

TERRITORIO Y ALTERIDAD ÉTNICA: FRAGMENTOS PARA UNA GENEALOGÍA¹

Cristóbal Gnecco

Departamento de Antropología, Universidad del Cauca

Resumen

Los discursos sobre el otro étnico en Colombia, tanto excluyentes como incluyentes, se han caracterizado por la retórica del distanciamiento (impuesto o buscado), menos geográfico que cultural y temporal. La construcción discursiva de otro territorio (situado por fuera de la simbolización territorial creada por y para la hegemonía) ha sido decisiva para que exista una alteridad étnica para excluir de o atraer al espacio de la civilización. Esa construcción se ha realizado en varios espacios de enunciación, desde formulaciones legales y obras narrativas hasta reportes de viaje y monografías antropológicas. El propósito de este artículo es explorar las narrativas del distanciamiento y mostrar cómo la alteridad étnica se ha co-producido con la concepción (hegemónica y disidente) de su territorio.

Abstract

The discourses about the ethnic other in Colombia, excluding as much as including, have been characterized by the rhetoric of distancing (imposed or looked for), less geographical than cultural and temporal. The discursive construction of other territory (located outside the territorial symbolization created by and for the hegemony) has been decisive for the existence of an ethnic alterity that has to be excluded from or attracted to the space of civilization. Such a construction has been made in several *loci* of enunciation, from legal formulations and literature works to travel reports and anthropological monographs. The purpose of this paper is to examine the narratives of distancing and to show how ethnic alterity has been co-produced with the conception (hegemonic and dissident) of its territory.

Territorio y alteridad étnica son elementos fundamentales de la taxonomía social desde la colonia hasta hoy. La alteridad es inseparable del territorio porque es su plataforma de definición, cualquiera que sea el *locus* de su enunciación desde la hegemonía o la disidencia. La concepción hegemónica de la alteridad étnica, a la cual las auto-definiciones y auto-mobilizaciones étnicas han suscrito selectivamente desde el inicio público de su proceso de empoderamiento político hace unas tres décadas, se ha hecho desde el lente del territorio; basándose en las simbolizaciones de la hegemonía las plataformas de identificación étnica se han edificado, de manera prominente, sobre la significación, reivindicación y recuperación de territorios ancestrales o ancestralizados.

La relación del otro y del yo con el territorio se ha construido sobre la dicotomía naturaleza-cultura, parte constitutiva esencial del proyecto moderno y uno de sus dispositivos retóricos destacados. Esa dicotomía no es natural sino discursiva; pero la lógica cultural dominante la ha reificado y fetichizado de tal manera que su historicidad

¹ Publicado en *(Des)territorialidades y (No)lugares*, editado por Diego Herrera y Emilio Piazzini, pp 221-246. La Carreta Social-Universidad de Antioquia, Medellín, 2006.

es casi invisible. La localización polar de las categorías naturaleza y cultura ha alimentado la definición de un amplio campo semántico colonial en el cual los dos invitados centrales son la alteridad y la mismidad, el otro y el yo. El primero se identifica con la naturaleza, el segundo con la cultura

Alteridad y mismidad

Partiré de una frase de José Saramago en la *Historia del cerco de Lisboa*: “los seres humanos son incapaces de decir quiénes son sino pueden alegar que son otra cosa”. No podemos definir qué somos sin definir qué no somos. La alteridad supone diferencia, pero menos como lugar de distinción en sí misma que como *locus* especular invertido (o pervertido, en uno de los sentidos de *pervertere*, es decir, trastornado, volteado) desde la cual se configura el yo. La alteridad no es constativa sino un dispositivo de control social de y desde la mismidad; el otro es una categoría política que el orden de la civilización necesita para controlarse a sí mismo. Las relaciones (o, más precisamente, las construcciones) del yo y el otro no son inocentes de poder. La diferencia entre el otro y el yo es jerárquica porque el yo se asume como primario, auto-formado, activo y complejo. El yo es el lugar y origen de la enunciación del otro; el yo es el intérprete y el otro el interpretado. Mismidad y alteridad se co-producen en el proyecto de la civilización (de la modernidad, del desarrollo).

