceso puede ayudarnos a comprender y alinear mejor las políticas públicas sobre el patrimonio, tan influenciadas hoy día por directrices internacionales, a la realidad local. Una en la que el indio actual pueda ser considerado no solo como el hombre occidental lo piensa sino como él mismo se piensa. Esto puede llevarnos a una mesa de debates acerca de lo que pueda ser la identidad brasileña y su patrimonio.

## Referencias

Ansart, P. (2007). História e memória dos ressentimentos. En Bresciani, S. Naxara, Márcia. *Memória e ressentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: UNICAMP.

Arantes, P.E. (1992). *O sentimento de dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra.

Arruda, A. (1998). O ambiente natural e seus habitantes no imaginárRio brasileiro. En *Representação a alteridade*. Petrópolis: Vozes.

Lanari BO, J.B. (2003). *Proteção do patrimônio na UNESCO: ações e significados*. Brasilia: UNESCO.

Brandão, C.R. (1986). *Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense.

Callado, A. (S.F.). *500 anos de opressão e luta.* Caderno 4, 19/12/92, p.10. São Paulo: Folha de São Paulo.

Cándido, A. (2000). *Literatura e sociedade.* São Paulo: Publifolha.

Carvalho, J. M. (1988). *Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: IUPERJ.

Castro, S. (1985). *A carta de Pero Vaz de Caminha: O Descobrimento do Brasil*. Porto Alegre: L & PM.

Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Carneiro da Cunha, M. (1992). Introdução a uma história indígena. En *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chouay, F. (2001). *Alegoria do patrimônio*. São Paulo: Edunesp.

Debret, J.B. (1975). *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil.* São Paulo: Martins, Brasília: INL.

Duarte, J.F. (2001). *O sentido dos sentidos – a educação do sensível*. Curitiba: Criar Edições Ltda.

França, J.M.C. (1999). *Literatura e sociedade no Rio de Janeiro oitocentista.* Lisboa: Cada da moeda.

Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

Larraín, A. (2002). A patrimonialização da arte e da cultura indígena na Colômbia. O caso do Sombrero Vueltiao*. Revista Tellus*, año 9, n. 17, jul./dez.

Lévi-Strauss, C. (2010). *Raça e história.* Lisboa: Presença.

Luccock, J. (1976). *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil.* Tomadas durante uma estada de 10 anos nesse país (de 1808 a 1818). Trad. Milton da Silva Rodrigues. São Paulo: Martins.

Magalhães, A.F. (2006). A construção do patrimônio cultural imaterial nas políticas de preservação em Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG. Tesis de maestría.

Magalhães, D. (1978). Ensaio sobre a história da literatura no Brasil. *Niterói, Revista Brasiliense.* São Paulo: Academia Paulista de Letras.

Mapa da população da corte e províncias do Rio de Janeiro em 1821. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 33, parte 1.

Mattos, A.R. (2006). Fazer escolhas, "ser você mesmo", "ter personalidade": Um estudo sobre a experiência de liberdade de jovens cariocas na contemporaneidade. Disertación de Maestría. Rio de Janeiro: UFRJ / Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Melatti, J.C. (1972). *Índios no Brasil*. Brasilia: Coordenada.

Morse, R. (1988). *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras.

Naxara, M. (1998). *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro 1870/1920*. São Paulo: Anablume.

Novaes, W. (1994). *Índios no Brasil*. Brasília, Ministerio da Educação e do Desporto.

Oliveira Filho, J.P. (Org.) (1987). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. En *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

Oliveira Filho, J.P. (Org.) (1987). Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. En *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

Ortiz, R. (1985). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.

Pinheiro, A.F., et. Al (2006). A proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais na Amazônia: Pesquisa, Inovação e Desenvolvimento: Há parceria possível? (p.241-259) En: Silva Barros, B., et. al (Org.). *Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi: Centro Universitário do Pará.

Ribeiro, D. (1957). *Culturas e línguas indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: CBPE.

Rugendas, J.M. (1940). *Viagem Pitoresca através do Brasil.* São Paulo: Livraria Martins. Trad. Sergio Milliet, 2ª ed.

Sahlins, M. (2004a). *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac & Naify.

Sahlins, M. (2004b). *Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do 'sistema mundial'. Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Sahlins, M. (2004c). *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Saint-Hilaire, A. (1903). *Viagem à Província de São Paulo e resumo das viagens ao Brasil, pronvíncia da Cisplatina e Missões do Paraguai*. São Paulo: Livraria Martins.

Saint-Hilaire, A. (1938). *Viagem à Província Gerais do Rio de Janeiro e Minas Gerais.* São Paulo: Brasiliana.

Santos, L.G. (2003). *Politizar novas tecnologias: o impacto sócio-tecnico da informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34.

Schwarcz, R. (1988). *Ao vencedor as batatas.* São Paulo: Duas Cidades.

Souza, A.R. (2006). A atualidade do americanismo e fordismo em Gramsci. *Revista Urutágua – Revista acadêmica multidisciplinar* (Cesin – MT/DCS/UEM) n. 09, abr/mai/jun/jul/, Quadrimestral, Maringá, Paraná, Brasil.

Spix, J. B. von, Martius, C.F.P. von. (1967). *Viagem pelo Brasil (1817-1820).* São Paulo: Melhoramentos.

Tamaso, I. (S.F.). A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Revista Sociedade e Cultura*, julho-dezembro, ano/vol.8, número 002, Universidade Federal de Goiás, Goiânia/Br.

Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté. Os deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Wagner, R. (2010/1975). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naif.

Weber, M. (2000). *A ética protestante e o espírito do Capitalismo***.** São Paulo: Editora Pioneira.

Wheling, A. (1999). *Estado, Memória, História*: Varnhagen e a construção da identidade nacional. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

# Esquema de conferencias

# El cooperativismo agrícola y el desarrollo de las comunidades indígenas

Antonio García Nossa

El presente texto es la transcripción de un manuscrito inédito de Antonio García que reposa en el archivo personal que posee el doctor Carlos Rugeles Castillo. Se mantiene la estructura y el contenido inicial del texto y se incluyen a manera de imágenes las anotaciones e ilustraciones del mismo. El texto fue transcrito por Margarita Téllez Rojas, estudiante de antropología de la Universidad Nacional de Colombia. No hay una referencia explícita de cuándo fue redactado: podemos presumir que fue una conferencia presentada en la década de 1960. Los negrillas corresponden a subrayados en la versión a máquina del original. Hemos mantenido la ortografía original salvo unas pocas excepciones.

## Los enunciados internacionales del problema

Desde la Primera Conferencia Interamericana Indigenista, efectuada en México en 1940, la América Latina se puso en contacto con el problema de las comunidades indígenas con un nuevo enfoque social y ha recogido la doctrina de los indigenistas científicos sobre la necesidad de equipar a la comunidad indígena de una estructura cooperativa como método para facilitar y canalizar su evolución hacia la economía moderna y su incorporación a la vida nacional.[1] Pero si bien es cierto que se ha mantenido esta doctrina en los Congresos Indigenistas del Cuzco y de La Paz, avanzándose hasta la aceptación de los tipos de cooperativa integral[2] —no se ha profundizado ni en el estudio de

1 Entre los más importantes indigenistas que han estudiado las posibilidades de desarrollo y actualización de la comunidad indígena por medio de estructuras cooperativas, podrían citarse a los peruanos José Carlos Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo, Uriel García, al boliviano José Antonio Arce, a los ecuatorianos Pío Jaramillo Alvarado y Víctor Gabriel Garcés, a los mexicanos Manuel Gamio, Miguel Ethon de Mendizábal y Juan Comas. Pero una de las contribuciones teóricas más importantes ha sido la del Profesor de la Universidad de San Marcos, del Perú, Castro Pozo, autor de "Nuestra comunidad Indígena", Edit. El Lucero, Lima, 1924., y "Del ayllu al cooperativismo socialista", Edit. Bamantes foso, Lima, 1936.

2 En el Congreso Indigenista Interamericano del Cuzco, Perú, fue presentada una ponencia sobre la utilización de las cooperativas integrales en el desarrollo de la comunidad indígena, por Antonio García.



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

las estructuras adecuadas para la promoción y conducción del cambio social, ni en las técnicas de operación, ni en el análisis crítico de las experiencias que actualmente **se están haciendo.** No obstante la multiplicidad de instituciones que han asumido la responsabilidad de aplicar programas de desarrollo de comunidades indígenas en la América Latina (Acción Andina de Naciones Unidas, Instituto Indigenista Interamericano de la OEA, Instituto Lingüístico de Verano, Institutos Indigenistas Nacionales, misiones antropológicas de universidades norteamericanas y europeas y misiones religiosas) el arsenal de experiencias existentes no ha sido examinado críticamente, predominando el juicio apologético o sectario sobre el examen objetivo de las adquisiciones y los fracasos (desde el punto de vista de los objetivos sociales de los programas). No es mucho lo que puede decirse sobre cuáles son los tipos de cooperativas que han sido utilizados —de producción, de consumos, de servicios o de fines múltiples— hasta dónde se han conjugado los objetivos económicos, técnicos y sociales, qué problemas ha planteado el uso de cada una de estas formas, qué dinámica ha promovido en la comunidad y hasta dónde han podido promover de verdad **cambios estables positivos** o hasta donde solo ha servido para interferir la vida de la comunidad, desordenar sus instituciones y propagar las resistencias a los contactos externos y el cambio social. En una buena medida, es posible que los economistas, antropólogos y especialistas en desarrollo de la comunidad, **sean más refractarios a los cambios** de posición que las propias comunidades indígenas de las áreas más atrasadas. Esta situación actual —existente aún en los países que han realizado profundas revoluciones sociales y reformas agrarias de envergadura, como México y Bolivia debe servir de soporte a una conclusión: la de que es impostergable una reunión regional (en forma de seminario de análisis y de evaluación crítica sobre las experiencias en la introducción de técnicas de organización cooperativa dentro del marco de las comunidades indígenas, y el impacto de esas técnicas sobre el desarrollo social).

Sobre esta iniciativa se pronunció la Primera Reunión Técnica Sud Americana sobre Cooperativas Agropecuarias, auspiciada por la FAO, la OEA y el Gobierno de la República Argentina (septiembre de 1959), recomendando la celebración de seminarios regionales sobre la estructura y problemas de las comunidades indígenas y sobre las técnicas de operaciones aconsejables para lograr un mejoramiento de las estructuras tradicionales de tenencia y uso de los recursos comunales, una elevación progresiva de los ingresos y patrones de vida y una sustitución paulatina de las **economías de subsistencia** —o más exactamente, de **infra consumo**— por economías de desarrollo y elevada capacidad productiva. Otra iniciativa, adoptada en la misma Reunión Técnica de Cooperativas Agrícolas, sobre organización de Centros de Capacitación Cooperativa al nivel de las comunidades agrarias, está naturalmente


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

subordinada a esta evaluación regional sobre las experiencias de utilización de estructuras cooperativas en programas de desarrollo de la comunidad indígena.[3]

## La comunidad indígena en la región latinoamericana

La comunidad indígena no es una simple reliquia histórica y social —como imaginan quienes no han penetrado en la intimidad, la estructura y el espíritu del "campo latino-americano"— **sino una forma básica que reviste la estructura agraria que tiene una mayor o menor gravitación según el peso específico dentro de los marcos de cada economía nacional**: el más elevado y con efectos más negativos, en países como Ecuador, Guatemala y Perú que han conservado su estructura tradicional y la característica constelación latifundio-minifundio-comunidad indígena; elevado pero con posibilidades de superación del marginalismo tradicional y de las formas esclerosadas de economía de subsistencia, en países que han hecho profundas reformas agrarias, como México y Bolivia; de menor peso en países como Chile y Colombia, cuya estructura agraria ha sido parcialmente modificada por la presión de la valorización comercial de las tierras y el desordenado crecimiento capitalista, aún en países como Chile o Colombia tiene importancia fundamental la forma que adopten en el futuro las comunidades indígenas (en las regiones araucanas o en el área colombiana del Cauca y Nariño), ya que estas pueden transformarse en empresas agrícolas de elevada productividad y elevada capacidad de empleo de mano de obra (ya que los procesos de industrialización en América Latina están bien lejos de absorber la fuerza de trabajo desempleada en las ciudades y los campos) o disgregarse, originando una masa arenosa de peones sin tierra y reforzando las anticuadas estructuras latifundistas. Según se desprende de este planteamiento, **la transformación constructiva** de las comunidades indígenas no es solo un problema que tenga que ver con las poblaciones indígenas —con su organización, con sus condiciones de vida, con su cultura— sino que **constituye uno de los factores básicos en la problemática del desarrollo económico y social de la América Latina.**

El mayor problema de la comunidad indígena en la "América Latina" no ha sido su escaso peso sobre la estructura agraria —ya que es uno de los factores determinantes en México, Perú, Bolivia, Ecuador y Guatemala— sino **su ningún peso sobre la conciencia social**. Si la comunidad indígena ha sub-

3 En Bolivia está en ejecución un programa de transformación de las Escuelas Prácticas de Agricultura de las Universidades de Cochabamba, Oruro y Potosí, en Escuelas Elementales al nivel de la comunidad campesina y capacitadas para formar promotores agrícolas, auxiliares de los extensionistas y administradores de cooperativas agrícolas: este programa está financiado por el Fondo Especial de Naciones Unidas y administrado por la FAO.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

sistido —no tanto a pesar de los varios siglos de conquista española como del siglo largo de historia republicana— es solo a causa de su cohesión interna, de su hermetismo, de la autosuficiencia rígida de su economía y de la inagotable capacidad de resistencia. La teoría política del siglo XIX, tan impregnada del más formal racionalismo, le fue enteramente adversa, como que inspiró la condenación de las **formas comunales** de tenencia de la tierra y las asimiló a las de **manos muertas**, al lado de las propiedades territoriales de los municipios y de la Iglesia. Las políticas de **Reforma** —aplicadas en algunos países a mediados del XIX— no mejoraron sino que empeoraron la estructura agraria originada en la Colonia Española, ya que transfirieron las tierras de la Iglesia a otras manos señoriales, repartieron las tierras de propios y ejidos y fracturaron las comunidades indígenas, al ordenar la parcelación de sus bienes comunales y al facilitar su inmediata incorporación a la poderosa estructura latifundista.

Si la comunidad indígena se ha conservado en la mayoría de los países latinoamericanos, no es a causa de la política del Estado Nacional, sino a pesar de ella: y han operado como **factores de conservación**, uno positivo —la cohesión y la petrificada estratificación de la comunidad indígena— y otro negativo, la conservación de una estructura latifundista en las áreas más atrasadas del campo latinoamericano y en donde la comunidad entró a formar parte de la constelación señorial (acceso a las tierras de pastoreo de las haciendas a cambio de obligaciones de trabajo, aparcería en las tierras de comunidad o de latifundio, servidumbre de agua o de tránsito, salariado marginal y peonaje). Este status de la comunidad indígena en algunas áreas de estructura latifundista reviste caracteres singulares, ya que el comportamiento más generalizado de **la hacienda** en México, Chile, Ecuador, Perú, Bolivia o Colombia, fue el despojo de tierras comunales y la asimilación violenta de los comuneros como peones **encasillados, arrenderos o sayañeros, inquilinos, huasipungueros, aparceros y peones sueltos**.

Pero al abordar este problema —**como problema del desarrollo nacional** en América Latina y no solo en cuestión interna de las poblaciones indígenas— es necesario llamar le atención sobre diversos peligros: el de la subestimación de la importancia social y económica de la comunidad indígena en el cuadro dinámico de la América Latina, el de la idealización subjetiva de la comunidad o el de la generalización de sus rasgos, juego y posibilidades. Ni siquiera durante la Colonia Española la comunidad indígena fue una misma cosa —en la Nueva España o en el Virreinato de la Plata, en la Capitanía General de Venezuela o en los Virreinatos del Perú o de Nueva Granada— no obstante que estaba sometida a un mismo sistema de reglas legales y políticas: pero sea por el versátil régimen de **circunscripciones coloniales diversas** o por la fuerza


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

de arrastre de las antiguas comunidades indígenas pre-coloniales, lo cierto es que las comunidades indígenas fueron tomando formas múltiplos en las diversas regiones de la América Indo-española y registrando el carácter de las **sociedades locales**. Así nos encontramos, puestos en le realidad de hoy, con una gama que va de los ayllus quechuas y los marcas aymaras del altiplano Perú-boliviano (dejando a un lado las poblaciones que mantienen una organización tribal y que habitan en regiones marginales de América, en los bosques tropicales, las tundras y las pampas desérticas) a las comunidades de Chile o Colombia —que han ido perdiendo sus instituciones de solidaridad y cohesión interna, presionada por un mundo exterior de haciendas o por las corrientes de inversionistas de tierras valorizadas— o a las comunidades indígenas de México, insertadas algunas en el marco de la organización municipal, otras puestas a la deriva, sin rumbo propio (por no ser ejido, ni propiedad privada) y otras sometidas a la tutela del Instituto Nacional Indigenista. Dentro de este cuadro latinoamericano, muy pocos países tuvieron una modificación capitalista de su estructura agraria, como Argentina, como efecto de la industrialización de la carne y de la mecanización de las estancias destinadas a una agricultura cerealera de exportación: el problema argentino de las comunidades indígenas se ha recluido a las regiones andinas y patagónicas.

Es necesario adoptar, siquiera provisionalmente y desde el punto de vista de las posibilidades de organización económica, una clasificación de los **tipos de comunidad indígena** existentes en la América Latina:

**a. Comunidades tribales**, que han conservado la antigua estructura pre-colonial y que no sufrieron el impacto directo de la conquista española, en razón de la localización en á**reas marginales** (selva tropical amazónica del Perú, Ecuador, Bolivia, Brasil y Colombia: sectores desérticos y boscosos de los llanos venezolanos y colombianos; bosques húmedos del litoral Pacífico de Ecuador y Colombia o de Chiapas en México; desiertos arenosos en los que solo pudo alimentarse una primitiva ganadería de pastoreo, como en la Guajira colombiana y venezolana); o comunidades que se han visto forzadas a la **regresión cultural** y al abandono de agricultura sedentaria y de la agrupación en poblados, al ser despojadas de sus tierras y lanzadas al bosque, a la economía de recolección, al nomadismo, a los cruzamientos internos y a las formas elementales y herméticas de cultura y organización social, como los pueblos kuna del litoral colombiano del Pacífico o los pueblos en la frontera boscosa colombo-venezolana.

b. **Comunidades** que han conservado ciertos elementos de la estructura originaria de las antiguas sociedades indígenas —como la marca aymara en el altiplano de Bolivia, los ayllus quechuas en la sierra y la puna peruanas y en los valles interandinos bolivianos, los clanes urus en las áreas inacce-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

sibles del lago Popoó o los clanes tzektales, tzotziles y lacandones en México— que mantienen las instituciones tradicionales de **ayuda mutua** y de **servicio comunal** y algunas formas de economía colectiva (especialmente de pastoreo en las tierras comunales), si bien han entrado en **proceso de descomposición** (expresada en la formación de una nueva estratificación social en la estructura minifundista de la tenencia de la tierra);

c. **Comunidades** que conservan ciertos elementos originarios de las antiguas sociedades indígenas, pero cuyas instituciones de gobierno y cuya economía agrícola son de tipo hispano-colonial, minifundista y semicomercializada como la de Páez y Guambia, del sur de Colombia o las araucanas del sur de Chile;

d. **Comunidades** que han perdido las instituciones de gobierno local y los elementos de la estructura originaria indígena, pero que guardan el estado comunal en la propiedad de la tierra (de labor, de agostadero, montes y aguas), las instituciones de servicio comunal y de ayuda mutua y la **conciencia de grupo**, como las comunidades mixtecas de México (en las que se advierte la supervivencia del calpulli o del calpulalli), las comunidades chibchas de Tocancipá en Colombia o las comunidades otavaleñas del Ecuador (las más evolucionadas técnica y culturalmente, presionadas por la dinámica de las pequeñas industrias rurales como elementos básicos de la economía familiar, en substitución de la economía tradicional de explotación de huertos ¼ a 1 Há.).