El discurso sobre la alteridad está atravesado por dos aspectos centrales entrelazados: es moralizante y localizante. Moralizante porque el proyecto civilizador comporta tres características mínimas, cuya lógica cultural fue construida por la síntesis entre evolucionismo social y darwinismo: (a) la civilización moderna es superior; (b) esta superioridad supone un imperativo moral: civilizar, modernizar, desarrollar a los primitivos, salvajes, bárbaros, sub-desarrollados, tercer-mundistas; (c) si este empeño moral encuentra oposición o se concibe como imposible el uso de la violencia resulta legítimo y el victimario se resignifica en víctima y el sufrimiento de los otros aparece como inevitable (cf. Dussel 1994). Una de las características más conspicuas del proyecto moderno es su uso de la violencia; la alteridad queda envuelta en las redes retóricas y políticas de una violencia que se despliega en el *locus* del *deber ser* y que, en consecuencia, adquiere su legitimidad como parte constitutiva esencial de un proyecto moral. El proceso civilizador (modernizador, desarrollista) es un proceso de atracción y es, en este sentido, un proyecto moral violento: el *deber ser* es un argumento teológico, político, cultural, económico; es decir, una empresa moral total. Ese deseo está basado en la simpatía, “un ejemplo de lo *mismo* tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de *asimilar*, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad —así, pues, de hacerlas extrañas a lo que eran. La simpatía transforma. Altera, pero siguiendo la dirección de lo idéntico” (Foucault 1985:32).

Por otra parte, el carácter localizante de ese discurso construye el *locus* espacio-temporal en el cual aparece (o desaparece) la alteridad étnica. Ese *locus* es determinante en los procesos de la civilización y también en los procesos que la enfrentan y la resisten. En ambos casos el otro es un sujeto lejano en el tiempo y el espacio (un habitante de la naturaleza), aunque este último es un espacio temporal; es decir, el lugar no es un lugar sino un tiempo (la naturaleza temporalizada). Mignolo (1995:xi) argumentó que la colonización y la modernidad establecieron la complicidad entre el reemplazo del otro en el espacio por el otro en el tiempo y la articulación de las

diferencias culturales en jerarquías cronológicas. Fabian (1983) llamó a este fenómeno simultáneo de desespacialización y temporalización, que estableció la lógica fundante del orden colonial, *negación de la coetaneidad*. Por eso uno de los requerimientos esenciales de la modernidad fue la existencia de una cronopolítica. Para que el otro (lejano en tiempo y espacio) pudiese ser “atraído” al tiempo moderno (el lugar de la cultura) hubo que universalizar la historia. Para que el otro fuese atraído primero se necesitó su localización en un tiempo-lugar lejano: de esta manera la distancia aparece como un pre-requisito del proyecto civilizador; sin ella ese proyecto no existiría. El discurso espacio-temporal usado por occidente para localizar el espacio-tiempo de la alteridad es un discurso distanciado que ha producido tiempos y espacios marginados de, y colonizados por, el tiempo y el espacio occidentales. Este discurso ha tipologizado temporalidad y espacialidad con categorías políticas más que disciplinarias (como salvaje, primitivo, tribal, mítico). La constitución del otro como sujeto moral necesita un cronotopo porque su atracción es esencial en la moral civilizadora: el distanciamiento es una estrategia discursiva básica en la construcción de la alteridad, de un “otro” localizado en “otro” tiempo” y otro espacio que debe ser atraído a *nuestro* tiempo y lugar, aquellos de la civilización (cf. Fabian 1983); sin embargo, el tiempo del otro es un tiempo detenido, un no-tiempo en el cual no ocurren los eventos que la moral Occidental asocia con el cambio, el progreso y el desarrollo. El tiempo del otro es *natural*, ajeno al tiempo transformado por la cultura. El tiempo natural de la alteridad debe ser conquistado y dinamizado; el tiempo de la cultura civiliza el tiempo del otro. Así, la narrativa maestra en esta historia es una y simple: la alteridad étnica es distinta de la mismidad porque está en otra parte y, sobre todo, en otra época (estática y que debe ser atraída a la *nuestra*, dinámica y activa). El tiempo y el espacio (temporalizado) devinieron categorías básicas en la racionalización de las diferencias culturales.