En términos contemporáneos, la comunidad indígena de América Latina es, entonces, **muchas cosas distintas**: y son esos rasgos distintos —en los planos de la economía, la cultura, la conciencia y la vida social— los que deben necesariamente precisarse, cuando se trata de enjuiciar y someter a la prueba de la eficiencia social no a una filosofía o a una teoría económica, sino **a una estructura y una técnica de desarrollo económico y social** —como son las cooperativas— y que operan sobre pueblos de carne y hueso. Esa amplia escala latinoamericana de comunidades indígenas va de las totalmente herméticas a otras casi totalmente abiertas, de las que retienen la antigua estructura social sin interpolaciones extrañas a las que han incorporado migraciones recientes (los **agregados** en las comunidades Perú-bolivianas) o asimilado instituciones corruptoras de las haciendas feudales como el peonaje sin tierras y sin derechos agrarios (los hutahuahuas en el altiplano de Bolivia), de las que sólo conocen formas precarias de economía natural y de subsistencia a las que están relacionadas con el mercado local, el salariado y el sistema de precios. A ese amplio espectro de comunidades debe corresponder un flexible instrumental de técnicas e instituciones cooperativas.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

## El marco contemporáneo de la comunidad indígena

Por hermética que sea la estructura de la comunidad indígena y por denso que sea su sistema de **encerramiento defensivo** —encerramiento o replegamiento— en ningún país latinoamericano la comunidad ha podido sustraerse a la influencia del marco histórico y social. Esta no es solo una valiosa enseñanza para esquivar el riesgo de los programas de transformación y desarrollo de comunidades indígenas, tomándolas aislada e insularmente, sino para apreciar con toda objetividad la relación **estrecha** entre el **marco social** y el sistema de estas comunidades agrarias tan replegadas en su propio recinto social y geográfico. Ni siquiera en países, como Bolivia, en un proceso revolucionario de cambio político y social, han tenido éxito los programas de desarrollo de comunidades indígenas (en el Altiplano y en Potosí) segregados del proceso general de la Reforma Agraria; y de otra parte, la sola fuerza de gravedad del proceso revolucionario —sin una acción conveniente y enérgica del Estado, canalizada a través de la política integral de Reforma Agraria —no ha modificado el status de las comunidades indígenas, ni ha barrido siquiera con instituciones de servidumbre— como la del trabajo de hutahuahuas que fueron abolidas con los latifundios. La desestimación de la influencia del marco social e histórico, condujo a una equivocada política de inducir al **ahorro monetario** (en forma de depósitos en los bancos de la Paz, Oruro y Cochabamba) a cooperativas y comunidades indígenas, precisamente en el período más agudo y descontrolado de inflación: el resultado fue el de que, por 1958, el promedio de saldo bancario por cooperativa (de 330 registradas en la Dirección de Cooperativas y Comunidades Indígenas y el 48% constituidos entre 1952-53) era de Bs. 136 984 (un poco más de 11dólares), con un poder de compra limitado a unos kilos de grano o una pequeña herramienta agrícola. La inflación, en 5 años de gestión cooperativa, había reducido a cero el valor de las aportaciones y los ahorros monetarios.[4]

El problema es, desde luego, infinitamente mayor, cuando esos programas se desarrollan por instituciones de asistencia técnica internacional, enfocando el problema del cambio social, de la transformación orgánica, del desarrollo de las comunidades, en países que mantienen (como Perú y Ecuador en sus regiones serranas) la estructura agraria hispanocolonial.

En Bolivia, antes de la Revolución Nacional, la comunidad **debía coexistir** con la hacienda feudal en la región altiplánica y con las haciendas y los minifundios en los valles interandinos y fue permeada económica y culturalmente por ellos: en la mayoría de los casos, no pudo resistir la presión y la ofensiva de los latifundios o de las grandes familias gobernantes y fue fracturada su

4 Las cooperativas agrícolas de Bolivia, Antonio García, 1961, Roma.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

estructura, rota su cohesión social, lanzada su población al peonaje, colonato y a las artesanías, y despojada de sus tierras. Pero en las áreas de influencia de las haciendas, las ciudades y las minas, las comunidades fueron conservadas por una razón táctica de abastecimiento de una mano de obra que solo conocía el **salariado** (pago parcial en especies, carencia de elementos de medicina racional, ninguna semejanza con los factores estructurados de un mercado del trabajo, etc.), la aparcería o las tradiciones de ayuda mutua y servicios comunales. Algunas de las comunidades adoptaron los propios sistemas de los latifundios, adquiriendo haciendas operadas por colonos (pegujaleros, sañayeros, etc.) o incorporando al trabajo de las parcelas comunales a los hutahuahuas (especies de aparceros colonos de los colonos-pegujaleros en las haciendas altiplánicas). Al efectuarse la Revolución, en 1952, fueron expropiados los latifundios y repartidas sus tierras entre los antiguos colonos o pegujaleros, y se aplicó una justiciera política de restitución a las comunidades indígenas que habían sido despojadas de sus tierras: pero la arquitectura interna de la comunidad no fue tocada por la Reforma Agraria, conservándose los sistemas defectuosos de distribución de parcelas, la estructura minifundista de la tenencia, la concentración de las mejores tierras de labor en las manos de unas pocas familias y la servidumbre de los hutahuahuas o arrimantes. En una investigación que efectué en 1959, en 25 comunidades indígenas de los Departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca (que comprendía 31 839 habitantes, 78 021Hás. y 19 168 comuneros) fue posible constatar la **subsistencia de instituciones señoriales transferidas**, por una especie de osmosis social, al marco institucional de la comunidad indígena: 1274 **agregados y arrimantes**. En Potosí, el promedio de **agregados** por comunidad era de 240; en Oruro de 10 el promedio de **arrimantes** por comunidad. En las comunidades del Valle de Sahapaqui, en La Paz, el tamaño de las parcelas —de media Há con riego— y el tipo de cultivo de huerto, excluía toda posibilidad de mantenimiento de **agregados o hutahuas**, que habrían hecho insoportable la presión demográfica. Esta situación postrevolucionaria demuestra que la Reforma Agraria no fue formulada como una estrategia de transformación de la estructura agraria —comprendiendo latifundios, comunidades indígenas y áreas de minifundio— sino de abolición del sector latifundista de esa estructura. En las actuales condiciones, la comunidad indígena debe coexistir con la "comunidad de hacienda" (formada por los antiguos colonos o pegujaleros) y las áreas de minifundio: pero mientras no sean organizadas las "comunidades de hacienda" como **unidades de explotación**, con una organicidad de empresas agrícolas- cooperativas o no —la comunidad indígena se mantendrá como un **núcleo cohesionado** socialmente (más por la conciencia que por la tenencia de la tierra y uso comunal de los recursos) y rodeado por un mar arenoso de minúsculas parcelas individuales.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

En México, hasta antes de la Revolución Nacional, las comunidades indígenas abastecieron a las haciendas de peones acasillados, hasta que fueron despojadas casi totalmente de sus tierras. Como efecto de la Reforma Agraria —basada en políticas fundamentales de dotación a poblados o núcleos de población de tierras expropiadas a las haciendas y de restitución a las comunidades indígenas de las tierras de que había sido despojadas— se conformó una nueva estructura agraria, en la que coexisten ejidos —comunidades indígenas, núcleos de población que guardan el estado comunal— y pequeñas propiedades (espectro de tenencia que comprende de la empresa agrícola capitalista al minifundio de subsistencia, con los más bajos niveles de productividad y los más bajos patrones de consumo). El gran problema contemporáneo es el de organizar los 20 000 ejidos y las 2000 comunidades como **unidades productivas** y como estructuras capaces de promover el cambio tecnológico y social, así como de canalizar los servicios asistenciales del Estado al nivel de las masas y pequeñas empresas rurales.

En Guatemala, la comunidad indígena coexiste con el latifundio señorial, la hacienda de plantación y las pulverizadas áreas de minifundio. La subsistencia de la comunidad se explica por el papel que desempeña en el abastecimiento alimenticio de los poblados y la participación de las exportaciones de café suave (cuya calidad se basa en elevados insumos de mano de obra, mal pagada en las haciendas cafeteras o no retribuida en las plantaciones de comuneros y minifundistas). La Reforma Agraria —aplicada durante los Gobiernos de la Revolución— y orientada hacia los latifundios de tipo neofeudal y capitalista —no tomó en cuenta los problemas estructurales de la comunidad indígena dejándola abandonada a su propia suerte.

En la sierra del Perú, Ecuador y sur de Colombia, la comunidad indígena —que han logrado soportar la presión y los despojos de las haciendas señoriales o que han sido conservadas como **depósitos gratuitos de fuerza de trabajo sin valor comercial y sin derechos sociales—** coexiste con los latifundios más atrasados, de más baja productividad, de infraestructura más débil y de unos hábitos sociales más impregnados por la antigua tradición de las encomiendas. Es, precisamente, en esta área andina de latifundios de estilo hispanocolonial, en la que las poblaciones indígenas se mantienen ancladas en las formas serviles del colonato y la aparcería (huasipungueaje, pongueaje, yanaconaje, etc.) y en la que la comunidad está atada a la **estructura de poder de una especie de endeudamiento colectivo.**

Dentro de esta línea de ideas, es fundamental el concepto de que la **estructura latifundista** no existe solo como una constelación de latifundios (que se mueven dentro de su propia órbita, de acuerdo a los patrones sociológicos de la hacienda señorial), sino como un complejo o constelación **latifundio-**

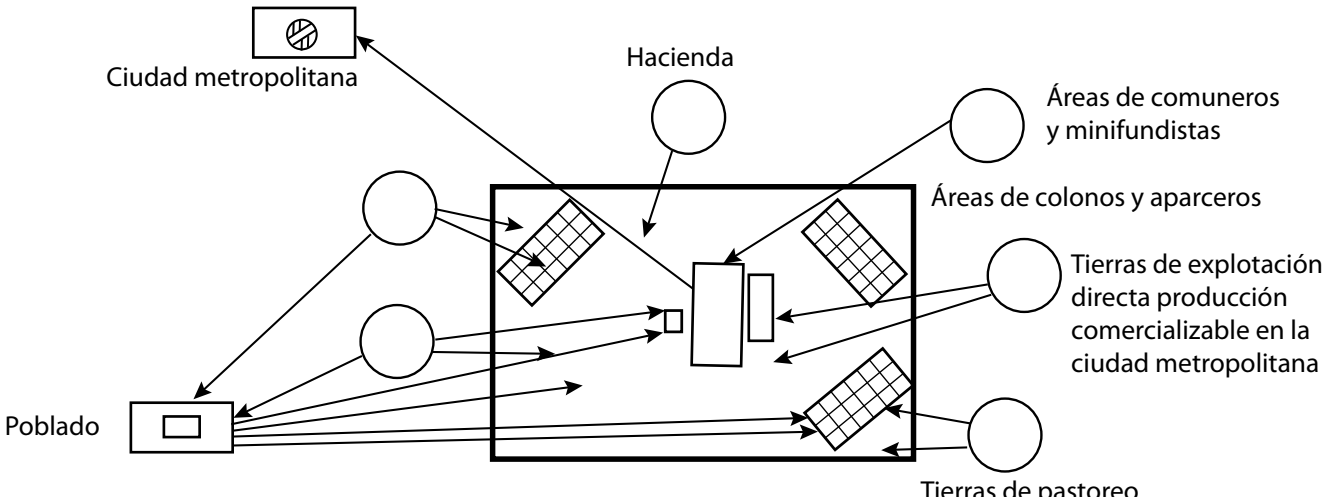

*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

**minifundio-comunidad indígena-mercado local**. Este complejo existe con diversas variables en América Latina; latifundio-comunidad indígena en el área de comunidades araucanas del Sur de Chile o en la sierra central del Perú o en algunas provincias de los andes ecuatorianos; latifundio-minifundio en todas las regiones de estructura tradicionalmente latifundista; y latifundio-minifundio-mercado local en las áreas en las que se conserva el esquema de la **hacienda señorial** y en las que subsisten diversas modalidades y prácticas del **colonialismo interior**. El complejo latifundio-minifundiaria es la contrapartida de la concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos, sino por la trama de relaciones socio-económicas que se establecen entre las áreas minifundistas, las comunidades indígenas, los poblados y la estructura céntrica de la hacienda. La población de minifundistas, comuneros, peones sin tierra, intermediarios y trabajadores del poblado (mercado local), constituyen una **reserva de mano de obra, temporaria** (para las explotaciones directas de la hacienda), teniendo acceso a los recursos de montes y tierras de pastoreo de esta, a cambio de obligaciones en trabajo o de page de la renta fundaría en productos y excepcionalmente en dinero (talaje chileno, sitiaje ecuatoriano, etc.).

Es también usual el que establezcan relaciones de mediería —en tierras y ganados— tanto en las tierras de hacienda como en las parcelas explotadas por los colonos (huasipungos en las haciendas ecuatorianas, goces o regalías en las haciendas chilenas de inquilinaje, pegujales oacuaros en las antiguas haciendas mexicanas de peones acasillados, sayañas o pegujales en las haciendas tradicionales de Bolivia, etc.), convirtiendo a los intermediarios y trabajadores residentes en el poblado en medieros del hacendado o convirtiendo los comerciantes a los colonos en aparceros suyos.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

Esquema 1: de la constelación social latifundio-minifundio-comunidad indígena - indígena- mercado local, en un área andina.




**Tierras de explotación directa** por la hacienda, como empresa patronal (la producción se comercializa en la ciudad metropolitana): habitualmente funciona un régimen de autosuficiencia laboral (con base en los colonos, aparceros y peones con tierra): en épocas de cosecha y con un carácter eventual, se ocupa la fuerza de trabajo del Poblado y de las áreas de minifundistas y comunidades indígenas.

**Áreas de colonos y aparceros de la hacienda:** tienen acceso a las tierras de monte y pastoreo, a cambio de obligaciones en trabajo gratuito: entran en relación con los intermediarios del poblado en forma de ventas de la cosecha en verde o sementera o de aceptación de avances (en especies o dinero) operando como aparceros de los comerciantes en su parcela o huasipungo.

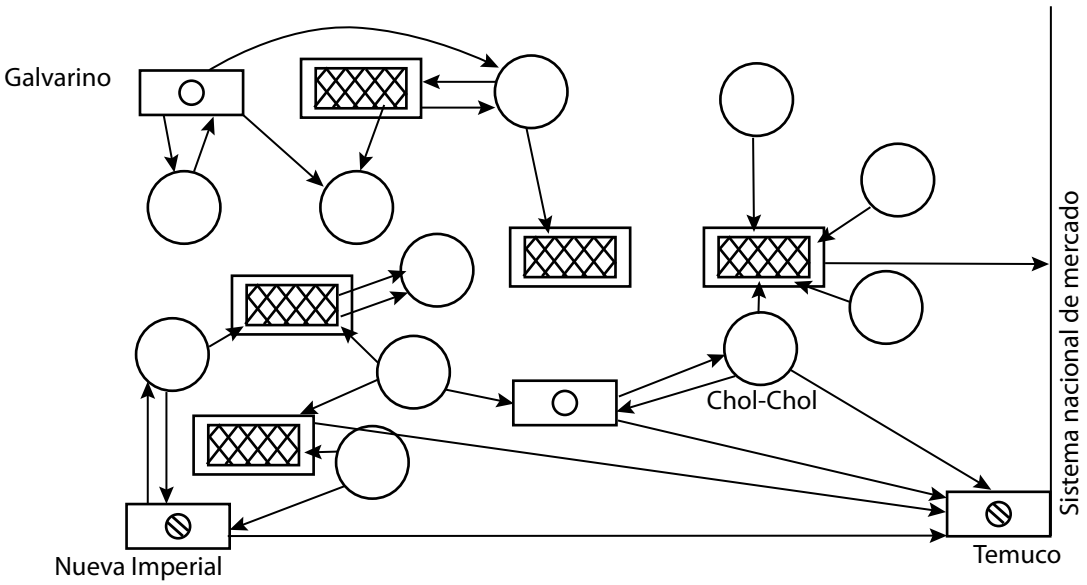
**Áreas de minifundistas y comuneros:** tienen acceso a las tierras de monte y pastoreo a cambio de obligaciones gratuitas de trabajo o de pago de la renta fundiaria en especie: constituyen la reserva de mano de obra de la hacienda, para los trabajos estacionales. Eventualmente tienen relaciones de aparcería con los colonos.

**Ciudad metropolitana**: dentro de este esquema, su importancia no sólo radica en el hecho de operar como uno de los grandes centros rectores del sistema de mercado, sino en su carácter de centro residencial de la aristocracia latifundista.

**Poblado**: Mercado de recepción, entra en contacto con las comunidades rurales por medio de las compras de cosechas en sementera, de los préstamos en especie y de la aparcería (chaquihuasca) (en tierra y con trabajo del aparcero indígena).


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

Esquema 2: de la constelación latifundio-comunidad indígena en un área araucana de Cautín (Chile).




**Ciudad-mercado zonal**: enlace con el sistema nacional de mercado, en el que se comercializa la producción de los fundos.

**Poblado-mercado local**: compras de la producción en verde suministro de ganados y semillas, a los comuneros, en aparcería (en las tierras de comunidad). Créditos en especie, para ser cubiertos con la cosecha (a precios convencionales). Alquiler de animales de trabajo, con pago del precio con parte de la cosecha (generalmente triguera).

**Fundos cerealeros**: con inquilinos: empleo de la fuerza de trabajo de la comunidad: pastoreo, aparcería (en tierras de la comunidad), salariado. Explotación directa e indirecta (por medio de inquilinos y medieros). Comercializan la producción cerealera y pecuaria en el Sistema Nacional de Mercado.

**Comunidades mapuches**: relaciones salariales y de mediería con los fundos. Relaciones de aparcería, endeudamiento y pagos en especie, con los Mercados locales. Economías de subsistencia, con una pequeña fracción comercializable en el mercado local.

## Constantes de la comunidad indígena en la América Latina

No es tan sencillo tomar la comunidad indígena **como es**, con su patrimonio de instituciones, de fuerzas, de conciencia, de cultura y sus factores de retraso, su anquilosamiento, su hermetismo, sus cambios internos favorables a la concentración del poder en manos de unas pocas familias, su estructura minifundista, su tecnología primitiva y estacionaria. No solo la comunidad indígena es **muchas cosas distintas** —en un ámbito tan desequilibrado y lleno de contradicciones como el del campo latinoamericano— sino que carecería de sentido el que se le imprimiese una misma dirección y se aspirase a asig-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

narle un mismo papel dentro de la estructura agraria de las diversas regiones sociales latino-americanas. Aceptando todas las limitaciones y sin pretensión de efectuar un escrutinio estadístico de caracteres comunes, podría decir que existen una **serie de constantes** que en cierta manera caracterizan las comunidades indígenas de la América latina:

Las contantes antropológicas de las comunidades indígenas, como comunidades rurales atrasadas y que operan, por lo general, sobre tierras marginales,

a) El estado comunal de la propiedad sobre la tierra, el agua, los bosques y los recursos naturales: a veces también, excepcionalmente, la explotación en común de las parcelas comunales, el pastoreo colectivo y el uso en común de algunos recursos naturales;

b) La operación comunal de algunos servicios, como los de riego;

c) La supervivencia de las instituciones de trabajo basados en la ayuda mutua (contraprestaciones de servicios);

d) Los servicios comunales (construcción de escuelas, silos, caminos vecinales, presas, etc.) substitutos del salariado;

e) La conciencia social del grupo;

f) El hermetismo lingüístico o el bilingüismo, manteniéndose el idioma indígena como elemento de relaciones internas y el castellano como idioma de relaciones externas;

g) La cohesión social y el sentido de comunidad, que se ha conservado a pesar de la estructura minifundista y de las migraciones estacionales de la tenencia de la tierra;

h) La economía de subsistencia, pero que ha entrado en contactos con los **mercados locales** y el sistema de precios: uso frecuente del trueque —en el intercambio intercomunal o interno— pero racionalizado por la utilización del dinero como unidad de cuenta: **economía de pequeñas cosas** (y cuyo producto no es fácil evaluar y se subestima con frecuencia: actividades agrícolas, de pequeña ganadería, de artesanías, de recolección de fibras, leñas y maderas, etc.);

i) Ausencia de hábitos comerciales o de una mentalidad comercial de avalúos monetarios y costos, aun cuando excepcionalmente existan comunidades


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

con una psicología adaptada al proceso de industrialización y comercialización;

j) Ausencia de capacidad de evaluar la economía del tiempo y elevados coeficientes de desempleo potencial trabajo;

k) Tecnología tradicionalista y estacionaria; invariabilidad de los sistemas de rotación de cultivos;

l) Localismo de las sociedades analfabetas y sin dinámica cultural;

ll) Patrones rígidos de consumo, como método de adaptación a una economía de rendimientos bajos y precarios y que es más una estrategia defensiva de la miseria que una actitud de resistencia a elementos nuevos y extraños. La dieta alimenticia estática —tortillas, frijol y chile en algunas comunidades mexicanas de las regiones más atrasadas; papas deshidratadas (chuño, tunta) quinua, carne seca de cordero (chalona) en las comunidades quechuas y aymaras del altiplano; papas, trigo y cuyes (conejillo de indias) en las comunidades de la sierra ecuatoriana; maíz, papas y cuyes en las comunidades nariñenses y caucanas del sur de Colombia— es solo el producto de una economía inestable y estética.

En términos estrictos, la mayoría de estas **constantes** no lo son en cuanto las comunidades son indígenas, sino en cuanto forman parte de una estructura atrasada y estas localizadas en áreas atrasadas y marginales, la mayor parte en suelos deteriorados y esqueléticos y pobres en recursos hidrológicos. No es corriente encontrar situaciones como las de las comunidades araucanas del sur de Chile —las que han resistido el reiterado asalto de las corrientes de colonización— o de algunas comunidades riberanas del lago Titicaca (cuya economía ha mejorado por medio de la política de restitución de las tierras de que fueron despojadas por las haciendas) o de los "resguardos" guambianos y paeces de Colombia, con un **activo de tierras** y con una **localización en las áreas básicas de desarrollo agrícola** que permite pensar en la eficacia de una política de mejoramiento de la estructura agraria a corto plazo. Pero en tesis general, las comunidades indígenas están recluidas a las peores tierras y a las áreas más atrasadas, ya que las mejores tierras agrícolas —desde el punto de vista de **la localización** y de las **condiciones naturales—** le fueron quitadas primero por los Beneméritos de las Indias, luego por los Beneméritos de las Guerras de Independencia, posteriormente por los Beneméritos de las Guerras Civiles y por último por los latifundistas y los comerciantes. Hasta l862, la sabana de Bogotá era asiento de una densa red de comunidades indígenas: en menos de 30 años de ejecución de la política de Desamortización de Bienes de Menos Muertas, habían desaparecido y se habían transformado


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

en haciendas. Bajo el Gobierno del general Melgarejo, en Bolivia, fueron adjudicadas a unas pocas familias (las de los generales y la familia presidencial) las tierras de centenares de comunidades indígenas en el área de influencia del Lago Titicaca. Una sola hacienda en Colombia, la de Laboyos, adjudicada a un Benemérito de las Guerras de Independencia, estaba revestida con varias comunidades indígenas, así como la hacienda boliviana de Taraco se formó con el descuartizamiento de las comunidades.

## Idealización y subestimación de la comunidad indígena, desde el punto de vista de las necesidades de desarrollo

El enfoque subjetivo del problema de la comunidad indígena, explica, entonces, las tendencias dominantes hacia la **idealización** o hacia la **subestimación**: la una ofrece un cuadro sublimado y un marco óptimo para una moderna estructura colectivista y la otra una versión pesimista, negativa y cargada de tintas negras. La idealización de la comunidad indígena —que adquiere los mayores relieves teóricos en José Carlos Mariátegui, el autor de Siete Ensayos sobre la realidad peruana, en Castro Pozo y en Uriel García— es una explicable reacción ideológica contra las expresiones culturales y políticas del latifundismo hispanocolonial, asentadas sobre la negación radical de los valores indígenas: pero condujo a la doctrina de que la comunidad indígena era una sociedad de tipo colectivista y que solo requería el equipamiento de cooperativas y máquinas para que se transformase y modernizase espontáneamente. Pero aun cuando estos enunciados indigenistas no partían de un análisis objetivo de la estructura y condicionamiento interno de la comunidad indígena de la sierra peruana (ya que las investigaciones de Castro Pozo se referían a algunas regiones), tuvieron dos efectos muy positivos: el uno fue vincular el problema del indio al problema de la tierra, sustrayéndolo a los simples enunciados raciales ; el otro fue plantear la posibilidad de **actualizar la comunidad indígena**, dotándola de nuevos soportes y nuevo instrumental de trabajo.

Esta idealización ha ocultado la dura realidad que se mantiene **dentro** de la comunidad indígena en algunas regiones latinoamericanas: la tenencia minifundista, la distribución arbitraria de las parcelas, el uso abusivo de los recursos comunales, la concentración del poder comunal, en unas pocas familias, la ruptura de los sistemas democráticos de gobierno, la paulatina desaparición de las formas de explotación comunal, en la recolección, la agricultura y el pastoreo.

Ya hice referencia a casos de permeación de la comunidad indígena por las instituciones serviles de la hacienda feudal. Uno de los problemas más graves que afrontan las comunidades indígenas es el del desmoronamiento interno de las unidades de explotación —o parcelas comunales— bien sea por la


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

ausencia de un régimen de regulación del uso de las tierras y de los recursos comunales o más probablemente por la presión demográfica, En este medio siglo, han sido inversamente proporcionales las tendencias de reducción de las tierras comunales y de crecimiento de la población. La presión sucesorial ha impuesto, en Bolivia, parcelas comunales de una extensión de media Há. (con riego) en el Valle de Sahapaqui, de 1,1 Hás. en Potosí, de 0,1 Há. de tierra cultivada en Oruro y de 2000 metros cuadrados en algunas pequeños vellos de Cochabamba. También la presión sucesorial —en regiones mexicanas como la Mixteca Alta[5]— ha llevado a tamaños de un quinto de Ha. de parcela comunal de tierra de labor, en Cacaloxtepec y Zapotitlán Plumas, en la vecindad del Valle de Huajuapan: en los pequeños valles de los antiguos Distritos de Tlaxiaco y Coixtlahuaca, las parcelas de tierras de labor —en ejidos y comunidades indígenas— no pasa de una Ha. Y esta es la situación —aun aceptando que no sea general sine circunscrita a las regiones más atrasadas— de los países que han hecho profundas reformas agrarias.

Pero tampoco puede aceptarse una óptica negativa y pesimista, que no solo llevaría a desconocer todas las posibilidades de transformación y superación de la comunidad indígena, sino a sentar la **tesis liquidacionista** de que la comunidad debe ser arrasada y simplemente sustituida por la propiedad individual. Semejante doctrina arranca de un prejuicio ideológico y solo pretende ajustar la realidad social a la tesis y no a la realidad social: es una operación semejante a la que ya efectuaron los ideólogos de la Reforma en el siglo XIX, inspirados en la filosofía de Adam Smith, y quienes esperaron un efecto taumatúrgico de la política de abolición por decreto de todas las formas de propiedad no individual (de municipios, corporaciones, Estado, comunidades indígenas, etc.). El problema no está en decidir qué es mejor, si la propiedad privada o la propiedad colectiva, sino en descubrir y canalizar los valores positivos de la comunidad indígena, en liberar el enorme potencial de fuerza de trabajo y de energía creadora que en ella radican y en lograr la plena y activa integración de poblaciones indígenas hasta ahora segregadas a la actividad política, a la economía y a las corrientes culturales de la vida nacional. Una de las expresiones de ese enfoque excesivamente racionalista, es la subestimaci6n del papel que desempeñan las instituciones tradicionales de ayuda mutua y de servicio comunal dentro de la economía, la conciencia y el ordenamiento social de las comunidades indígenas y la creencia de que no pueden servir de base o ingrediente a las formas modernas de la cooperación agrícola.[6]

5 Las comunidades tejedoras de palma de la Mixteca Alta - Análisis del problema y proyecto de industrialización y comercialización cooperativas, Antonio García, 1961.

6 Esta tesis ha sido expuesta, principalmente, por el antropólogo Julio de la Fuente, Subdirector del Instituto Nacional Indigenista de México, en "Cooperación Indígena y cooperativismo moderno", El Trimestre Económico, N° 4, 1944, Págs. 749-65.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

Desde el punto de vista del desarrollo económico y social, la comunidad indígena puede transformarse en una **unidad de producción múltiple**, capacitándola para el uso integral de los recursos de que dispone —agrícolas, pecuarios, forestales— y construyendo una economía que movilice su potencial de fuerza de trabajo. Pero este objetivo no puede alcanzarse por medio de simples tanteos o de una actividad misional basada en la estrategia de la caridad y de la dádiva o de la repetición de las diversas formas que adopta la política paternalista, manteniendo la comunidad indígena como un **campo gratuito de experimentación social**. Todas estas actitudes parten de un espejismo de ayuda y de un principio falso y corruptor: el de que la solución del problema de las comunidades indígenas viene de fuera y no de ellas mismas. Es claro que las comunidades indígenas no podrán superar los obstáculos que limitan o impiden su desarrollo, si por su exclusiva actividad no existe una atmósfera nacional propicia y un dispositivo institucional que responda a sus aspiraciones y sus esfuerzos: pero lo fundamental es que la responsabilidad de la conducción y del cambio, esté en sus propias manos.

La América Latina —como el Asia y el África— abunda en experiencias que demuestran la incidencia disolvente de la filosofía inspirada en el principio de que **la solución viene de fuera**. Y no hay necesidad de recurrir a la historia de atrás —aún cuando el pasado colonial es rico en esta clase de ejemplos— para encontrar situaciones ejemplares: una experiencia de aquí y de hoy, es la del Grupo Kiliwa, del Estado Mexicano de Baja California.[7] Este grupo indígena, montado sobre una economía de pastoreo y recolección, fue interceptado bruscamente en su **estado de equilibrio** por dos enérgicos factores de cambio: la acción misional de un grupo evangélico norteamericano y el salariado estacional, el uno que lo ponía en contacto con la economía monetaria y el otro que lo introducía, por **la vía de la dádiva**, en un mundo de elementos culturales nuevos (alimentos importados, vestuario, utensilios de hogar, etc.) que no puede producir ni adquirir por el conducto del cambio. Esta estrategia de soborno ha servido, desde luego, para incorporar esta comunidad de indios a este tipo de iglesia, pero ha provocado una corrupción interna de la comunidad y ha roto, desfavorablemente, el equilibrio; el resultado ha sido la formación de actitudes favorables a la mendicidad y la propagación de la creencia de que toda salvación vierte de fuera. ¿Dirección burocrática o gestión democrática en la conducción cooperativa de las comunidades indígenas?

Es necesario partir del núcleo del problema de la comunidad indígena, como es el de la baja productividad y el enorme desempleo de la mano de obra. Y por eso no hay **soluciones puramente agrícolas** a este problema de presión

7 Informe Preliminar sobre el Grupo Kiliwa, Prof. Isabel H. de Pozas, 1960, INI, México.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

demográfica, de exceso de población para los recursos territoriales existentes: es necesario idear métodos de explotación integral de recursos y de movilización de la capacidad de trabajo comunal, ya que la industrialización latinoamericana, no está en condiciones de absorberla, mientras se efectúe en los términos actuales.

Movilización de la capacidad de trabajo comunal quiere decir **ocupación de la gente y del tiempo de que se dispone** elevando progresivamente su capacidad productiva, sus relaciones de intercambio y por último sus patrones de consumo, en un proceso de abajo hacia arriba, y no introducción de nuevos elementos culturales súbitos que ahorran trabajo y llevan su renacimiento unitario —como en el caso de las máquinas agrícolas— avaluando solo su eficiencia en abstracto pero no en relación con el estado de desarrollo de la comunidad. Este problema de las sociedades de carne y hueso, no puede tratarse con esquemas racionalistas, como el de considerar que un **salto adelante** consiste en inyectar en el campo un equipo de maquinaria agrícola, en el plano de la producción, o la instalación de una tienda cooperativa de consumo como un método de cambiar los patrones de vida familiar. Los cosas, los elementos culturales, no pueden juzgarse en sí mismos, sino en **función** de una sociedad de carne y hueso en que deben insertarse: el uso de los tractores en el campo no siempre significa un **salto adelante**, ni la apertura de una tienda cooperativa de consumo que vende alimentos enlatados supone una verdadera posibilidad de cambiar o ampliar los patrones de consume. Todo depende de la **adecuación** entre los nuevos factores culturales y la capacidad que tenga una comunidad de **asimilarlos**, en unas ciertas circunstancias de tiempo. Sin la justa comprensión de este principio tan simple —y tan desconocido— no podrán entenderse las experiencias en los programas de **integración y desarrollo** de las comunidades indígenas, ni menos dar un paso adelante. Vale la pena, entonces, examinar críticamente algunas de esas valiosas experiencias, particularmente en países —como Bolivia y México— en los que las poblaciones y culturas indígenas han tenido un elevado peso específico y en los que la revolución ha creado una atmósfera propicia a los más audaces y profundos cambios sociales. En el caso boliviano, se supuso —durante el proceso inicial de la revolución— que ere posible lograr una transformación inmediata de la comunidad indígena y de la atrasada economía de subsistencia, por medio de dos procedimientos: el uno, la fractura y abolición de la hacienda feudal, haciendo desaparecer con ella le fuerza más regresiva de presión anticomunal; la formación de cooperativas de producción a base de máquinas. Ya se ha visto que desaparecieron las haciendas, pero no la influencia que habían tenido sobre las técnicas y sistemas de trabajo de las comunidades. En el caso de las cooperativas de producción, el punto básico no fue adiestrar a sectores de le comunidad en los métodos elementales de


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

usar sus propios recursos de tierra y agua, con sus propias herramientas y aperos y partiendo de sus instituciones tradicionales de ayuda mutua (el ayni aymara y la mincca quechua) y de servicio comunal (la mite quechua) —sino introducir dos elementos igualmente extraños: el líder sindical habilitado de administrador de cooperativas agrícolas —presidiendo el **artificio** de una sociedad sin vida ni conciencia propias— y los equipos de tractores. Hoy se dice en Bolivia que ha sido un fracaso la mecanización del campo y de la política de introducir **artificialmente** máquinas: el primer problema consistió en que los tractores no se usaron para ensanchar aceleradamente el área sembrada, especialmente en las «tierras de hacienda», sino para roturar las tierras de las parcelas o pegujales. El resultado fue, naturalmente, el de que los tractores substituyeron trabajo precisamente donde existía un problema de exceso de población. El segundo problema fue el de la incosteabilidad de sostenimiento de las máquinas, una vez que fueron cedidas a los campesinos y que se hizo necesaria la adquisición de repuestos, combustibles, lubricantes, etc. ¿Es que se había aumentado la capacidad productiva a tal nivel, o se había logrado previamente tal grado de ahorro y capitalización, como para enfrentarse la comunidad a este tipo de costos constantes? En algunas comunidades, como la Pujravi, el sostenimiento de los tractores se convirtió en una cuestión de prestigio social: pero los altos costos monetarios (en relación con la productividad y con los ingresos campesinos) y el desempleo conjunto de los tractores y de los hombres, terminó por ahogar totalmente estos **programas de mecanización agrícola**. De otra parte, la cooperativa no se planteó la necesidad de atacar **el núcleo del problema** —la explotación de **las tierras de hacienda**, partiendo de los sistemas de rotación o "ainocas" y destinándolas a cultivos comerciales —bajo la dirección de la cooperativa— sino que se limita a cultivar colectivamente alguna parcela y a efectuar la venta en común del producto y de algunas cosechas individuales. El cultivo colectivo de las **tierras de haciendas** no solo era un método conocido y eficaz de emplear **el tiempo libre** de los campesinos (el que antes empleaban en el trabajo servil de esas mismas tierras), sino de substituir la dirección autoritaria del latifundista por una dirección democrática, de aprender y experimentar nuevas técnicas y nuevos aperos de labranza y de entrar en contacto, escalonadamente, con una agricultura comercial y con una dinámica de mercado, **sin desprenderse** de la noche a la mañana —de la tecnología tradicional y de la economía de subsistencia practicada en el cerrado recinto de sus pegujales. El replegamiento al cultivo de las parcelas individuales o a los términos de la sayaña o pegujal, condujo a la comunidad —a la indígena o a la de "hacienda"— **a dar un paso atrás** en relación con la antigua hacienda, ya que renunciaba al cultivo en común de las tierras mejores, a los sistemas de rotación y a la posibilidad de una producción comercializable. Qué podía hacer el comunero o el pegujalero con una parcela de 2 Hás. fragmentada en 8 o 10 pedazos, dispersos, ya


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

que la tierra dotada o restituida era la misma que se había ocupado durante el régimen de hacienda? Y qué principios dinámicos podían insertarse en esta economía, más justa que antes pero, también más atrasada que antes? Y qué realidad podía tener una sociedad cooperativa manejada desde arriba, por un líder sindical que continuaba la tradición negativa y arbitraria de los **hilacatas** (mayordomos de las antiguas haciendas feudales) no obstante que se trataba de aplicar, en términos simplistas, la teoría política de la alianza de las clases campesinas con el proletariado, asignando a este el papel de caudillo o conductor? Y dentro de este **marco pétreo** —apenas renovado— qué consistencia, qué posibilidad de **asimilaci**ón y de raigambre, podía tener la introducción de los tractores y de las segadoras mecánicas? La **comunidad**, el núcleo, la masa cohesionada de comuneros, estuvo **enteramente fuera de esa experiencia**, y no fue preparada para ella y solo participó marginalmente. Ni antes, ni después, funcionó el principio de la gestión democrática, ya que se aceptó sin debate el **supuesto** de que las sociedades analfabetas, que no saben leer ni contar, deben ser dirigidas tutelarmente desde arriba y desde fuera: la cooperativa, en suma, no hacía sino **estabilizar** este orden de cosas: intentar una definitiva suplantación del sistema de **dirección democrática**, desde abajo, por el de **dirección burocrática**, desde arriba.

El resultado final no solo fue el de que la cooperativa —da producción y ventas en común— solo tuvo el carácter de una **planta de invernadero, de una superestructura sin raíces y sin vida propia y que sólo operó en la periferia de la economía y la vida social**, sino que se introdujo a ella, por la vía del liderismo artificial, los principios de corrupción ya desarrollados en las burocracias sindicales y en algunos sectores de gobierno. La ausencia total de controles democráticos, abrió la puerta a la corrupción de los líderes venidos de fuera y a veces no alcanzó a llegar a la comunidad el valor de las ventas en común de la cosecha. De otra parte, por debajo de la cooperativa y de la política del Estado, fue surgiendo una corriente espontánea de construcción en común de escuelas, silos, etc. a través de las instituciones tradicionales de la ayuda mutua y los servicios comunales (ayny mita), que no ha sido canalizada aún. He ahí cómo, pese al clima social favorable a las transformaciones, la adopción de un **arquetipo** de cooperativa de producción equipada de máquinas (sin un reconocimiento previo y objetivo de la realidad económica y social de la comunidad indígena para determinar la estructura cooperativa, los tipos de cooperación, económica, los métodos de introducción de nuevos elementos culturales, las formas de capacitación práctica y demostrativa de los comuneros para impulsar las posibilidades de la gestión democrática) solo tocó **la periferia de la economía** indígena y en última instancia dejó un saldo negativo de desorden, retraimiento y horror por las cooperativas, los líderes sindicales y las máquinas.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

Otra experiencia valiosa es la de selección de las cooperativas de consumo como el punto de apoyo para la promoción del cambio cultural, en comunidades indígenas como las del grupo Tzeltal-Tzolzil, por parte del Instituto Indigenista de México.