Territorio y civilización

La historia de la civilización ha sido la historia de la lucha de la cultura contra la naturaleza, la domesticación de la libertad natural y su reducción al orden cultural. Esta historia tendió hacia la disolución de la naturaleza hasta la aparición de los discursos ecologistas de la era multicultural. La historia edificada sobre una dicotomía (occidental) buscó disolverla para instaurar el orden de la cultura. La trayectoria del deseo civilizador es un largo viaje hacia la desaparición ontológica de la naturaleza. El objetivo de la racionalidad es desenajenarse de la naturaleza, que es vista como un lugar que amenaza con destruir y desestabilizar la cultura. Lo natural es lo ilimitado, lo desordenado, lo instintivo, lo emotivo, aquella moralidad negativa que el *deber ser* reprime y penaliza. Desde el inicio del régimen colonial en Colombia la alteridad étnica fue racionalizada y construida en el discurso a partir de esta dicotomía moral. La cultura era positiva, ejemplarizante. Los indígenas, en cambio, eran parte de la naturaleza.²

² Mignolo (1995:266) mostró que la cartografía de América en los siglos que siguieron a los viajes de Colón está ilustrada con animales salvajes y gente desnuda viviendo en la selva, las características de la *terra nova*, la marca de la naturaleza. La situación no fue muy distinta en épocas posteriores. En un mapa de 1639 cada continente está representado por una mujer: “Europa y Asia están representadas por mujeres bien vestidas, mientras Africa y América lo están por mujeres semi-desnudas”. Esto no es todo. La mujer europea está sentada en algún objeto, probablemente una silla que no se ve, mientras la mujer asiática está sentada en un camello (un animal doméstico) y la africana y americana en animales salvajes (un cocodrilo y un armadillo).

Durante la conquista y casi toda la colonia los territorios ocupados por los indígenas y situados dentro de las estrechas fronteras mineras y agrícolas fueron referentes mercantiles, integrados al precario sistema económico a través del despojo. El orden colonial estableció un marco de segregación que no hizo mayores asaltos retóricos sobre los nativos y sus espacios distintos de la explotación y el mantenimiento de la distancia. Esto no quiere decir, sin embargo, que la usurpación de las tierras de los otros hubiese sido hecha en un vacío argumental. Desde la Conquista la alteridad fue localizada más allá de los cuidados límites de la razón (el otro era monstruoso y animal) y más allá de los límites de la vida urbana, sedentaria y “en policía”; el otro era el habitante salvaje de la selva, de la naturaleza, del caos primigenio, del calor y la podredumbre. Además, Bolaños (1994:138) ha mostrado cómo los indígenas americanos fueron femineizados con el propósito de inscribir, aun más, las marcas de la dominación:

La negación de la calidad de ‘varón’ en el indios desde finales del siglo XV y principios del XVI corresponde a una proyección del sentido de dominio de una Europa vista como varonil, activa, recta y expansiva sobre una América vista como pasiva, corregible, vacía, virgen y asociada siempre con lo débil.

El territorio de los otros, botín de conquista, asumió las características acordadas a la mujer en el discurso androcéntrico. Bajo esta lógica los españoles despojaron a los indígenas de sus tierras, mal aprovechadas por su bárbara irracionalidad. Cabeza de Vaca (citado por Bolaños 1994:129) resumió en sus *Naufrajos* una lógica que no es exclusiva de la conquista, puesto que sobrevive hasta hoy: “Por todas las tierra ay muy grandes y hermosas dehesas y de muy buenos pastos para ganado, y pareceme que sería tierra muy fructífera si fuesse labrada y habitada de gente de razón.” Ante este orden de ideas no sorprende que los españoles estuvieran poco interesados en conocer en profundidad los territorios que conquistaron, salvo en términos de la ampliación de la frontera minera. Este desinterés etnográfico no impidió que se establecieran límites y fronteras entre los territorios del otro y del yo, más conceptuales que físicos, que separaban lo humano de lo no humano, lo cultural de lo natural.

Los resguardos fueron los primeros territorios indígenas semantizados por el discurso legal colonial y formaron parte central de la taxonomía puesta en marcha para organizar la vida social. En esta producción clasificatoria el término indígena se erigió como una super-categoría homogeneizante que eliminó las diferencias inter-étnicas nativas, creó la alteridad étnica como unidad cultural subalterna y definió un *deber ser*, una esencia con características sociales específicas; una de ellas fue la vida en tierras resguardadas, separadas de los territorios del resto de la población.