Otra experiencia fue la de un Centro de Capacitación instalada en la comunidad indígena de Pujravi, en Sica-Sica, en el altiplano central, destinado a los inspectores de cooperativas agrícolas del Ministerio de Asuntos Campesinos. El Centro de Capacitación manejó créditos y cosechas, movilizó una pequeña comunidad de tractores, roturó los campos de la comunidad, pero se olvidó de capacitar y adiestrar a la comunidad misma en las técnicas de la administración cooperativa, del uso de máquinas y nuevos aperos, del manejo comercial y de los productos, agrícolas. El Centro estuvo alojado en la comunidad como un cuerpo extraño de administración colonial y cuando evacuó su campo de experimentación, nada pudo sostenerse.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.123-143

Ediciones de divulgación indigenista
Bogotá 1944

# El instituto indigenista de Colombia y la parcelacion de los resguardos

## Explicación previa

EI Instituto Indigenista de Colombia ha dispuesto la publicación de los documentos relacionados con la expedición del decreto 918 de 1944 —por el cual se dictan algunas disposiciones sobre disolución de resguardos indígenas en la región de Tierradentro, Departamento del Cauca, Decreto elaborado según el espíritu del Director del Departamento de Tierras del Ministerio de la Economía Nacional. Por medio de dicho acto ejecutivo se crea una comisión divisora, a la que se asignan retribuciones mensuales de $900, oo hasta agotar la partida de $10 000 00 que se apropió en último presupuesto.

Aunque, por desgracia, no existe en nuestro país una conciencia del problema, ni los organismos públicos someten a previo debate la determinación de ciertas cuestiones de interés social, ni la responsabilidad de los funcionarios alcanza hasta los actos que se realizan sobre estudios simulados o científicamente deleznables, la medida ha gozado de la indiferencia general. Pero el Instituto Indigenista de Colombia, organismo destinado solo al estudio de los problemas sociales del indio sino también a su protección beligerante, quiere dejar consignado este hecho, fijando la responsabilidad de los actuales dirigentes del Departamento de Tierras. Estamos seguros de que es responsabilidad queda inequívocamente determinada ante los indigenistas de América, lo que es ya una forma viva de fijarla en la historia. Así podrán saber cómo se cumplen en nuestro país las Convenciones acordadas en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro y cómo se respetan los consejos del Congreso Demográfico Interamericano: Este el modelo de cómo se deforman los acuerdos internacionales, sin salirse —como en la época colonial— de los "marcos de la ley":



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

El Instituto Indigenista llama la atención sobre los hechos siguientes, analizados con sobriedad y pleno conocimiento de causa por el doctor Gregorio Hernández de Alba y el Licenciado Duque Gómez:

1. el Congreso Nacional apropia una partida de $10 000 00 para la división de uno de los más antiguos y consolidados grupos de comunidades indígenas, cuando no gasta esa suma en el total de servicios que presta en la totalidad de comunidades que existen en el país;

2. La división se realiza cuando las tierras de los resguardos han adquirido una doble valorización: la de los entables agrícolas y la de una vía carreteable que pone en contacto la "zona comunal" con los mercados del Cauca, del Valle y del Huila;

3. El Director del Departamento de Tierras califica de equivocada la posición del Instituto Indigenista al condenar la división de los resguardos de Tierradentro, solo porque el decreto 918 tiene un apoyo legal: como los juristas de la Colonia, el señor Díaz Rodríguez cree que la calificación de las medidas no tiene que ver con su eficacia o ineficacia social o su función constructiva, sino simplemente con su legalidad: y esto sin dejar de afirmar que en Colombia, lo mismo que en los países donde la legislación carece de unidad y se elabora anárquicamente, al lado de leyes divisionistas existen otras ampliamente protectoras, justamente las denominadas por algunos funcionarios del Departamento de Tierras como "residuos le la barbarie colonial";

4. el Director del Departamento de Tierras sienta que la división de los resguardos es justa cuando se trata de "indios ya civilizados", dejando tal calificación a un organismo sin estructura científica y que posee exclusivamente conceptos legales del problema;

5. el Director del Departamento de Tierras afirma que la división ha sido solicitada por los mismos resguardos indígenas: en el Archivo del Instituto reposan documentos suscritos por funcionarios de tal Departamento, en los que tendenciosamente se induce a los resguardos a solicitar la división, bajo promesas de ayuda excepcional del Estado;

6. el Director del Departamento de Tierras, señor Díaz Rodríguez, dice que el Instituto Indigenista confunde el problema social, económico y legal con etnológico, histórico, antropológico, etc.: las publicaciones del Instituto, sus ciclos de conferencias de divulgación, sus investigaciones directas en la mayor parte de las comunidades de nuestro país, son la mejor demostración del carácter de nuestra actividad científica y quizá también del carácter de abusos de lenguaje como el arriba transcrito;


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

7. la principal actividad del Departamento de Tierras, en los últimos años, no ha consistido —desde luego— en organizar la incorporación racional y efectiva de los grupos indígenas, ni tampoco en tomar las más elementales medidas de protección social (utilizando sus suficientes instrumentos legales y administrativos), sino en cumplir una obsesiva tarea de parcelación de comunidades indígenas, con explicaciones rígidamente tomadas de la filosofía absolutista del derecho clásico romano y el código civil napoleónico. El Departamento de Tierras se rige por un criterio exclusivamente legal, pero hasta él no ha llegado ninguna de las modernas concepciones científicas del Derecho: así se ha convertido en una dependencia administrativa —la destinada a determinar, nada menos, que la política de tierras y resguardos— con espíritu de juzgado civil;

Y nada más: si es que cabe punto final en esta cuestión de vida o muerte para muchos pueblos de indios.

Antonio García

---

-II-

DECRETO NUMERO 918 DE 1.944

(Abril 19)

Por el cual se dictan algunas disposiciones sobre disolución de resguardos indígenas en la región de Tierradentro, Departamento del Cauca

---

EL PRIMER DESIGNADO, ENCARGADO DE LA PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA,

En uso de sus atribuciones legales, y especialmente de las que le confiere la Ley 19 de 1927, y los artículos 11 y 12 de la Ley 7a. de 1943, y

CONSIDERANDO:

Que el Decreto Legislativo número 1421, de 1940, autoriza al Gobierno para proceder a la repartición de los resguardos de indígenas, bien cuando estos tuvieren arreglada su titulación, conforme a la Ley, bien mediante declaración de inexistencia por falta de títulos en el caso previsto en el artículo 14 de dicho Decreto;


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

Que para estos efectos, el mismo decreto autoriza al Gobierno para crear las comisiones especiales que han de realizar esta labor comisiones formadas por un abogado, un ingeniero, un práctico pagador secretario y un dibujante, y para señalar la remuneración de cada uno de ellos;

Que la Ley 19 de 1927 en el parágrafo del artículo 12, ordena nombrar una comisión especial por lo menos, para la región de Tierradentro, Departamento del Cauca;

Que para dar cumplimiento a esa ley, en el Presupuesto de la actual vigencia se apropió la cantidad-de diez mil pesos ($10 000 00);

Que es necesario señalar el procedimiento para la división de los resguardos declarados inexistentes, y

Que el señor Revisor Presidencial ha rendido informe favorable a la medida que se proyecta,

DECRETA:

ARTÍCULO PRIMERO. - Créase una comisión divisora de los resguardos de indígenas de la región de Tierradentro en el Departamento del Cauca, compuesta del personal y asignaciones mensuales siguientes:

Un abogado .....$300.oo

Un Ingeniero .....$300.oo

Un práctico-pagador secretario ..... $150.oo

Un dibujante ..... $150.oo

ARTÍCULO SEGUNDO.- La comisión divisora que se crea por el artículo anterior actuará en aquellos resguardos cuya inexistencia se haya declarado o declare por el Ministerio de la Economía Nacional, de acuerdo con el artículo 14 del Decreto número 1421 de 1.940.

ARTÍCULO TERCERO.- La comisión procederá al repartimiento de las tierras por cabezas y para ello adoptará el procedimiento establecido para la adjudicación de baldíos de menor cuantía por el Decreto número 195 y 1418 de 1.943.

ARTÍCULO CUARTO.- En las adjudicaciones a causa del repartimiento o división de resguardos de indígenas de cualquier parte del país, cuya inexistencia se declare o se haya declarado, no será necesario acreditar la existencia de casa de habitación, aunque si la explotación de cultivos.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

ARTÍCULO QUINTO.- Las tierras incultas que resultaren una vez repartidas las porciones explotadas, serán adjudicadas exclusivamente a los mismos indígenas a medida que las ocupen con cultivos, pero ninguno tendrá derecho a una porción mayor de cincuenta hectáreas incluido el adyacente inculto,

ARTÍCULO SEXTO- Las asignaciones fijadas en el presente Decreto no tendrán derecho a la prima móvil establecida por el Decreto Legislativo número 1232 de 1.943, y la comisión sólo funcionará por el resto del año en curso.

Comuníquese y publíquese.

Dada en Bogotá, a 19 de abril de 1.944.

(Fdo.) DARÍO ECHANDIA.
El Ministro de Hacienda y Crédito Público
(Fdo.) GONZALO RESTREPO.
El Ministro de la Economía Nacional,
(Fdo.) CARLOS SANZ DE SANTAMARÍA.
Es fiel copia para firmas oficiales.

**JORGE MERCHÁN**

SECRETARIO GENERAL.

---

-III-

## DISOLUCIÓN DE LOS RESGUARDOS DE INDIOS CREA UN PROBLEMA NAL.

Opinión del Co-Director del Instituto Indigenista de Colombia, Gregorio Hernández de Alba sobre el Decreto emanado del Ministerio de la Economía. - Reportaje- Publicado en *El Tiempo* de 21 de abril de 1.944.-

La prensa de ayer informó sobre el decreto que hace la división de los resguardos indígenas, emanado del Ministerio de la Economía Nacional. Quisimos conocer la opinión de un técnico en la materia y uno de nuestros reporteros se acerco anoche donde el conocido intelectual Gregorio Hernández de Alba,


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

quien es director del Instituto Indigenista de Colombia, para hacerle algunas preguntas al respecto, logrando las siguientes respuestas:

- ¿Cuál es su pensamiento sobre la medida tomada por el Gobierno?

- Para todos los miembros del Instituto Indigenista, que hemos estudiado a fondo la situación de los indios colombianos que viven bajo el régimen del resguardo y que hemos, seguido paso a paso las medidas que, para proteger y hacer más capaces económicamente, más cultos y más sanos a los indios de América, han tomado los demás países, incluyendo los Estados Unidos, es no solamente, absurdo, sino ampliamente perjudicial para el indígena la medida que quiere poner en práctica el Gobierno.

- ¿Usted sabe en qué se apoya dicha medida?

- El decreto se apoya en la ley 29 de 1.927 en algunos artículos de la ley 7a. de 1.943**,** y en otros decretos, ¿pero es que tales disposiciones han sido estudiadas y dictadas por individuos que conozcan la realidad indígena y lo que va a suceder con la disolución de las comunidades?

- ¿Pero el progreso del país no ha hecho mejorar más y más la situación de los indios en relación con los tiempos coloniales?

- El Gobierno español en tiempos coloniales hizo lo posible por proteger al indígena, conservando las tierras de sus resguardos como inalienables y nosotros vamos a destruir lo poco que se dejara en tierras, a estos hijos de América, porque la verdad es que si el indio ignorante, no por su causa, ni por vivir en comunidad, sino porque hemos dejado abandonada esa comunidad, encuentre muy agradable que alguien le diga: "este pedazo de tierra es solamente suyo", y le entregue un título notarial.

- ¿Y esto último no es muy conveniente para los indios?

- Usted sabe que el indio que así adquiere está sujeto a la sapiente ambición del blanco que le rodea y que es el comerciante, jefe político el cual procura como lo muestra toda la historia de las comunidades indígenas disueltas, adquirir la tierra del indio por un precio de engaño; y muchas veces pagada con objetos de cambio.

- ¿En ese caso cuál es la situación del indio?

- El indio, entonces halagado por tener en su bolso alguna suma de dinero para el "grande" vende fácilmente o presionado por la fuerza de los amos urbanos. Se convierte así en un hombre sin tierra que termina lógicamente por terrazguero o "concertado", peón en suma, que deberá trabajar para el patrón,


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

en tierras que fueran suyas, por un bajo salario algunas veces y otras, para pagar el arriendo de un chico "pejugal" (o rincón de tierra).

- ¿Pero convertir el indio en propietario, no es darle una mayor igualdad con los blancos?

- Se ha dicho que convertir al indio en propietario personal es civilizarlo, es, como dice usted, igualarlo a nosotros y que su estado de atraso económico, cultural y sanitario se debe a que vive en organización de cabildo; ¿pero es que el Estado ha hecho algo para hacer el indio más culto, más sano y mejor productor? No, esa labor: está inédita en Colombia. Necesita el país que esos sus hijos sean tan capaces como los que vivimos en las ciudades.

- ¿Entonces no debe tomarse esa medida?

- Los indios tienen hoy la riqueza de sus terrenos comunales inalienables; que se aborde el problema de hacerlos mejorar, de hacerlos producir, con educación, con dirección, pero no optamos por esa medida en apariencia la más fácil, que es disolver los cabildos.

- ¿Qué han hecho sobre el particular los otros países americanos?

- Acabo de encontrarme con Gustavo Santos y me dice lo que el Gobierno del Ecuador está haciendo en la protección del indígena. Es lo que los demás países hacen o sea, proteger la propiedad de la tierra comunal y llevar cultura a ella. Pero si los Estados Unidos mismos, como yo acabo de verlo, a más de guardar las tierras para los indios y de preservar el sentido cooperativo que ellos tienen, han llegado hasta a comprar tierras para darlas a comunidades ya desposeídas. Y esas comunidades tienen cooperativas, escuelas vocacionales e industrias, bancos, hospitales, etc. y de ellas salen hombres tan preparados como los blancos, tanto que hoy son: aviadores, artilleros y capaces como sus hermanos de ejecutar cualquier labor de guerra o de técnica.

- ¿Pero si se aplica la medida qué sucederá?

- Mirando al futuro veo un problema social en Tierradentro, si esta división de los resguardos se ejecuta y es que el indio vuelto terrazguero creará un conflicto en las haciendas que se forman y el Estado tendrá que parcelarlas algún día para darlas a sus obreros ocupantes. Colombia acaba de aprobar el pacto indígena Interamericano que tiende a proteger al indio, y es en ese momento cuando así disuelven las comunidades entregando a los indios a la ambición de otros.

- ¿Qué hará, o piensa hacer el Instituto Indigenista?

- Antes de contestarle esa pregunta quiero decirle que estoy seguro de que el gobierno fue mal informado para dictar esta medida lamentable y de que un


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

estudio serio del problema hará cambiar de rumbo la política indigenista para mayor beneficio social y nacional.

En cuanto al Instituto Indigenista debo manifestarle que está listo a servir gratuitamente y quiere aportar sus experiencias y el conocimiento de las experiencias logradas en otros países de América, para que al fin se inicie una justa, una provechosa, una inteligente redención del indio.

---

- IV-

## NINGÚN PROBLEMA NACIONAL SE CREARÁ CON LA DISOLUCIÓN DE LOS RESGUARDOS INDÍGENAS.

El director del Departamento de tierras refuta la tesis del arqueólogo Hernández de Alba. Cuál es el plan del gobierno al respecto - *El Tiempo* de 23 de abril de 1.944

---

En relación con las declaraciones que concedió para *El Tiempo* el arqueólogo colombiano Gregorio Hernández de Alba, sobre la disolución de los resguardos indígenas, el señor Justo Díaz Rodríguez, director del Departamento de tierras del Ministerio de la Economía, nos concedió el siguiente reportaje en el cual sostiene que dicha disolución no crea ningún problema nacional.

El señor Díaz Rodríguez, dice lo siguiente:

- He leído con la mayor atención las declaraciones del distinguido arqueólogo don Gregorio Hernández de Alba, co-director del Instituto Indigenista, meritoria institución en la que media docena de desvelados estudiosos se preocupan por el problema indigenista de Colombia y aunque muy interesantes, las encuentro fundamentalmente equivocadas por esto:

El Gobierno al dictar el decreto 918 del corriente año por el cual se crea una comisión revisora de los resguardos de indígenas de Tierradentro, no ha hecho otra cosa que cumplir con leyes que rigen la materia; ya desde la ley 89 1.890, que es el estatuto de los resguardos o comunidades de indígenas, civilizados, estaba prevista la división de esas grandes comunidades ordenada también por la ley 19 de 1.927, y para cuyo cumplimiento el legislador de 1.943, apropió una partida de $10 000; de suerte que el decreto 918 no hace otra cosa que cumplir mandatos legales y ejecutar las disposiciones del legislador cumpliendo las inversiones que él ordenó.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

LOS INDIOS COLOMBIANOS

El distinguido arqueólogo sufre una confusión en la consideración del problema indigenista, porque en nuestro país hay los INDIOS SALVAJES o no reducidos a la civilización que son el objeto de la actividad catequizadora y con los cuales no reza la medida que se va a ejecutar; los INDÍGENAS SEMICIVILIZAD0S, como por ejemplo los de la región de Sibundoy, con los cuales precisamente el Gobierno ha tomado medidas perfectamente distintas para estabilizarlos, garantizarles la tierra y protegerlos contra la llamada voracidad de los blancos, haciendo reserva de terrenos que las tribus o comunidades de indígenas tengan la garantía contra extraños de esa reserva y destinación especial de terrenos para ellos; y existen los INDÍGENAS CIVILIZADOS, reducidos a la vida de comunidad y ya considerados como hombres civilizados no de ahora sino desde 1.890 y que realmente lo son en tal grado que no se distinguen ni en sus hábitos, en sus costumbres, en sus tradiciones, en su cultura, en sus sistemas de explotación de la tierra, en fin en nada del resto del campesino pobre colombiano, pero que a pesar de ello apenas tienen una precaria tendencia de las parcelas que les ha querido otorgar el respectivo cabildo de indígenas; y es con ellos que se rige la medida de la división ordenada por el legislador y que el Gobierno está cumpliendo con ellos.

LA REALIDAD DEL PROBLEMA

Esas leyes que se están ejecutando tampoco han sido dictadas por individuos que no conozcan la realidad del problema, y puede afirmarse que no solo fueron debidamente estudiadas en su tiempo, sino que han sido objeto de posterior estudio por hombres de versación indiscutible y conocedores profundos del problema; no tratan ellas al ordenar la división de civilizar al indio, como lo dice el señor arqueólogo, porque se trata es de los INDIOS YA CIVILIZADOS.

Tampoco es verdad que ellos tengan firmeza en la posesión de los terrenos comunales porque precisamente la carencia de titulación debidamente ajustada a las normas legales, ha hecho que frecuentemente sus terrenos les hayan sido segregados en pleito o sin él.

EL PLAN DEL GOBIERNO

Para la ejecución de la medida tampoco el gobierno ha obrado a base de una mala o deficiente información, porque en los resguardos en que se va a cumplir se ha hecho un juicioso estudio como puede verlo quien en los archivos del Ministerio, por funcionarios no solo veraces sino muy capacitados para el estudio del problema; porque además ha sido objeto de consideración especialísima por la Gobernación del Cauca que se ha limitado a requerir con fun-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

damento en los estudios por ella realizados, el cumplimiento de las leyes que ordenan la división porque inclusive, la medida ha sido pedida por los propios resguardos de indígenas, por los propios campesinos miembros de cada una de las parcialidades que se han de dividir, y como no solo el campesino indígena no venderá porque no quiere vender sino que también el Gobierno complementará la división con otras medidas, no se presentará el problema social que se vaticina, ya que esos campesinos tampoco son inferiores a los que el señor Hernández de Alba considera tan capaces como los blancos y que hoy son aviadores, artilleros, etc.

Las declaraciones ligeras del señor Hernández de Alba se deben a mi juicio a una lamentable confusión de los términos del problema indigenista, de la clase de campesinos a quienes va beneficiar la medida, y a confusión del problema social, económico y legal con el etnólogo, histórico, antropológico, etc., que estudian los seis intelectuales que componen el Instituto Indigenista.

En otra ocasión estudiaré en debida forma la realidad del problema que hoy sólo quiero aprovechar esta oportunidad para, rectificar las equivocadas apreciaciones del señor Hernández de Alba.

---

-V-

## RÉPLICAS Y ACLARACIONES AL DIRECTOR DEL DEPARTAMENT0 DE TIERRAS

El Instituto Indigenista es una sociedad de amigos del indio, sin intereses burocráticos de ninguna especie, en donde se reúnen, individuos que comulgan diversas ideas políticas, es decir liberales, de distintas tendencias, socialistas y conservadores. Solo se preocupan sus miembros por conocer en algo la vida de nuestros nativos y por tratar de mejorar la triste situación en que se encuentran en la actualidad, interponiendo sus influencias ante las esferas oficiales, con el fin de contener en parte los innumeros abusos que se cometen a diario contra esta indefensa población. De este modo, no puede dudarse del desinterés de su labor ni interpretarse sus actuaciones, como movidas por el resorte del interés personal o político. El anhelo indigenista es justamente la parte humana del sentimiento que se ha despertado en forma favorable en los últimos años por el conocimiento sistemático y científico de nuestra prehistoria. Este centro ha querido completar esta meritoria labor al tratar de captar los aspectos sociales y políticos de las agrupaciones indígenas y de buscar los mejores medios para su incorporación metódica a la vida nacional, aprovechando al mismo tiempo los aspectos interesantes de su organización actual, en beneficio de estos mismos pueblos para un futuro cercano, tales como la


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

conciencia de grupo, el espíritu de cooperación y de ayuda mutua, etc., de los miembros de una parcialidad o resguardo.

Hechas las anteriores aclaraciones, que remos formular aquí la siguiente declaración: los miembros del Instituto Indigenista, en su totalidad, somos enemigos de la política simplista de parcelación que se ha puesto en práctica mediante reciente decreto emanado del Ministerio de la Economía, una de cuyas secciones, el Departamento de Tierras, tiene a su cargo la solución de los problemas que tocan con las tierras de los resguardos nacionales. Nos proponemos explicar ahora las razones de esta oposición, para responder así al criterio que acerca de este centro de estudios tiene el Director del citado departamento, según lo deja entrever en una petulante nota de prensa de hace algunos días, en la cual quiso referirse en forma tan poco comedida como desafortunada, a las declaraciones que hiciera en *El Tiempo* uno de los miembros de nuestro Instituto, en relación con el mencionado decreto.

Los señores técnicos del Departamento de Tierras se han empeñado en creer que en el seno del Instituto Indigenista no se ventilan los problemas más relacionados con las agrupaciones indígenas actuales con la suficiente ilustración. No. La mayoría de sus miembros hemos seguido muy de cerca la vida de nuestros naturales, su organización política y social, las ventajas y desventajas de esta, y estudiado la mejor manera de solucionar sus problemas, no desde un despacho burocrático, ni a base de ligeros y arbitrarios informes rendidos por comisiones que salen al terreno a hacer observaciones a vuelo de pájaro, para después legislar en forma irresponsable sobre tan delicado asunto sino conviviendo con el indio, y, sobre todo, oyendo sus propias declaraciones. Hablamos de indigenismo, no porque tengamos "una lamentable confusión de los términos del problema indigenista, de la clase de campesinos a quienes va a beneficiar la medida", ni porque hayamos incurrido en "una confusión del problema social, económico y Iegal con el etnológico, histórico, antropológico, etc." según las propias palabras del señor Director, sino porque bien sabemos de los problemas de urgente solución que confrontan las agrupaciones de Tocancipá (Cundinamarca), Ortega (Tolima), San Lorenzo —disuelta el año pasado— Quinchía, La Montaña, La Iberia o Cañamomo, Cuática, San António de Chamí, (Caldas), Silvia, Tororó, Polindara, Paniquitá, Coconuco, Puracé, Tierradentro, San Sebastián, Ríoblanco, Guachicono, Pancitára, Caquiona, San Juan y muchas otras agrupaciones indígenas de los departamentos del Cauca y Nariño, en cada una de las cuales varios de los miembros del Instituto Indigenista hemos tenido la oportunidad de hacer detenidamente observaciones directas. Los resultados de tales expediciones comienzan a darse a conocer en las publicaciones de divulgaciones indigenistas y el público tendrá la ocasión de enterarse de lo detallado y sistemático de estos estudios.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

Nos oponemos a las medidas adoptadas por el Departamento de Tierras, porque hemos seguido paso a paso la política desarrollada por los técnicos de ese despacho frente al problema del indio; porque sabemos de la importancia de que han hecho gala los citados señores para poner en práctica medidas que consulten todos los aspectos de la vida de los indígenas, y contengan el torrente de atropellos que cometen los colonos de otros grupos étnicos cuando avanzan sobre las tierras de los resguardos, todo lo cual se traduce en la adopción de la formula de menor resistencia, y por ende la más inconsulta, tal como la vigencia de la política de parcelación sistemática con el fin de poner punto final a esta conflictiva situación, así sea sometiendo a los comuneros a la rapiña de los demás colonos, al ejercicio de un derecho para el cual no están preparados como es el de la propiedad, y a la práctica de un nuevo tipo de economía a base de la pequeña propiedad colocando así al indio en igualdad psicológica y material con el campesino en general, según una ingeniosa y ocurrente clasificación de los indios hecha por el señor jefe del Departamento Tierras a la que tendremos ocasión de referirnos  más adelante.

Hablamos de la impotencia de los miembros del Departamento de Tierras porque conocemos el fracaso de las comisiones enviadas al terreno antes de adoptar la medida de parcelación, con el fin de procurar nuevos repartimientos de los resguardos, en las cuales se invirtieron ingentes mas sin resultado alguno, como en el caso de la primera comisión que estuvo en la Parcialidad de San Lorenzo, (Caldas), lo que se expresa en los considerandos de la resolución que declara la inexistencia de este resguardo; porque sabemos las sugerencias personales de los comisionados a los miembros de los Cabildos indígenas del Cauca con el fin de que éstos firmaran memoriales, redactados de antemano por aquéllos, pidiendo al Ministerio la parcelación de sus resguardos, como lo declararon personalmente algunos de estos indígenas en el seno mismo de la Institución Indigenista, pero que personalmente nos hemos dado cuenta de que muchos latifundistas de las zonas indígenas del país necesitan ampliar sus propiedades colindantes con los terrenos de las parcialidades y hacen esfuerzos para proporcionarse una mano de obra segura, barata, que la suministra, precisamente, la situación de siervo a que queda sometido el indio terrazguero una vez perdida su parcela; porque personalmente hemos conocido también la situación penosa porque atraviesan los municipios ubicados en los centros indígenas debido a sus escasos ingresos por concepto de la renta de catastro, de cuyo impuesto están eximidos los indígenas, lo que explica el que los notables y cabildantes de estas poblaciones sean ardientes partidarios de la política de parcelación, toda vez que así se elevaría el presupuesto de los mencionados municipios, a base, naturalmente, de una nueva carga para el indio que haría todavía más penosa su situación y más minada su economía.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

Bien conocida es ya la historia de las consecuencias que trae consigo la extinción de los resguardos antes de procurar una incorporación metódica del indio a la vida nacional. El caso concreto lo tenemos en el Altiplano, en donde numerosas agrupaciones de indígenas fueron extinguidas en los albores de la República, obedeciendo a una mistificación del concepto de libertad, y que trajo como consecuencia la formación de una gran masa de campesinos desposeídos que apenas si se está rehabilitando, en tanto que se facilitó la formación de grandes latifundios que aún subsisten. Si se analiza el proceso histórico de la disgregación de muchas comunidades indígenas de otros departamentos, se observan los mismos resultados.

Admitimos que la política de parcelación puede tener consecuencias menos funestas en algunos resguardos, tales como los de San Lorenzo, Quinchía, La Montaña (Caldas) y otros de distintos departamentos cuyos miembros han asimilado ya en forma notable casi la totalidad de los elementos de nuestra civilización, formando así agrupaciones verdaderamente ejemplares. Pero no dejamos de ver el error que se comete al disolver estas colectividades, que practican un extraordinario espíritu de grupo por ejercicio tradicional del estatuto legal que las ha venido rigiendo desde hace ya bastante tiempo y que bien merece tenerse en cuenta para analizarlo en beneficio de sus miembros, con lo cual se facilitaría una intervención directa del Estado en el mejoramiento de su economía y de su standard de vida, aunque para ello haya necesidad de legislación especial por la falta de emancipación jurídica, tal como se legisló cuando se estableció y reglamentó su actual organización.

Se arguye por los técnicos del Departamento de Tierras que la salvación del indio del parcialidad está en librarlo de la coyunda de la ley 89 de 1.890, para otorgarle así el pleno ejercicio de los deberes de ciudadanía, es decir, su emancipación jurídica. Desde luego, esta es una medida a que debemos aspirar todos los que hemos asumido la defensa del indio, dentro de una organización puramente democrática, como la de nuestro país, pero esta no sería la primera en poner en práctica, si se estudia con algún cuidado y detenimiento la situación del indígena de nuestro suelo, tanto del que está asentado en las sierras de los departamentos como del que mora en los territorios nacionales. Esto vendría a ser, no la emancipación jurídica del indio, como se pretende hoy, sino la del colono de otros grupos étnicos sobre la tierra de los resguardos.

Se dice también que no hay diferencia entre los indios de la parcialidad y el campesino general. Esta inteligente, observación la hicieron los técnicos en mención, estamos seguros, en los días de mercado de las poblaciones cercanas a los centros de indígenas. En verdad que no existe mayor diferencia entre unos y otros desde este ángulo de observación, puesto que ambos visten de igual manera, hablan el español, comercian con productos similares y practi-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

can la misma religión. Pero no hay que olvidar aquí los factores psicológicos y culturales que los separan notablemente, factores que en algunos aspectos hacen que el indio aventaje al colono blanco o mestizo, *y* en otros lo conviertan en víctimas indefensas de éstos; que el español solo se emplea como lengua comercial y en general para el trato con los que están fuera del reducido círculo familiar del grupo, en tanto que al regreso a sus parcelas se expresan en su lengua nativa, y bien sabido es el carácter que imprime la expresión del pensamiento en una forma idiomática especial, vehículo no solo de ideas sino también de costumbres, tradiciones, elementos culturales, etc. Tampoco puede descartarse el hecho de que el 50% o más de esta población tiene tan arraigado el vicio, o más bien la necesidad de la coca, que este elementó se ha tornado en base de artificial subsistencia, debido principalmente a lo precario de su economía. Este problema no podrá solucionarse de la noche a la mañana, con la adopción de la famosa fórmula que se ha puesto en vigencia, sino que necesita de un proceso especial que haga regresar a formas normales la subsistencia de estas gentes, para combatir así los terribles efectos de esta costumbre que sólo en pocos casos puede considerarse como toxicomanía, tales como la idiotez, cretinismo, miseria corporal y espiritual. Debajo de esta aparente similitud psicológica entre el indio y el campesino está, al lado del "coqueo", el alcoholismos consuetudinario del primero, que obedece en gran parte a las causas señaladas anteriormente y que ocasiona al indígena estados frecuentes de beodez, los cuales aprovechan los núcleos blancos para llevar a cabo sus tratos dolosos con estos miserables.

Por último y para no multiplicar los ejemplos queremos referirnos a la curiosa clasificación de nuestros nativos hecha por el Director del Departamento de Tierras, así salvajes, a donde no han podido llegar los comisionados del señor Director; semicivilizados, como los de Sibundoy; y civilizados, que son los que llevan camisa y pantalón de dril. Olvida el señor Director que bajo una camiseta larga y un collar de chaquiras como los que llevan los indios de Sibundoy hay en muchas de las veces una mentalidad más avanzada que la de los indios de la Parcialidad de Tierradentro (civilizado según la moderna clasificación), precisamente porque es en ese centro indígena en donde la labor de las misiones se hace en forma más o menos metódica en su empeño por la incorporación del indio a la vida civilizada. Olvida también el señor Director que entre los indios civilizados todavía se compran parcelas al precio irrisorio de dos arrobas de café a base de trueque por otros artículos, como sucedía hasta hace dos o tres años nada más entre los miembros del resguardo de San Lorenzo, según declaración que nos hace en una carta un ex gobernador de aquella parcialidad, documento este que podemos enseñar en cualquier momento a quien le interese. El señor Director tal vez ignora que el comercio de estos indios civilizados se hace todavía "de contrata", como ellos mismos dicen, como


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

sucede en Guambía, en donde muchos de los blancos, o mestizos asentados en la población de Silvia recorren las parcelas de los indios la víspera de mercado, con el fin de comprarles los productos de su industria a bajo precio, convenciéndolos de que deben evitar a todo trance el azar de los precios que ocasionan la variación de la oferta y la demanda en los mercados de esta población.

Con relación al crédito agrario y otras prestaciones sociales establecidas para mejorar la condición del campesino, y que podrían otorgarse a los indígenas una vez lograda su emancipación jurídica, según se pregona al poner en práctica esta medida, no dejamos de sentirnos un tanto pesimistas si se tiene en cuenta que todavía no se ha logrado siquiera la democratización del crédito ni aún entre masas campesinas que constituyen el soporte de la economía nacional. ¿Qué podrá esperarse entonces para esta desamparada población, que ahora queda a merced, de explotadores inescrupulosos y que apenas si se tuvo en cuenta por los problemas de economía que ocasiona a los municipios aledaños y a los latifundistas carentes de mano de obra?

Por último, una pregunta a los técnicos del Departamento de Tierras: ¿si la organización de la parcialidad tal como se tiene hoy en día, según los términos de la Ley 89 de 1.890 es una coyunda para los comuneros, cómo se explica el caso de la Comunidad de Bonafont, ubicada en el corregimiento de Ríosucio (Caldas) en donde un grupo de más de 3.000 indígenas, emigrados posiblemente de la parcialidad de la Montaña, se han decidido por una organización similar de acuerdo con un convenio que obedecen como si fuera Ley?

Que se abra la franca discusión sobre este tema de palpitante actualidad, y así se podrá poner en claro y con justa razón quiénes son los que adolecen de lamentables confusiones acerca de la interpretación del problema indígena del país: si los técnicos del Departamento de Tierras del Ministerio de la Economía Nacional o los miembros del Instituto Indigenista de Colombia.

LUIS DUQUE GÓMEZ.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

BAUKARA
DOCUMENTOS
Ediciones de divulgación indigenista
Bogotá 1944

- VI -

Señor
Director del Departamento de Tierras,
Ministerio de la Economía Nacional,
L. C.

El Instituto Indigenista de Colombia, entidad que desinteresadamente viene dedicándose al estudio —lo más completo y técnico— de los grupos indígenas del país y los varios problemas que presentan su estado actual de abandono y la necesidad de su incorporación racional a la vida y al progreso del país; conociendo además ampliamente las formas de la política indigenista de otros países de América, que como el nuestro tienen los mismos problemas generales, y que han obtenido magníficos resultados en la civilización del indio desarrollando y dirigiendo el tradicional cooperativismo y la consolidación de los grupos, comunidades o parcialidades indígenas, manifiesta a esa Sección su profunda extrañeza por la forma y el criterio con que ella ha venido tratando de resolver los problemas indígenas, con la disolución de los resguardos, hecho que significa:

a- La desintegración de un cooperativismo tradicional, acorde con las realidades geográficas y económicas de cada grupo.

b- La colocación de los indígenas en una posición de rivalidad entre ellos mismos y en una situación de desigualdad. En los terrenos que hoy son propiedad general de los comunidades hay parcelas buenas o fértiles, medianas y totalmente estériles o inutilizables, y

c- Lo que es más grave, hará el indígena —ignorante hoy no por el hecho de vivir en comunidad sino por el abandono en que se le ha dejado— víctima de la espoliación de los blancos y mestizos, civiles y autoridades municipales, que con engaños que la historia de las parcialidades ya disueltas ha comprobado, tratan y tratarán de adueñarse de las parcelas ya adjudicadas y por ende libres de enajenar.

El Instituto extraña también sobre manera el hecho de que una medida tan trascendental como la disolución de los resguardos de Tierradentro (Cauca), haya sido tomada sin ningún estudio profundo y completo del problema. Verdad es que una Ley también inconsulta, permite esa disolución, pero el hecho histórico es que los indios Páez empeñados en guardar sus tierras y su forma de agrupaciones han resistido, desde la Conquista contra su aniquilamiento y disgregación. Han permanecido en sus mismas tierras obligando al Estado a aceptar este hecho. Y solo ahora, cuando una carretera abre horizontes de


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

explotación de tales tierras, se halla como lo más conveniente quitar la condición de invendible a sus propiedades tradicionales, satisfaciendo así la codicia que ya encontró un objeto fácil y ventajoso en la dicha región.

El Instituto Indigenista de Colombia cumpliendo sus deberes y conocedor de la realidad indígena nacional, desaprueba la medida aludida, que ahora ejecuta el Departamento Oficial que justamente por la trascendencia y delicadeza de sus funciones debería estudiar y profundamente cada caso, y lo invita al examen completo y racional de las mejores medidas que deberán ejecutarse en un programa de incorporación de los indígenas a la vida Nacional.

Del Señor Director del Departamento de Tierras muy atentamente,

LA DIRECCIÓN DEL INSTITUTO

---

- VII -

EL INSTITUTO INDIGENISTA DEL ECUADOR

Vista la comunicación del Instituto Indigenista de Colombia, de 24 de abril anterior, en la que se hace conocer que el Gobierno del vecino país ha procedido a parcelar las tierras de resguardo comunales, particularmente en la región de Tierradentro, Departamento del Cauca, lo que significa la inevitable destrucción de las comunidades indígenas por la ruptura del nexo asociativo que la tierra comunal comporta, y

CONSIDERANDO:

Que es obligación de los Institutos Indigenistas Nacionales procurar por todos los medios la conservación de las células indígenas características del pasado americano aborigen, como una supervivencia de regímenes económicos y sociales que merecen subsistir y superarse de conformidad con las condiciones actuales de la vida del indio americano;

RESUELVE:

1°- Manifestar al Instituto Indigenista de Colombia el sincero deseo del similar organismo ecuatoriano porque no se prosiga en la obra de parcelación de los resguardos y que, por lo tanto, se conserven vigentes los sistemas propios de propiedad comunal, tradicional medio de convivencia indígena, con el respeto necesario hacia la entidad colectiva que la comunidad entraña para el espíritu del indio;

2°- Exaltar por todos los medios la eficacia económica y social de las comuni-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.144-161

dades indígenas como vinculación simbólica, porqué traduce el viejo ligamen de los hombres a una agrupación humana de raíces familiares, y totémicas, y como sistema real de esfuerzo solidario que perdura a través de los años mediante la unidad lograda por los indios en sus afanes de mantener la querencia hacia su tierra, y el apego fórmulas de vida colectiva.

3°- Declarar que es preciso el aprovechamiento de estas características en la existencia del indio para cumplir el imperativo de mejorar la estructura de las comunidades indígenas, conservando el espíritu de grupo, pero enfocando su orientación hacia las organizaciones cooperativas; lo cual no podría lograrse si desaparecen las actuales manifestaciones de cooperación espontánea de los indios;

4°- Pedir a los Institutos Indigenistas de América y en particular al Instituto Indigenista Interamericano, que promueven una campaña continental en favor de las comunidades indígenas y campesinas en general como un recurso de defensa de la vitalidad de los pueblos autóctonos del hemisferio americano, cumpliendo de esta manera la recomendación que al respecto fue aprobada por el Primer Congreso Indigenista, realizado México en 1.940, por la cual se pide a los gobiernos americanos que procuren dictar las medidas adecuadas para mantener y defender con eficacia las modalidades comunales de la vida del indio; y

5°-Transcribir esta Resolución al Instituto Indigenista de Colombia, al Instituto Indigenista Interamericano de México y enviar copias a los similares organismos del continente.

Dado en la Sala de Sesiones del Instituto Indigenista del Ecuador, en Quito, a tres de mayo de mil novecientos cuarenta y cuatro.