Con las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII la situación cambió dramáticamente de la mano del proyecto moderno. Las elites criollas ilustradas discutieron la situación del reino desde una moralidad típicamente moderna, condenando la situación creada por el orden colonial y la economía mercantil y sugiriendo políticas que habrían de sacarlo del atraso y catapultarlo al progreso. El progreso suponía la superación del *statu quo* y, por lo tanto, una nueva retórica económica. Las fronteras debían ser ampliadas y archivada la obsesión por los metales. Los elementos básicos del nuevo orden —su “cuerpo político” lo llamó Pedro Fermín de Vargas (König 1994:110)— serían la agricultura,³ como raíz, y la industria y el comercio como ramas, hojas y frutos. Estos buenos propósitos no podrían cumplirse

³ Los virreyes de la época se preocuparon por el fomento de la agricultura, como consta en las relaciones de mando (González 1992:81), pero correspondió a los criollos cumplir con el precepto de los fisiócratas.

sino se conocían las potencialidades del territorio; ese conocimiento habría de ser provisto por las ciencias, especialmente por la geografía y la botánica. La Expedición Botánica fue la cabeza de playa de este movimiento hacia el progreso. Para Francisco José de Caldas los conocimientos geográficos eran el termómetro con el cual se medía la ilustración, el comercio, la agricultura y la prosperidad de un pueblo. En el primer número del *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, el periódico que dirigió en 1809, escribió que la geografía permitirá ver “los pasos que hemos dado, lo que sabemos, lo que ignoramos, y mediremos la distancia a que nos hallamos de la prosperidad” (citado por König 1994:88). Más allá del saber, sin embargo, estaba la biopolítica. Como ha señalado Cristina Rojas (2001:291) “el conocimiento geográfico es un conjunto de tecnologías de poder comprometidas tanto con la producción gubernamental como con el manejo del espacio territorial y con la delimitación de fronteras entre *nosotros* y *ellos*.”

Los estudios geográficos proveyeron buena parte de los insumos del patriotismo naciente y los elementos para que “el territorio conformado por los límites administrativos coloniales tomaran forma como una comunidad política y social [y] contribuyó a crear una identidad nacional” (König 1994:96-97). Pero el conocimiento geográfico estaba confinado a los territorios conocidos. En las primeras décadas del siglo XIX se llevaron a cabo varias exploraciones de las provincias contenidas dentro de las limitadas fronteras de la época, especialmente agrícolas. Para que la agricultura, puesta a tono con los avances tecnológicos, pudiera convertirse en el pilar del progreso era necesario liberar las tierras sujetas por el feudalismo y el comunitarismo. El ataque fue enfocado contra la tenencia comunitaria en los territorios de los otros (los criollos y los propietarios españoles no fueron enfrentados). Estas políticas, adicionalmente, permitirían acabar con las medidas segregacionistas y estimular el mestizaje y la igualdad y fueron legitimadas por “hechos” demográficos: en 1778 había una población de 826.550 habitantes, 44% mestizos, 34% blancos, 16.5% indios y 5.5% esclavos (Silvestre 1968:26). La argumentación razonaba que promover el mestizaje no haría más que acelerar una tendencia ya existente y, en la mente de los integristas, inevitable. Además, estimularía la ampliación de una clase media —término usado por el Virrey Guirior en 1776 (König 1994:105)— formada por pequeños propietarios y agricultores ansiosos de tierras y dispuestos a abalanzarse sobre los territorios indígenas. Algunos resguardos fueron disueltos y promovida la colonización en zonas de frontera. Estas acciones fueron especialmente notorias en las regiones donde ya existía una incipiente industrialización, sobre todo en lo que hoy es Santander, con el argumento de que la distribución de las tierras era injusta y la población indígena había decrecido (cf. Vargas 1953:77-83).

Estos vientos nacionalistas e integristas duraron poco. La reacción llegó en 1779 con la promulgación de una política indigenista que devolvió la taxonomía social a su antiguo orden y que “prohibía que se efectuaran nuevas disoluciones y se manifestaba a favor de la continuación de la política segregacionista, en cuanto aun había poblaciones de indios puros” (König 1994:113). Sin embargo, la mentalidad de las elites liberales hechas con el poder a mediados del siglo XIX buscó implementar algunas intenciones de las reformas borbónicas. A lo largo del siglo XIX la lógica del progreso económico y moral como fundamento de la nación moderna civilizada se abrió camino entre los ideólogos del nacionalismo. El asiento del progreso, como a finales del siglo XVIII, era la agricultura y su lugar los territorios posibles (y retóricamente vacíos) que yacían más allá de las fronteras conocidas. El territorio debía ser construido a través de la ampliación de la frontera agrícola y, ésta, a su vez, por medio del trabajo abnegado, no importa qué tan lejos tuviera que hacerse de las comodidades de la vida señorial.