(Firmados) V. Gabriel Garcés, Secretario Ejecutivo del Instituto Indigenista del Ecuador. Doctor M. Ángel Zambrano, Vicepresidente de la Sección Jurídica,- Doctor Eduardo lasso, Presidente de la Sección Económica.- Doctor Enrique Garcés, Vicepresidente de la Sección Biológica.-Doctor Humberto García Ortiz, Presidente de la Sección Sociológica.- Profesor Gonzalo Rubio O., Vicepresidente de la Sección Educativa.

# Edith Jiménez de Muñoz: *manos que nunca descansaron*[1]

María del Pilar Muñoz[2]

Edith Jiménez Arbeláez nació en Medellín, el 14 de agosto de 1916. Fue la segunda hija del matrimonio de Débora Arbeláez Muñoz y Luis Emilio Jiménez Molina. Sus hermanos fueron Iván, el mayor, y después de ella Hugo, Ruth, Sony María y los mellizos, Jairo y Lilian.

Sus recuerdos de infancia se remontan a la ciudad vieja de Medellín y a los pueblos aledaños, en donde solían pasar sus vacaciones: Rionegro, Sabaneta, Caldas, Santa Helena y Carolina del Príncipe.

Su padre, Luis Emilio Jiménez, hijo mayor de Ordiano Jiménez y Soledad Molina, venía de Carolina del Príncipe, de una familia de boticarios y de músicos. Sin embargo, Luis Emilio se había trasladado a Medellín en busca de un mejor destino para los suyos. Además de su formación musical, tenía un espíritu científico, que desarrolló en su oficio como contador de los Ferrocarriles de Antioquia.

Su madre, Débora Arbeláez, fue la hija mayor de Emeterio Arbeláez y Ana Rita Muñoz. En la guerra de los Mil días su padre Emeterio se había enrolado en las tropas liberales y nunca volvió. Su hermano sufría graves quebrantos de salud, por lo cual con la ausencia del padre, y con la comodidad de Ritica, como ella lo decía, cuando los recursos económicos faltaron, le tocó asumir la responsabilidad del sostenimiento familiar. Así ella comenzó en Rionegro, desde muy temprana edad, su oficio de modista, que ayudó durante toda su vida.

Esta circunstancia la marcaría profundamente porque no pudo terminar sus estudios, en esa época, de normalista.

La familia de Débora venía de Remedios, zona minera de influencia negra, por lo cual ella alardeaba de ser de las brujas de Remedios. No era raro ver agujas clavadas en las paredes para ahuyentar brujas y escobas detrás de las puertas para no recibir visitas.

1 Título tomado de un artículo sobre el Tejido precolombino, escrito por Edith Jiménez de Muñoz y publicado en 1989 en la revista *Historia Crítica* de la Universidad de Los Andes.

2 La autora es hija de Edith Jiménez de Muñoz.



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

Estos dos tipos de pensamiento, sin duda influyeron en la formación de Edith, en su capacidad analítica y su comprensión del mundo del pensamiento mágico y simbólico.

También de su madre recibió el impulso que la llevaría a ser la primera bachiller de Antioquia y la primera antropóloga de la primera promoción en esta área de conocimiento en el país.

Débora, quien debió asumir las responsabilidades de la familia, que sintió las limitaciones económicas y las de su formación, soñó algo diferente para sus hijas. Así, Edith, Ruth, Sony María y Lilian, oyeron siempre que estudiarían y serían profesionales, tal como lo expresó en una carta que envió a la *Revista Letras y Encajes*, en la que manifestaba ese deseo para sus hijas y para las mujeres.

Ella misma, gracias a su propio impulso, se convirtió en una persona cultivada, amante de la literatura que leía en francés e inglés. Y sus hijas cumplieron su deseo: Edith, fue la primera antropóloga del país; Sony, la primera ingeniera civil del país; Ruth, la segunda odontóloga del país y Lilian, la segunda ingeniera civil del país. Además cursaron maestrías en el exterior, Edith en la Universidad de San Marcos en Perú, Sony en Pittsburg, Estados Unidos y Lilian en París.

Edith estudió en el Colegio Central de Señoritas y luego cuando era ya una joven, en el internado del Colegio Central Femenino, primer colegio público y laico, resultado de la fusión del Central y la Escuela Normal de Institutoras, que surgió como una propuesta en concordancia con las reformas educativas femeninas en el país, de los presidentes Olaya Herrera y Alfonso López Pumarejo.

Hacia finales de 1936, después de cambios en la dirección del colegio, se nombró en este cargo por recomendación de Joaquín Vallejo, a Enriqueta Seculi, educadora española de vasta experiencia. Llegó a Medellín en enero de 1937 y los cambios que emprendió cambiarían la vida de las estudiantes del Central Femenino.

Desde nuevos programas educativos hasta el cambio de las instalaciones, con la construcción de buenos baños y duchas para las niñas, los campos de baloncesto que exigieron el movimiento de la estatua del Sagrado Corazón a una esquina del patio, los deportes, la comida rica en verduras y sobre todo su diálogo abierto y próximo lleno de ideas que les abrían cada vez más sus posibilidades. Les planteaba abiertamente teorías como las del Malthus que hablaban del control de la población, entre otras, que cautivaron de inmediato a estas mujeres que estaban listas para el cambio.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

Las reacciones ante las transformaciones se presentaron desde mayo del mismo año, solo cinco meses después de su llegada: la renuncia de su subdirectora, los artículos en los diarios que atacaban a Enriqueta Séculi, el cuestionamiento en las estaciones de radio por los cambios en la Institución, la destitución de su mano derecha, su tesorera Cecilia López, por parte del director de educación del departamento y finalmente la destitución de la misma directora por parte del gobernador.

La respuesta de apoyo a Enriqueta de sus alumnas fue inmediata con una huelga sin precedentes que se prolongó durante 45 días, con el apoyo de padres, intelectuales como Antonio García, de los estudiantes de la Universidad de Antioquia y hasta del sindicato más importante del país, el de ferrocarriles de Antioquia.

Las estudiantes se organizaron, se repartieron en grupos, se turnaron para hacer la vigilancia, propusieron competencias para mantener el ánimo, marcharon por las calles con carteles y cocinaron alimentos donados por la plaza de mercado. Pero el tiempo las afectaba y los padres de las niñas de provincia empezaron a llevarlas de regreso a sus casas.

La ciudad se conmocionó, las emisoras transmitían la huelga permanentemente, los diarios seguían el desarrollo del conflicto minuciosamente, algunos las apoyaban, otros las trataban de "perdidas". El gobernador no se pronunció a pesar de la solicitud expresa de la asamblea.

El conflicto finalmente se resolvió tras el viaje de una comisión conformada por Edith Jiménez, Blanca Ochoa y Nury Uribe a Bogotá, la que se reunió con el presidente de la República, Alfonso López Pumarejo, y su Ministro de Educación. Esto condujo a la revocatoria del gobernador y su gabinete, entre ellos el director de educación del departamento. A pesar de esto, no obtuvieron la restitución de su querida directora Enriqueta Séculi.

De este grupo de huelguistas que estaban en el más alto curso de la institución, solo Edith y Blanca se graduaron como las primeras bachilleres de Antioquia. Una vez graduadas, recibieron la propuesta del profesor Francisco Socarrás de viajar becadas a Bogotá a estudiar en la Escuela Normal Superior, ENS, y en el Instituto Etnológico Nacional, IEN, en el primer grupo que se iniciaba en etnología. Por el deseo de continuar sus estudios fueron excomulgadas en Medellín.

Después de la huelga y de su excomunión, Edith se prometió no volver a su ciudad natal. Solo lo hizo temporalmente como inspectora de educación del departamento.

La formación recibida en el Instituto fue fundamental, lo mismo que sus compañeros y sus profesores, Paul Rivet, Henry Lehman y Justus Shotellius,


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

entre otros, a quienes siempre recordó con admiración y profundo afecto. La muerte del profesor Shotellius, 1941, ensombreció esta época. Fue precisamente con él con quien realizaron las primeras excavaciones de la Mesa de los Santos en Santander. La imagen de este profesor dictando sus clases con diccionario la acompañaría siempre. Fue entonces cuando entró en contacto directo por primera vez con los textiles precolombinos, y sus símbolos.

Una vez terminados estos estudios, recibió la invitación por parte de la Universidad de San Marcos en Lima, para la realización de una maestría de dos años, que cambió por una de un año para Blanca Ochoa y otro para ella. En 1943 realizaron su especialización en arqueología con profesores como Julio Tello.

De regreso a Bogotá Edith Jiménez y Blanca Ochoa se vincularon al Museo Nacional donde se encargaron del montaje, de la clasificación y restauración de piezas arqueológicas de cerámica y textiles, muchas de las cuales ellas mismas habían escavado

También se matriculó en la maestría de ciencias económicas de la Universidad Nacional, en donde conoció al abogado Santiago Muñoz Piedrahíta inscrito en el mismo programa, quien se convertiría en su esposo el 14 de diciembre de 1945, y como nos lo repetía, el día en que debían presentar los exámenes para graduarse en la maestría, la cual finalmente no terminaron.

Diego, su hijo mayor nació el 16 de octubre de 1946.

Sobrevino entonces el 9 de abril, y Edith y Blanca fueron discriminadas por sus ideas de avanzada y despedidas del Museo Nacional, por uno de sus compañeros de promoción, Luis Duque Gómez.

Fue un cambio profundo en su vida, que recordaría siempre y no sin dolor. Se sucedió entonces casi una década de limitaciones, ya que Santiago también fue perseguido. Muchos de sus amigos se exiliaron, ellos mismos los llevaron a las embajadas y muchos no regresaron al país y terminaron sus vidas en países como México.

En estos años de penuria, cuando las puertas laborales se les cerraron, la pareja se unió y juntos emprendieron toda clase de oficios para sobrevivir. Tallaron juegos en madera, ella se desenvolvió como pedagoga, tuvieron la Librería Mito, Editoriales, publicaron títulos como la primera edición de "Los Elegidos" de Alfonso López Michelsen, hasta el diario *El Liberal*. Acompañó a Santiago en la Fundación de la Universidad de América en 1956, en donde se desempeñó como profesora de economía todavía bajo la mirada recriminadora de muchos por ser mujer.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

El panorama económico empezó a modificarse desde cuando Santiago entró a trabajar en Colseguros como director de publicidad. Dirigió el noticiero Hechos y Gentes que se transmitía en vivo, y partir de esta experiencia, y con su gusto por el cine, fundó el *Noticiero Novedades*, pionero en país, que se transmitía en las salas de cine.

Nació entonces Felipe en 1956 y luego María del Pilar en 1958.

Durante la época de penurias, y luego con el apoyo explícito de Santiago, de manera solitaria, Edith se dedicó a la investigación. Los dos ejes que habían cautivado su inteligencia se hicieron explícitos. El primero, el mundo de los símbolos, de los arquetipos, que veía representado en mitos, cerámicas, textiles, esculturas, y en el traje. Así lo demuestran sus publicaciones *La Representación del Ave símbolo de Dios Sua, El dios Sol entre los Chibcha, de 1951, Vínculos de la Mitología Chibcha con la de otros Pueblos Americanos,* 1955 y el trabajo de años en la reconstrucción de mantas de la cultura Guane, encontradas muy seguramente en las excavaciones realizadas con el profesor Shotellius.

Esta visión trascendente que estuvo presente en todo su trabajo, en su vida misma, se plasmaría también en el segundo de los ejes, el de lo textil y del traje tradicional en Colombia.

Durante muchos años, a partir de investigaciones de campo en las comunidades, con el estudio de los Cronistas de Indias, de obras costumbristas, de la obra gráfica de las expediciones del siglo XIX, como las Acuarelas de Mark, la Comisión Coreográfica y la Geografía Pintoresca, reunió una colección de trajes campesinos que sometería a consideración al Patronato de Artes y Ciencias para su aprobación en 1966. En 1972 publicó su libro *Trajes Regionales de Colombia.* En 1975, fundó y abrió al público el Museo de Trajes Regionales de Colombia, como una dependencia de la Universidad de América.

En las décadas del 60, 70, 80 además de su labor silenciosa como investigadora, acompañó a Santiago en su vida política como concejal de Bogotá y representante a la Cámara y se convirtió en su compañera de análisis y de giras. Durante el gobierno de Alfonso López Michelsen, fundaron con la primera dama Cecilia Caballero de López, Cecilia de Iregui de Holguín, el centro de enseñanza de oficios tradicionales en la Presidencia de la República. Posteriormente con sus hermanas en Medellín fundaron a ARAMA, Asociación para el rescate de las artes manuales en Antioquia. Estas organizaciones tuvieron como propósito el rescate de oficios y habilidades tradicionales relacionadas al mundo de lo textil, que como ella lo decía, estaban dormidas y latentes en la población, orientando estas organizaciones con un espíritu de servicio a la comunidad.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

En el Museo de Trajes Regionales, como en su primer oficio, ella se encargó del montaje, de las investigaciones que fueron los guiones de las diferentes salas, de los textos y fichas, de la formación de las guías, de las propuestas de talleres. Su formación como pedagoga quedó allí plasmada, al igual que su visión que trascendía la realidad física de los trajes para adentrarse en el alma de quienes los portaban. Este espacio fue el escenario en donde quedaron muchos de sus trabajos, las mantas reconstruidas de los guanes, los trajes producto del mestizaje, los de las comunidades indígenas, los oficios relacionados con el mundo textil, los símbolos, los mitos y las diferentes cosmogonías.

Al museo asistió con disciplina y regularidad hasta cuando tuvo un poco más de 80 años, momento en el cual Santiago, quien se había retirado hacía algunos años de su vida política y quien había sufrido un accidente cerebro vascular, le pidió que lo acompañara. Luego y hasta su muerte lo hizo de tanto en tanto.

Estos últimos cinco años de vida de su esposo, ellos los dedicaron a realizar un análisis sosegado de sus vidas, con la tranquilidad y sabiduría que el tiempo les permitió. Santiago murió el 12 de agosto del año 2001. El 14 de agosto lo enterramos, el día que Edith cumplió sus 85 años de edad.

Como ella nos lo decía, Santiago le había encomendado la misión de acompañarnos unos años más. Y así fue, una cálida y amorosa compañía, en la cual esa distancia con sus propios hijos, que había heredado de su padre, se fue diluyendo en el afecto.

Unos pocos años antes su muerte me relató el sueño que había tenido esa noche anterior, en el cual veía unas piezas de cerámica precolombina completamente decoradas con los símbolos que habían cautivado su conciencia, y cómo estos se iban despegando de las cerámicas y se venían sobre ella. Unos meses después, cuando comencé una charla sobre algún elemento del pensamiento simbólico, me dijo que ya no le hablara más de símbolos.

Después de este suceso, ella comenzó un proceso más rápido de decaimiento senil, y fue entrando en un paulatino olvido, del que salía en las cortas conversaciones que teníamos. Muchas veces le pregunté si estaba feliz o triste, ya que sabía que ella era consciente de su deterioro, y su respuesta siempre fue la misma, estaba feliz. También le preguntaba, si todavía nos iba a acompañar, y su respuesta fue afirmativa hasta un mes antes de su muerte, cuando me dijo que ya no, y cuando le pregunté que si ya quería descansar, me dijo que sí.

Edith murió el 29 de julio del año 2008, pocos días antes de que cumpliera sus 92 años de edad. Blanca Ochoa, su amiga de toda la vida la sobrevivió tres meses más.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

Edith Jiménez de Muñoz en el Museo de Trajes Regionales en 2007.

*Foto Archivo de María del Pilar Muñoz.*

De izquierda a derecha Edith Jiménez, Nury Uribe y Blanca Ochoa estudiantes del Instituto Central Femenino, quienes conformaron la comisión que viajó a Bogotá en 1937. Foto en el Aeropuerto a su llegada a la capital, 13 de junio.

*Foto Archivo de María del Pilar Muñoz.*

De izquierda a derecha Blanca Ochoa, Nury Uribe y Edith Jiménez.

*Foto Archivo de María del Pilar Muñoz,*

Edith Jiménez y Blanca Ochoa en una fiesta de disfraces cuando estudiaron en el Instituto Etnológico Nacional, IEN, 1942.

*Foto Archivo de María del Pilar Muñoz.*

*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

Edith Jiménez, 1941.

*Foto Archivo de*
*María del Pilar Muñoz.*

Blanca Ochoa y Edith Jiménez (sobre el caballo) en una salida a campo cuando eran estudiantes en el Instituto Etnológico Nacional.

*Foto Archivo de María del Pilar Muñoz.*

Blanca Ochoa y Edith Jiménez en Bogotá cuando eran estudiantes en el Instituto Etnológico Nacional,

*Foto Archivo de María del Pilar Muñoz.*



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.162-169

# Darwin, la exhibición

Héctor García Botero

Claustro La Enseñanza, Bogotá, Colombia
Septiembre 2012 – noviembre 2012
Guión, textos y curaduría: American Museum of Natural History (Estados Unidos)
Museografía y diseño gráfico: Sin identificación en la exposición

Pocos son los nombres de científicos que significan algo para tantas personas en tantos lugares del mundo. Charles Darwin (Reino Unido, 1809-1882) es, sin duda, uno de ellos. Sus trabajos, que fueron minuciosos y rigurosos como los de un naturalista consagrado, pero que también fueron ambiciosos, creativos y originales como los de un artista irreverente, han dejado una huella indeleble en el devenir de la ciencia contemporánea. Ese nombre situado en el entramado de sus viajes, sus hallazgos y sus escritos es el tema central de la muestra *Darwin, la exhibición*, presentado en el edifico del Claustro La Enseñanza en Bogotá, Colombia. La exhibición de la vida y obra del naturalista británico fue preparada por el *American Museum of Natural History, AMNH*, y traída a Colombia por la sociedad privada *Coolture Marketing* que, en anteriores oportunidades, había presentado las trayectorias intelectuales de Albert Einstein y Leonardo Da Vinci.

El lugar de la exposición es uno de tantos edificios antiguos bogotanos que han sido adaptados para ser escenario de exposiciones y eventos culturales. Para no ir más lejos, el mismo Museo Nacional, el museo de todo el país, de su historia y de su geografía, muestra su colección en el antiguo Panóptico de la capital. Sometidos a la arquitectura del Claustro, los organizadores dispusieron la exposición acoplada al edificio. Los dos niveles del Claustro tienen aulas distribuidas alrededor de un amplio patio interior, originalmente descubierto y tapado para la ocasión. En cada salón se ha montado una división temática de la muestra: cada cambio de aula es un cambio de tema. Como tenían funciones diferentes en el Claustro, las aulas no tienen áreas idénticas. Los organizadores de la exposición seleccionaron adecuadamente los espacios más amplios para desarrollar los temas con más contenidos y en los pequeños, los más sencillos. La separación arquitectónica de las aulas obliga los organizadores de la exposición a tener personas encargadas de indicar a los



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.170-176

visitantes cuál es el orden que tiene el recorrido. En los corredores del Claustro, incluso los brigadistas y los vigilantes están atentos a capturar a cualquier distraído que no encuentre el rumbo establecido. El mensaje es claro: hay un orden, y el orden es para respetarlo.

Patio interior del Claustro La Enseñanza con una fotografía, al fondo, de Charles Darwin.

*Foto de Héctor García Botero.*

Y en una primera impresión el orden es necesario. La exposición inicia biográficamente y el tiempo de la vida, lineal y continuo, se ajusta perfectamente al orden de una narración. "El mundo antes de Darwin", el primer tema, recibe al visitante con modelos de esqueletos de diferentes especies animales que ilustran el contexto científico en el cual nacerán los interrogantes del naturalista. "La familia Darwin/Wedgwood", segundo tema, exhibe muestras de cucarrones que recogía el joven Charles en el colegio y que representa el inicio de sus inquietudes por los misterios de la naturaleza. Así, en el primer nivel del edificio, el tiempo lineal de la vida se acopla, sin dificultades, al orden lineal de la exhibición.



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.170-176

La museografía de los primeros dos temas de la exposición resalta en Darwin una cualidad esencial en el oficio del naturalista: la observación atenta a las formas de la naturaleza. Foto de Héctor García Botero.

Pero cuando aparece el siguiente tema, y nos encontramos ya en el segundo nivel del Claustro, la premisa de la continuidad progresiva de las biografías entra en cuestión. "Un viaje de cinco años", el tercer tema, se expone en una de las aulas más amplias del claustro, dividida en dos mitades para la ocasión: una mitad, aún sobre la vida de Darwin, nos presenta su periplo desde Europa hasta Oceanía y África, pasando por América del Sur, a bordo del *Beagle* (presentado con una réplica); la otra mitad ha sido adecuada como un espacio para ver un video donde se analiza y discute el impacto de Darwin para nuestra comprensión de la vida.

Desde este tema, el orden biográfico es desplazado por un nuevo tema, que va a estructurar la exposición en todo el segundo nivel del Claustro: de la vida de Charles Darwin y a la formación de la teoría de la evolución. Este cambio es en principio desconcertante, pero no deja de ser acertado. Los módulos que siguen al viaje del *Beagle*, "Una mente emerge" y "Una idea toma forma", no pueden mantener una imagen homogénea y vacía del tiempo de la vida, como si en la existencia y en el pensamiento anduviéramos irremediablemente hacia adelante. Porque los cinco años de viaje tienen una densidad existencial diferente a la de los dos primeros temas (el nacimiento y la infancia y juven-



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.170-176

El viaje del *Beagle* está detallado en un planisferio. En la fotografía se observa la parte final de su recorrido.

*Foto de Héctor García Botero.*

tud de Darwin) y la exposición no puede dejar de referirse a él. De hecho, el *Beagle* y su trayecto dejaron una marca indeleble en Darwin y él mismo fue incapaz de escapar a las consecuencias permanentes del lapso entre 1831 y 1836. "Un viaje de cinco años" va a ser recordado y recuperado en diferentes oportunidades por la exposición, siguiendo los modos en que Darwin lo hizo en su propia aventura intelectual: notas escritas a bordo, conservadas en hojas amarillentas por los años y que se presentan con facsimilares del archivo del naturalista, o los especímenes observados, recogidos y enviados al Reino Unido, que aparecen en ilustraciones a color y réplicas en miniatura, tienen una presencia determinante en la exposición, así como lo tuvieron en los pensamientos de Darwin. Es una lástima, sin embargo, que este quiebre temático no sea articulado explícitamente por la exposición pues se pierde la posibilidad de reflexionar sobre la ilusoria continuidad lineal de una vida y sobre cómo, en realidad, nuestra experiencia está siempre en relación con el pasado y con nuestras expectativas del futuro.

Como decía, las claves interpretativas de Darwin para formular su teoría de la evolución son el eje argumentativo de lo que continúa en la exposición. "Una mente emerge", el cuarto módulo temático, ocupa la gran aula del se-



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.170-176

gundo piso, donde el público "verá las pistas que Darwin observó durante el viaje en el *Beagle*, que, en última instancia lo llevaron a las tres idea acerca de cómo están conectadas las especies vivientes con las extintas, con especies similares que viven cerca y con otras apartadas en islas". La exhibición de los "indicios de la evolución" (que son tres: "las especies vecinas", "los fósiles y las especies vivientes" y "las especies de las islas") se destaca por ser una muestra de la gran tradición museográfica del *American Museum of Natural History*: los dioramas gigantes que traen el mundo exterior (y pasado y lejano) al mundo interior del museo: armadillos, pájaros, rocas… Lo que Darwin señaló como curioso en sus diarios de viaje tiene una representación a escala en esta sala.

Una representación de la tortuga morrocoy, una de las especies que cautivó a Darwin en su trayecto por Suramérica.

*Foto de Héctor García Botero.*

En la siguiente aula, los indicios comienzan a transformarse en argumentos. "Una idea toma forma", el quinto tema, rastrea los momentos dispares y dispersos en que Darwin va bosquejando la pregunta central de la teoría: ¿puede una especie convertirse, con el paso del tiempo, en especies diferentes? La pregunta da vueltas en la vida de Darwin, quien la lleva hasta su casa, hasta su jardín, hasta su familia. No es una sala con la explicación de la teoría de la evolución, sino con la ilustración del proceso científico. A Darwin se le muestra imbuido en su vida cotidiana, pero alejado de los intereses de su época. Predomina cierta imagen del genio aislado, del científico como individuo independiente, pero también se equilibra con alusiones a su esposa, sus hijos y sus amistades.



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.170-176

Facsímil de un cuaderno de Darwin donde anota la ascendencia común de las especies como posible clave para entender su transformación.

*Foto de Héctor García Botero.*

El proceso del científico otorga protagonismo a la duda sobre sus hallazgos. Durante más de 20 años hizo innumerables experimentos y anotaciones para confirmar su intuición. Cuando el *Beagle* ya no era más que un recuerdo y una experiencia, y Darwin ya no era un joven en busca de reconocimiento sino uno de los sabios más respetados de su época, aún no se atrevía a hacer públicos sus hallazgos. Desconfiaba de sus certezas, como un buen hombre de ciencia. El episodio final de "Una idea toma forma" tiene lugar cuando Darwin recibe una carta del joven Alfred Russel Wallace, otra figura de los naturalistas británicos, en la cual incluía un bosquejo tan similar a la teoría de Darwin que hacía prácticamente imposible distinguir a su creador original. La correspondencia entre ambos y el arbitraje de varios naturalistas y hombres de ciencia británicos dieron el impulso definitivo para la publicación de *El origen de las especies* en 1859.

Con el final de esta sala llega el final de la coherencia de la exposición. La muestra sigue, pero ya no es posible encontrar el eje que estructura los salones restantes: un espacio didáctico para ilustrar los hallazgos de Darwin cierra el camino del segundo nivel y es seguido, en el primer piso del Claustro, de otra sala con una réplica del estudio de la casa del naturalista; a su lado, una sala adicional explica las repercusiones de las publicaciones sobre la evolución en la época de Darwin. Dos salas más, que ya no se articulan explíci-



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.170-176

tamente a la exposición, terminan de llenar los espacios del primer piso: una sobre los páramos colombianos y otra con una colección de arañas formada por un colombiano. Si bien todo puede relacionarse con todo, esperaríamos articulaciones más claras, más explícitas, y no simples anexiones que prolongan innecesariamente el recorrido. La inestable conexión que quiere trazar la exposición es evidente hasta en la renuncia del personal de la muestra en dirigir a los visitantes a las últimas salas. El cierre de la exposición, tan importante como en un libro, está muy lejos de las inquietudes y perspectivas que quedan insinuadas a lo largo del recorrido.

La gran debilidad de la exposición es la dinámica impuesta por los organizadores: la visita guiada obligatoria. Desde la entrada al Claustro, los visitantes deben seguir el ritmo de las presentaciones orales de los guías asignados a cada sala. La interacción con el público o la revelación de aspectos no enunciados por la exhibición, actividades que las visitas guiadas deberían realizar, no están previstas en los guiones de los expositores: ellos están allí para repetir la información escrita, ilustrada o exhibida en el salón correspondiente. La dinámica fracasa unos minutos después de haber iniciado: por una parte, el grupo que inicia se separa inevitablemente de acuerdo a intereses particulares en temas de la exposición; por otra parte, la voz del expositor distrae la atención sobre los textos y sobre los objetos mismos que se muestran en el salón. En el peor de los casos, el visitante puede hacer el recorrido solamente escuchando a cada guía y perdiendo de vista la sutileza y complejidad del montaje.

*Darwin, la exhibición*, es mucho más de lo que parece en una primera aproximación. Frente a la tentación de ofrecer un relato biográfico estéril y vacío, que se complete secuencialmente con fechas y datos, la muestra abre una ventana al trabajo y al proceso de un pensamiento revolucionario, conmovido e inspirado por las inquietudes cotidianas y las experiencias de la vida.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.170-176

# Exposición temporal, "Del monumento al pensamiento, Patrimonio de Colombia para la Humanidad"

Aura Lisette Reyes

Museo Nacional de Colombia. 24 de octubre, 2012, - 20 de enero, 2013
Curaduría, investigación y textos: Fundación Erigaie. Germán Ferro Medina, Sandra Marcela Durán Calderón y Juanita García Caro.

Los usos y acepciones sobre el concepto de patrimonio son diversos hoy en día, el término ha sido adoptado para la construcción de diferentes narrativas que van desde lo académico a lo mercantil; en esta medida no es posible reducir lo "patrimonial" a las acepciones tradicionalmente académicas y políticamente correctas, sino también es interesante ver la forma como se ha instrumentalizado y adoptado el término en otros contextos, incluso, las formas como diversos actores lo interpretan y asocian a determinadas prácticas.

El Museo Nacional de Colombia abrió las puertas de su sala de exposiciones temporales a la propuesta dirigida por la Dirección de Patrimonio del Ministerio de Cultura, con el motivo de dar cuenta "la riqueza patrimonial con que cuenta Colombia —nuestra huella en el planeta— y generar conciencia sobre la fragilidad del mismo y la responsabilidad de todos los colombianos de Lehar dicho patrimonio a las generaciones que nos sucederán" (Isaza, 2012: 7).

La investigación y curaduría estuvo a cargo de la Fundación Erigaie, quienes se embarcaron en el desafío de abordar el "patrimonio colombiano" y presentarlo al público del Museo. Parten de la institucionalización del patrimonio a través de las convenciones mundiales de la UNESCO y en esta medida, la exposición, centra su atención en los sitios y manifestaciones colombianos que han adquirido los títulos de "patrimonio mundial" y "patrimonio cultural inmaterial de la humanidad", en el primero se agrupan siete bienes y en el segundo siete expresiones. La lógica que buscaron los curadores para articular estos elementos fue el de la creación de cinco conjuntos temáticos, dispuestos de la siguiente forma: la herencia hispánica, huella precolombina,



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.177-182

ecosistemas culturales y biodiversidad, mestizaje cultural festivo, y, palabra y pensamiento ancestral.

La exposición lleva al visitante a través de diferentes espacios en los que se recurre a diversos recursos museográficos como la reproducción de objetos, el uso de fotografías, textos, videos y música. Las percepciones sobre esta puesta en escena parecerían contrariarse entre aquellos que se ven atraídos por la multiplicidad de elementos y aquellos que se ven atiborrados sin encontrar un punto en el cual posar su atención, dado que cada uno de los centímetros de la sala pareciera buscar representar o contar algo. Aunque se habla de crear un ambiente de reflexión sobre el patrimonio colombiano, prima el interés educativo-descriptivo de dar cuenta de los bienes y expresiones declarados como patrimonio por la UNESCO; lo cual tiene una lógica bastante clara con el público al que se dirigen, porque podríamos preguntarnos sobre cuántos visitantes del museo conocen alguno de estos bienes o expresiones de forma directa y/o vivencial, y probablemente muchos no podrían ubicar en el mapa al Parque Nacional de los Katíos o saber a qué se refieren cuando hablan de los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí.

Esto último presenta claramente las complejas relaciones que existen hoy en día sobre la noción de patrimonio, en el que hacen parte de forma activa y pasiva diferentes actores que van desde las comunidades mismas, los bienes, los gestores, el Estado, entidades nacionales e internacionales, entre otros. De allí que el hecho de nominalizar lo patrimonial y buscar la divulgación de ello depende de los emisores y receptores de las narrativas que son construidas; en esta medida, la exposición da cuenta de una visión oficial sobre lo patrimonial, lo que queda claro en el nombre de la misma: "Patrimonio de Colombia para la humanidad", al adscribirse al ejercicio patrimonial a través de las convenciones mundiales, su público pareciera ser la abstracta "humanidad", se da cuenta de un patrimonio que ha sido y es de interés para el patrimonio mundial, en términos amplios e institucionales.

Y aunque den cuenta de estos bienes y expresiones inscritos en las listas mundiales, no da cuenta de las tensas relaciones que existen a su alrededor; no se habla de la mercantilización cultural que los rodea en algunos casos, de las consecuencias que ha traído estas adjudicaciones para las mismas comunidades y de los conflictos que se han generado en su interior, entre muchas otras posibilidades de reflexión que podrían existir, dado que hablamos de diversos actores que hacen que sea posible este ejercicio patrimonial. Por ello, la propuesta museográfica no es crítica y se centra en mostrar un patrimonio que aún tiene un largo trecho para ser reconocido y apropiado por esa comunidad imaginada llamada "colombianos", algunos de los bienes y expresiones tienen trecho para pasar de ser reconocidas una comunidad internacional,


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.177-182

llámese UNESCO o "humanidad", y ser parte de un ejercicio de identidad y patrimonio que se inserte en las prácticas cotidianas de las diferentes comunidades que hacen parte de nuestro país.

Un reconocimiento de esta diversidad puertas adentro es el gran desafío en términos del ejercicio patrimonial, el acercamiento a las prácticas y relaciones que se construyen alrededor de las diferentes etapas de aquello que es denominado como "patrimonio", y el mismo hecho de reflexionar sobre las diversas formas en que se llevan a cabo los procesos de patrimonialización, observando sus causas, intereses, actores, su funcionamiento interno y consecuencias. Y en la exposición poco se dice de las relaciones entre lo "patrimonial", el consumo y la mercantilización cultural; porque no podemos dejar de lado el hecho que estos reconocimientos internacionales ha traído consecuencias de diferente tipo para aquellos bienes y expresiones; cómo responder en términos analíticos y prácticos, por ejemplo, a la afluencia de turistas o a la solicitud del mercado de productos que den cuenta de estas identidades, ¿qué ocurre con los bienes y expresiones cuando entran en estos campos que en algunas ocasiones les era ajenos y cuando no, se les obliga a una relación con ellos?, nociones como las de "turismo cultural", dan cuenta del interés y uso de estos bienes patrimoniales para el disfrute de diversos visitantes y turistas; un turismo, que aunque cuenta con regulaciones internacionales, en el caso colombiano estamos lejos tener experiencias exitosas al respecto.

Finalmente, nos preguntamos qué pasará con los objetos usados para esta exposición, los que en su mayoría no provienen de las reservas del Museo. El hecho de que no se hayan usado en mayor medida las colecciones del Museo, le hace una pregunta a la institución ¿qué tiene que decir el Museo en términos del Patrimonio colombiano a sus visitantes en su nuevo guión?, una pregunta abierta, ya que aunque seguramente tendrá mucho que decir, dependerá de sus curadores y museógrafos el hecho que esto se haga efectivo; encontrar una forma en que el público se reconozca en el museo sin necesidad de mediadores. Al recorrer cada uno de los conjuntos propuestos por los curadores, nos encontramos con reproducciones u objetos de elaboración reciente; en esta medida los vídeos, fotografías y grabaciones daban una imagen más cercana a la realidad que el objeto mismo en algunos casos; por ejemplo, algunos visitantes se extrañaban con la silla que fue instalada en el "Paisaje cultural cafetero" y no la reconocían como un objeto cotidiano de las casas o fincas de aquel lugar.

¿La serie de objetos que dieron cuenta del patrimonio de la nación dónde terminarán?, o cuáles serán los nuevos usos que se les dará. Teniendo en cuenta la temática de la exposición, no es algo que termine y se guarde en una bodega; aunque su destino podría ser una buena metáfora de la relación con el patrimonio institucionalizado en nuestro país.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.177-182

Recorrido guiado por Germán Ferro Medina.

*Foto de Aura Lisette Reyes.*

Santuario de Fauna y Flora de Malpelo.

*Foto de Aura Lisette Reyes.*



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.177-182

Espacio cultural de Palenque de San Basilio.

*Foto de Aura Lisette Reyes.*



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.177-182

# Noticias

## *Colombia: la naturaleza de la cultura* ahora en la red

En 2011, el *Center for Folklife and Cultural Heritage* del Smithsonian Institution terminó tres años de investigación y desarrollo del programa *Colombia: la naturaleza de la cultura*, muestra presentada en el *Folklife Festival* en Washington D.C.

Sin embargo, otro de los grandes resultados de este proyecto es el sitio web *Assembling the Smithsonian Folklife Festival: A Journey into the 2011 Colombia Program* http://www.festival.si.edu/2011/Colombia/ que da cuenta del proceso de investigación, conceptualización e investigación realizado para poner en marcha *Colombia: la naturaleza de la cultura*. El sitio web está disponible en inglés y en español, tiene cerca de 300 imágenes, 564 imágenes, 54 videos, ocho mapas interactivos y dos líneas de tiempos también interactivas. Además, incluye documentación del proceso de diseño del *Folklife Festival* mismo. En este sitio también se puede encontrar 60 portafolios individuales de los artistas colombianos que participaron y videos de sus presentaciones.

Este sitio Web sobre el programa de Colombia fue pensado para dar a sus visitantes un sentido del trabajo, filosofía y colaboración con que se lleva a cabo el Festival cada año en el *Smithsonian*.

Olivia Cadaval, Curadora del Festival dice que el sitio web fue creado con la idea de seguir brindando información sobre *Colombia: la naturaleza de la cultura* después de finalizado el Festival de 2011 y de convertirse en una herramienta de investigación para quienes participaron en el diseño, desarrollo y ejecución del proyecto. También fue pensado para ser un sitio de consulta permanente para aquellos interesados en variadas formas de manifestaciones culturales, además, de ser una forma para seguir en contacto con y entre los participantes colombianos: "Lo que he visto en la retroalimentación inicial del sitio es una hermosa compilación de recuerdos de un evento tan poderoso que impactó a todos y cada uno de sus participantes y creó lazos duraderos de amistad".



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.182-183

Asimismo, la creación de este sitio web refleja el arduo y trabajo prolongado de los miembros del equipo del *Smithsonian* y de Colombia para compartir las diversas facetas del Festival que por lo general el público no puede percibir o ver y que se quedan en archivos. Esta gran cantidad de material merece ser expuesta y al respecto Olivia Cadaval afirma: "Estoy muy contenta de que a través de este sitio web el público pueda apreciar el Festival en toda su dimensión".



*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2012, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.182-183

# Parámetros para la presentación de originales

El boletín virtual, *Baukara, bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina* es el medio principal de difusión de las investigaciones y trabajos del grupo de investigación Antropología e Historia de la Antropología en América Latina, AHAAL. Recibe sin embargo, contribuciones inéditas en el área de antropología y ciencias afines. Se entiende que el artículo sometido a consideración del Boletín es original; si este no es el caso, el autor debe informar a la Directora, Editora general y Comité Editorial, con anticipación para tomar las medidas pertinentes.

Los originales sometidos a consideración del Boletín deberán cumplir con las siguientes normas:

## 1. Original

El texto debe estar digitalizado en letra Times New Roman, en procesador de texto (txt, rtf) 12 puntos, a doble espacio, en hoja tamaño carta –21,5 x 28 cm–, con márgenes izquierda y derecha de 2,5 cm y superior e inferior de 3 cm.

## 2. Fechas de entrega de los originales

Serán establecidas por la Directora, la Editora General y el Comité Editorial y no se harán excepciones. Las fechas de entrega serán estrictas y quien no las cumpla no verá su material publicado en el número correspondiente de *Baukara*.

Una vez el texto original sea entregado para lectura de la Directora, Editora general y Comité Editorial y sea aprobado, no se aceptarán cambios. Tampoco se aceptarán cambios en el contenido una vez el texto esté diagramado.

## 3. Otros

No son funciones de la Directora, la Editora General o el Comité Editorial intervenir los manuscritos de los artículos así:

- No se traducirán citas, párrafos o partes del documento.
- No se alterará la redacción del autor. La editora solo hará corrección de estilo y edición.
- Las referencias bibliográficas deben presentarse de acuerdo con las normas APA, si un autor no las entrega así, el artículo le será devuelto para que las revise y corrija.

## Normas para la presentación de originales

- Los artículos deben ser enviados en lengua española en su totalidad, tener una extensión entre 15 y 30 páginas. Incluye citas, notas a pie de página, tablas, leyendas de figuras, referencias bibliográficas y textos históricos.
- Todas las páginas deben estar numeradas en orden consecutivo, empezando por la primera.
- La primera página debe incluir: el título del artículo, resumen (no debe exceder 125 palabras) y palabras clave (máximo 4) en español e inglés; el nombre del autor, correo electrónico, y una breve nota sobre los estudios realizados y la afiliación institucional del mismo (máximo tres líneas).