Como señaló Salvador Camacho (1927:40), un caracterizado ideólogo liberal, “la fuerza y la grandeza del pueblo moderno... consisten principalmente en esos rudos y fuertes labradores que, dejando atrás los viejos hogares ya invadidos por el humo y el ruido de las ciudades, han ido a fundar con brazo fuerte y voluntad indomable nuevos y poderosos imperios en el fondo de las soledades... de su vasto territorio”. El trabajo como base de la construcción nacional, un precepto moderno, fundamentalmente protestante, se oponía a la concepción aristocrática dominante hasta entonces; su realización como origen del progreso necesitaba la conquista y domesticación de nuevos territorios. Pero primero había que conocerlos, llenarlos de significado, cuantificar sus riquezas. Esa fue la filosofía detrás de las expediciones de naturalistas desde mediados del siglo XIX, algunas mejor organizadas y más exitosas (la Comisión Corográfica) que otras (la Comisión Permanente). Este empeño fue expuesto por la *Ley del 30 de Julio de 1824* que señaló que los instruidos en física e historia natural podían ser socios de los misioneros (Art. 16) y mandó distribuir la información científica de las regiones donde se estaban ejecutando las estrategias de reducción (Arts. 19 y 20). Las riquezas involucradas en los territorios “incivilizados” no podían ser calculadas porque apenas eran conocidas. En el siglo XIX y los años iniciales del siglo XX la geografía siguió siendo la base fundamental de las especulaciones políticas sobre el país, una suerte de programa nacional (Sánchez 1998:62): la transformación del espacio físico en territorio se convirtió en un elemento axial en la construcción de la nación.

Para las elites de inicios de la república era imprescindible que la cuantificación del territorio fuera un proceso correlativo a la difusión de la religión católica y el castellano: la ampliación de las fronteras no podía ocurrir sin los elementos de la civilización. La puesta en marcha de las expediciones del conocimiento “descubrió” la alteridad. Mientras dominó la ampliación de las fronteras agrícolas los indígenas que se encontraban frente a ellas fueron objeto de atención y, eventualmente, de estrategias para remover su oposición que, en general, fue simplemente su existencia: acciones genocidas y/o políticas de reducción. Las sociedades nativas localizadas fuera de ellas, en territorios innominados y, por lo mismo, inexistentes fueron consideradas meros anacronismos, testigos “incivilizados” de una etapa inicial de evolución; sin embargo, a medida que fueron entrando a las crecientes fronteras extractivas (quina y caucho) empezaron a existir en el discurso, que también propuso removerlas porque eran un obstáculo a la modernización.

La dinámica de la ampliación de las fronteras económicas fue acompañada de un discurso sobre los otros que los significó usando una prefiguración con raíces milenarias: la alteridad como una entidad ontológica situada en otro tiempo-espacio. Territorio y alteridad se co-produjeron mutuamente. Sin embargo, en términos de los usos del territorio para la ampliación de las fronteras la alteridad era un vacío ontológico, una vida fuera de la vida. A finales del siglo XVIII Pedro Fermín de Vargas (1953:23) se quejó de esta manera del estado de cosas creado por la administración colonial: “Todo se halla atrasado y el estado actual del reino dista poco del que hallaron los conquistadores en sus primeras invasiones. Una inmensa extensión de territorio desierta, sin cultivo y cubierta de bosques asperísimos”. Esta retórica produjo la imagen de territorios vacantes. Desde lo que Salvador Camacho (1927:40) llamó “soledades del vasto territorio” a finales del siglo XIX y Joaquín Rocha (1932:19) “remotos desiertos” en 1904 hasta la colonización dirigida de las selvas orientales de mediados del siglo XX (que se proyectó para ampliar la frontera agrícola y para evitar una reforma agraria sentida y demandada y que se hizo sobre el supuesto legal de que eran baldíos nacionales) la retórica fue la misma: ausencia de población previa, es decir, tierras sin gente para gentes sin tierra. Codazzi (2000:29) describió los Llanos Orientales como un