## Material gráfico

- Todo el material gráfico (mapas, figuras, ilustraciones, gráficas y fotografías) debe indicarse en el texto de modo directo o entre paréntesis. Debe estar numerado consecutivamente (figura 1, mapa 1, cuadro 1, etc.) e incluir la fuente y el título.
- Deben enviarse incluidas en el texto y en formato de JPG, BMP, TIF, GIF o abierto en Corel Draw (CD), DWG, DFX (Auto Cad). El autor se hace responsable de la consecución de los derechos correspondientes de las imágenes que así lo requieran.

## Notas a pie de página y citas

- Las notas a pie de página servirán para comentar, complementar o profundizar información importante dentro del texto. No deben ser notas biblio-


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.184-194

gráficas, a no ser que se trate de citas de periódicos, revistas, sentencias judiciales o de documentos de archivo –como por ejemplo de la Corte Constitucional, el Consejo de Estado, etc.

- Las citas textuales de más de cuatro líneas o que deban destacarse se escribirán en párrafo aparte, sangrado a la izquierda. Las que se incluyan dentro del texto irán entre comillas.

# Referencias

Las referencias deben incluirse al final de todos los trabajos, en estricto orden alfabético. El Boletín utiliza las normas APA de citación y referencia.

## Ejemplos de las Normas APA

### Citas dentro del texto

**Al citar un trabajo que tiene un solo autor**, se usa el apellido y el año de publicación dentro de paréntesis y separado por una coma.

Ej.: El papel de la élite jugó un papel fundamental en este proceso (Arias, 2005), ya que fueron quienes diseñaron desde arriba las diferentes propuestas del deber ser nacional…

**Si ya se ha indicado el nombre del autor en el texto** se usa tan solo el año de publicación dentro de paréntesis.

Ej.: J. A. Arias (2005) afirma que en América Latina…

**Si se cita un trabajo con dos autores**, hay que nombrar ambos autores cada vez que la referencia aparezca en el texto.

Ej.: En el año de 1933 se abrieron estos cursos en la Facultad de Ciencias de la Educación y en 1930 se ofertó un curso similar en el Instituto Pedagógico Nacional Femenino. (Herrera y Low, 1994.)

**Si el trabajo tiene menos de seis autores**, es necesario nombrarlos a todos la primera vez y las siguientes veces se usa sólo el nombre del primer autor seguido de "et al." Y el año.

Ej.: Los comportamientos indeseables dentro del aula de clase han sido estudiados (Kearney, Plax, Hays, & Ivey, 1991)

Los comportamientos indeseables en el aula son tres: incompetencia, indolencia y irreverencia (Kearney et al., 1991)


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.184-194

**Si el trabajo tiene más de seis autores**, se usa tan solo el apellido del primer autor seguido de "et al." y el año.

Ej.: La aprehensión de la comunicación tiene muchas ramificaciones (McCroskey et al., 1981)

**Si se incluye una cita textual o se está hablando de una parte específica de la fuente**, se pone(n) el(los) número(s) de página después del año.

Ej.: "la República necesita crear un departamento en donde se estudien sus problemas inmediatos y los temas esenciales que afecta su vida. Este departamento no puede ser otro que la Universidad misma. Pero una universidad… orientada en un sentido radicalmente nuevo" (Piñeres, 2001, p. 115)

## Referencias de material publicado, películas y comunicaciones orales

**Artículo de enciclopedia**

Perry, J. (2007). El patrimonio inmaterial de Colombia. En *Gran Enciclopedia de Colombia* (Vol. 9, Tomo II, pp. 100-120). Bogotá: Círculo de Lectores.

Si el artículo no tiene autor la referencia comenzará con el nombre del artículo seguido por la fecha de publicación entre paréntesis.

**Artículo de periódico con un autor y paginado discontinuo**

Schwartz, J. (1993, septiembre 30). La obesidad afecta la economía, estatus social. *El Tiempo,* pp. A1, A4.

Si un artículo no tiene autor hay que comenzar la referencia con el título del artículo y la fecha de publicación.

**Artículo de revista o publicación periódica**

**Forma básica**

Autor/Editor. (Año de publicación). Título del artículo: Subtítulo del artículo. *Nombre de la revista o publicación periódica*, Volumen, (Número), páginas.

**Un solo autor**

García Botero, H. (2008). Cuestionar la alteridad: reflexiones sobre la historiografía de la antropología colombiana. *Maguaré* 22: 455-481.

**Dos autores**

Baquero, Á. y Forbes, E. (2005). El arqueólogo Carlos Angulo Valdés y el origen de la memoria arqueológica en la región Caribe colombiana y sus aportes a esta ciencia. *Memorias*, revista digital de Historia y Arqueología en el Caribe 7: 200-220.

**Libro con autor y libro con editores**

**Forma básica**

Autor/Editor. (Fecha de publicación). *Título: Subtítulo*. (Edición). Lugar de publicación: Editorial.

**Libro con un autor**

Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México DF: UNAM; Fondo de Cultura Económica.

Libro con dos editores

Botero, C. I. y Langebaek, C. (Eds.) (2009). *Arqueología y Etnología en Colombia. La creación de una tradición científica*. Bogotá: Universidad de los Andes.

**Artículo con dos autores en un libro editado**

Good, T. L., & Brophy, J. E. (1986). School effects. En M. C. Wittrock (Ed.), *Handbook of research on teaching* (3era. Ed., pp. 570-602). New York: Macmillan.

**Artículo inédito expuesto en un Congreso**

McCornack, S. A. (1988, mayo). *When lovers become leery: The lie-bias of suspicion*. Artículo presentado en la reunión anual de la International Communication Association, New Orleans, LA.

**Tesis de doctorado inédita**

Wilfley, D. E. (1989*). Interpersonal analysis of bulimia: Normal-weight and obese*. Tesis de doctorado inédita, University of Missouri, Columbia.

**Artículo en actas de congresos**

Brock, D. (1981). New public broadcasting programs and services. En J. Brown (Ed.),*Technology and education: Policy, implementation, evaluation. Proceedings of the National Conference on Technology and Education*, enero 26-28, (pp. 30-59). Lincoln: University of Nebraska Press.

**Película**

Lehman, E. (Productor), & Nichols, M. (Director). (1966). *Who's afraid of Virginia Woolf?* [Película]. Burbank, CA: Warner Brothers.

**Video/DVD**

Kurosawa, A. (Director). (1950). *Rashomon* [cassette de video]. Embassy, 1986.

**Programa de televisión**

Crystal, L. (1993, octubre 11). *The MacNeil/Lehrer news hour*. New York and Washington, DC: Public Broadcasting Service.

**Conversaciones personales, cartas, conversaciones, etc. (Fuentes vivas)**

Comunicaciones no publicadas no deben ser listadas en las referencias debido a que no pueden ser consultadas por los lectores, por lo cual sólo se nombran en el texto del trabajo que se está realizando. Es necesario incluir al lado de la cita la persona que suministra la información, el medio y la fecha.

Ej.: La pertinencia y gravedad de la situación hacen necesario el uso de medidas extremas de aplicación inmediata. (M. Serrano, conversación telefónica, Junio 29, 2000).

De igual manera se podrá hacer referencia a información obtenida en conversaciones personales y entrevistas grabadas. Si la información se obtuvo por **correo electrónico**, se referirá de la siguiente manera:

Ej.: No hay seguridad de que la tendencia se mantenga a lo largo del tiempo. (H. García, comunicación personal, correo, Junio 22, 2002).

## Material electrónico

**World Wide Web (WWW) y textos electrónicos**

Pellegrino, Joseph. (1998, 16 de diciembre) *World Poetry Audio Library*. [Homepage]. Consultado el día 4 de octubre de 1999 de la World Wide Web: http://www.english.eku.edu/pellegrino/default.htm

Bryant, P. (1999). *Biodiversity and Conservation*. [Libro en línea]. Consultado el día 4 de octubre de 1999 de la World Wide Web: http://darwin.bio.uci.edu/~ sustain/bio65/Titlpage.htm

*Oxford English dictionatry computer file: Disco compacto* (2da. Ed.), [CD-ROM]. (1992). Oxford University Press [1995, mayo 27].

Escribir "Sin Fecha" cuando la fecha no esté disponible.

**Artículo de una enciclopedia**

Daniel, R. T. (1995). The history of Western music. En *Britannica online: Macropaedia* [Online]. Disponible: http://www.eb.com:180/cgi-bin/g:DocF=macro /5004/45/0.html [1995, junio 14].

**Artículo sin autor de una enciclopedia**

Bosnia and Hercegovina. (1995). En *Academic American Encyclopedia* [Online]. Disponible: Dow Jones News Retrieval Service/ENCYC [1995, junio 5].

**Publicación periódica**

Kutner, L. A. (1994). Healers from the deep [Resumen], *American Health*, 5 (11), [Online]. Available: OCLC FirstSearch/MEDLINE/95-1847365 [1995, junio 13].

**Listas de discusión**

RRECOME. (1995, abril 1). Top ten rules of film criticism. Discussions on All Forms of Cinema [Online]. Disponible E-mail: CINEMA-L@american.edu [1995, abril 1].

**Correos electrónicos personales**

Day, Martha (MDAY@sage.uvm.edu). (1995, julio 30). Crítica de película - Bad Lieutenant. E-mail a Xia Li (XLI@moose.uvm.edu).

**Archivos de video y de audio**

Edwards, J. y Lowery, J. (Productores y directores). (s.f.) Meditation [Video en línea]. Disponible: http://www.spiritweb.org/Spirit/audiovideo-archive-topic-yoga.html [Consulta: 1998, Febrero 20].

US Enviromental Protection Agency. (1997). Ozono: Double trouble [Video en línea]. Disponible: http://www.epa.gov/oar/oaqps/ozvideo/ozone288full.htm [Consulta: 1998, Febrero 21].

NASA. (1997). Briefing on phase III of Lunar-Mars life support test project [Audio en línea]. Disponible: http://www.nasa.gov/sts-85/images/ [Consulta: 1998, Marzo 2].

**Fotografías y representaciones gráficas**

Ministerio del Ambiente. Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional (1995). Mapa físico de la República de Venezuela [Mapa a escala 1:600.000]. Caracas: Autor.

Pillsbury, H. y Johns, M. (1988). Sinusitis [Serie de 54 Diapositivas con guía]. Washington, DC: American Academy of Otolaryngology.

González, F. (1997). Vivienda piaroa [Fotografía]. En Atlas Práctico de Venezuela: Amazonas (No. 2, p. 9). Caracas: El Nacional/Cartografía Nacional.

**Objetos artísticos, tecnológicos y culturales**

Van Gogh, V. (1888). Entrance to the publics gardens in Arles [Pintura]. New York: Metropolitan Museum of Art.

Barrios, A. (1952). Mural [Mosaico]. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Cirigliano, Z. y Morales, M. (Coords.). (1997). Apoyos para la enseñanza en matemáticas y ciencias naturales en la Primera Etapa de Educación Básica. [Materiales y juegos educativos]. (Disponible: Departamento de Educación Integral, Escuela de Educación, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas).

# Parámetros para la presentación de reseñas de exposiciones y de libros

## Reseñas de exposiciones

*Baukara* es una revista de divulgación sobre la historia y la antropología de la antropología. Uno de los aspectos más importantes en el trayecto de la disciplina ha sido su articulación con los museos y los escenarios de exposición del conocimiento antropológico en toda su variedad, desde las exhibiciones etnológicas y arqueológicas hasta la intervención contemporánea de los antropólogos en los museos nacionales y locales. En consonancia con este recorrido, consideramos que *Baukara* es un escenario propicio para la presentación de reseñas sobre exposiciones relacionadas con temas de antropología e historia.

Exponer el conocimiento científico es un trabajo que representa diferentes retos para los organizadores de los museos y de las exposiciones. A continuación presentamos unas guías que pueden orientar la labor del reseñista en busca de reconocer con precisión y justicia el trabajo de los expositores.

*Sobre la exposición*

- La reseña debe demostrar a qué campo de las ciencias sociales pertenece la exposición y cuál es su importancia en el contexto del conocimiento nacional.

- Es importante conservar la línea divisioria esencial en toda reseña entre las afirmaciones de la exposición y las afirmaciones del reseñista. Por ello mismo, todas las reseñas deben indicar en palabras de la curaduría cuál es el tema central de la exposición.
- La disposición espacial de una exposición es un elemento indispensable en la construcción del relato que propone la exposición. El develamiento de la estructura de la exposición es una tarea del reseñista que también responde a su mirada como visitante.
- La yuxtaposición de textos, imágenes y objetos produce un argumento de los curadores hacia el público. Estas articulaciones deben ser señaladas por el reseñista pues en ellas se despliega el desarrollo de los temas de la exposición.
- El material curatorial debe aparecer claramente descrito y presentado en la reseña: ¿Cuáles son los objetos? ¿Cuáles son las fotografías?
- Además del material curatorial, el material museográfico debe ser un objeto de la atención del reseñista. El diseño gráfico y la disposición del espacio de exposición deben aparecer en relación con los contenidos de la misma. Es importante, en ese sentido, considerar si la museografía visibiliza y da fuerza a los objetos presentados.
- El material de apoyo de la exposición, que incluye los catálogos, plegables, postales, hojas didácticas, visitas guiadas y otros elementos interactivos, pueden estar presentes en la reseña para dar cuenta del alcance divulgativo de la muestra.
- Como tema final de la reseña, es importante advertir los logros y las deficiencias de la exposición. Asímismo, considerar cuáles son las preguntas que deja planteadas y que pueden dar lugar a una mayor profundización sobre el tema de la exposición.

*Sobre la reseña*

En la reseña se debe explorar tanto la crítica (positiva y negativa) como la divulgación.

- No se trata, en ningún caso, de un resumen o de la enumeración de las partes de la exposición. En la reseña debe aparecer claramente equilibrada la visión del visitante/reseñista y los intereses de la muestra.
- La reseña contiene los siguientes elementos esenciales: título de la reseña, título de la exposición reseñada, curadores individuales o institucionales, lugar de la exposición (ciudad, museo), año y duración de la exposición.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.184-194

- Extensión entre 2 y 6 páginas (interlineado de doble espacio y letra a 12 puntos)
- Las referencias a otros textos deben ser mínimas y no son obligatorias.
- No debe predominar la paráfrasis de la exposición ni las citas textuales de la misma.

## Reseñas de libros

*Baukara* es una revista de divulgación sobre la historia y la antropología de la antropología. La preocupación central de sus artículos y sus reseñas es explorar cómo se puede interrogar a la antropología como fenómeno cultural, social, político, histórico y epistemológico. Las aproximaciones hacia lo que se define como antropología hace parte de este interés pues la definición de las investigaciones inspiradas en la historia de la antropología (en su sentido disciplinar) han derivado en indagaciones sobre el arte, las trayectorias biográficas y el lugar de la alteridad en el pensamiento occidental. Así pues, las reseñas de *Baukara* tienen una restricción temática: investigaciones sobre la historia de la antropología. Pero esta delimitación es también una apertura: es una invitación a ampliar el corpus de lecturas que pueden ayudar a entener la complejidad de la antropología. En esa línea, las reseñas que quisiéramos incluir en *Baukara* deben responder tanto a las exigencias formales de una reseña ejemplar como a las preguntas propias de un boletín dedicado a la historia de la antropología.

*Sobre el texto*

- La posibilidad de reseñar un texto como si tratara sobre historia de la antropología entraña una responsabilidad importante en el reseñista: ¿Por qué la investigación reseñada hace parte de la historia y la antropología de la antropología?
- En esa dirección, la pregunta temática también es una pregunta metodológica: ¿cómo es abordada la historia de la antropología en el texto reseñado? ¿Cuáles son sus fuentes y la aproximación planteada? ¿Cuál es el aporte metodológico para otras investigaciones sobre historia de la antropología?
- La localización de los textos de *Baukara* es un elemento central de su propósito: trabajamos desde y sobre Colombia y, en una perspectiva más amplia, desde y sobre América Latina. Teniendo en cuenta que los temas sobre historia de la antropología pueden abordar distintas ubicaciones geográficas (y, por ende, políticas, históricas y culturales), el reseñista puede explorar cómo el texto reseñado ilumina la comprensión de la historia de la antropología en Colombia o en América Latina.


*Baukara* 3 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina
Bogotá, mayo 2013, 195 pp, ISSN 2256-3350, p.184-194

*Sobre la reseña*

- En la reseña se debe explorar tanto la crítica (positiva y negativa) como la divulgación.
- La reseña debe exponer la estructura y el argumento de un libro según la valoración crítica del reseñista sobre el contenido y los aportes del texto.
- No se trata, en ningún caso de un resumen o de la enumeración de las partes de un texto: la reseña es un balance entre el juicio del lector y la presentación a un público que aún no ha leído la obra.
- En el caso de libros editados, la obra debe ser reseñada en su conjunto. La visión global sobre el texto debe tener en cuenta si existe un eje argumentativo claro a lo largo del documento o si se trata de partes inconexas.
- La reseña contiene los siguientes elementos esenciales: título de la reseña, título de la obra reseñada, nombre y apellido del autor, nombre de la editorial, la ciudad donde se editó, año de la primera edición y de la edición reseñada y número de páginas.
- Extensión entre 2 y 6 páginas (se sugiere interlineado de doble espacio y letra a 12 puntos)
- Las referencias a otros textos deben ser mínimas y no son obligatorias.
- No debe predominar la paráfrasis de la obra ni las citas textuales de la misma.

# ANTÍPODA 15

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA


Acerca de la revista ..... 6

Nota Editorial ..... 11

Presentación ..... 15

Meridianos ..... 29

Mito, magia, mimesis
Eduardo Subirats ..... 31

Contrapuntos entre ficciones y verdades
Carmen Bernand ..... 67

Paralelos ..... 87

Leer a Silva a contrapelo:
De sobremesa como novela tropical
Felipe Martínez Pinzón ..... 89

La fisura irremediable: indígenas,
regiones y nación en tres novelas
de Mario Vargas Llosa
María de las Mercedes Ortiz Rodríguez ..... 111

Entre la entelequia y el mito:
la traición de la Revolución
Mexicana y de su reforma agraria
Ernesto Mächler Tobar ..... 137

De la ilegibilidad de lo ajeno.
Lectura mágica y escritura
mimética en Alfred Döblin
Sven Werkmeister ..... 169

Entre filología y antropología:
Fernando Ortiz y el Día de la Raza
Anke Birkenmaier ..... 193

Panorámicas ..... 221

Kirigaiai: los géneros poéticos
de la cultura Minika
Selnich Vivas Hurtado ..... 223

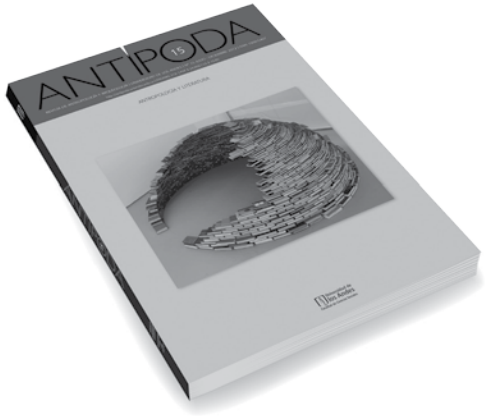
La ilusión del hermano: expedición
a las mitografías antropológica
y literaria del Yurupary
Juan Camilo González Galvis
y Natalia Lozada Mendieta ..... 245

Documentos ..... 271

Los límites de la solidaridad:
etnografías de salvación, novelas
de perdición, y la selva de Matavén
Christopher Britt Arredondo ..... 273

Normas para autores ..... 295

Convocatoria 2013 ..... 309



**ANTÍPODA**
REVISTA DE ANTROPOLOGÍA
Y ARQUEOLOGÍA
N° 15 JULIO - DICIEMBRE 2012
ISSN 1900 – 5407
http://antipoda.uniandes.edu.co
ISSN (versión electrónica) 2011-4273

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO
DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD
DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES**

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Dirección postal:
Carrera 1 este No. 18ª – 12
Edificio Franco, bloque Gb
Piso 6, oficinas 601 y 603
Bogotá D.C., Colombia

Teléfono: 57.1.339.4949
Exts. 3483 o 4808
Telefax: 57.1.3324056