espacio de “soledad y silencio, hambre y enfermedades” que su proyecto cartográfico remediaría al facilitar la construcción de territorios nacionales poblados de hombres productivos, católicos, que hablaran castellano y que vivieran en poblados nucleados. Los territorios de los otros no fueron espacios vacíos sino vaciados; su “vaciamiento” se hizo, generalmente, desde la enunciación legal. Uno de los casos más conocidos es el de las argucias legales puestas en marcha por los misioneros capuchinos en el valle de Sibundoy a principios del siglo XX para promover el asentamiento de colonos “blancos” y legitimar la usurpación misional de tierras indígenas (Bonilla 1968). Con el apoyo de los terratenientes de Nariño los capuchinos lograron la aprobación de la Ley 51 de 1911 (perfeccionada con las leyes 52 y 106 de 1913) por medio de la cual “se ceden unos terrenos baldíos al Departamento de Nariño y se manda fundar una población”; estas leyes, además, normalizaron las posesiones misionales.

Las disciplinas históricas fueron centrales en el vaciamiento retórico del espacio de la alteridad, en su naturalización dispuesta a ser culturizada por la civilización. La arqueología, que tanto énfasis hizo en la “civilizada” monumentalidad andina, desdeñó las salvajes y degradadas zonas de frontera, como los llanos orientales y la amazonia. Las tierras bajas fueron mostradas como teatros marginales de la cultura prehispánica, hogar, acaso, de pequeñas bandas nómadas de cazadores-recolectores. A mediados del siglo XIX Uricoechea (1984) afirmó que la nacionalidad colombiana estaba asentada en las “naciones” que poblaron la región andina, excluyendo a los “nómadas bárbaros” de las tierras bajas;⁴ la Ley 89 de 1890, la declaración legal más desarrollada sobre comunidades indígenas hasta la Constitución de 1991, fue construida sobre esa lógica y consagró la diferencia legal entre salvajes (básicamente de las tierras bajas), quienes debían ser tutelados por la iglesia, e indios civilizados (básicamente los habitantes de la región andina), quienes debían ser gobernados por las leyes de la República. Esta diferencia parasitó la oposición entre sedentarismo y nomadismo, central en la conceptualización Occidental de derechos territoriales: sólo la asociación continuada y permanente (sedentaria) de una comunidad otorga derechos sobre el territorio. El razonamiento fue simple y perverso: los bárbaros de las tierras bajas eran nómadas y los nómadas no tenían derecho al territorio.

Sin embargo, el “descubrimiento” de población nativa en los territorios mapeados (y deseados) por las investigaciones corográficas condujo a que el Estado la pensara como amenaza a la expansión de las fronteras y el progreso. El problema fue resuelto de varias maneras. La resolución retórica supuso que puesto que la labor del Estado era llevar las luces de la civilización a la oscuridad de la selva de los salvajes era necesaria su localización en una distancia desde la cual pudieran ser atraídos; pero puesto que la incorporación de los territorios de frontera era amenazada por su presencia efectiva esa distancia fue temporalizada. Su efecto inmediato fue la desespacialización de la alteridad: los “salvajes” fueron borrados del territorio y su vida confinada a un espacio-tiempo parecido al limbo de los cristianos, un lugar sin lugar. El *locus* que les fue otorgado en la narrativa de la nación fue retórico, no espacial.

El combustible retórico de la desespacialización fue provisto, en buena medida, por la arqueología a través del catastrofismo. A finales del siglo XIX y principios del XX el pensamiento Liberal integrista reivindicó a las sociedades prehispánicas civilizadas como génesis de la nación. La significación de sociedad “civilizada” fue precisa: estratificada, con varios niveles de tomas de decisiones, con discriminaciones

⁴ En la época de Uricoechea se conocían crónicas de los siglos XVII y XVIII que señalaron grandes poblaciones sedentarias en las tierras bajas orientales, sobre todo en los Llanos (e.g., Rivero 1956; Gumilla 1994). Sin embargo, sugiero que Uricoechea las pasó por alto porque restaban coherencia a su argumento.

institucionales, con aparato legal, religión, ejército, tributo y, de manera central, territorio. Sin embargo, a esas sociedades no se les permitió sobrevivir en el tiempo ni en el espacio de la retórica nacionalista. La continuidad temporal con los indígenas contemporáneos fue cortada: las sociedades prehispánicas civilizadas fueron eliminadas de la superficie histórica con explicaciones catastrofistas y reemplazadas por grupos situados más atrás en la escalera de la evolución. La desaparición temporoespacial de la civilización prehispánica (un otro parecido al yo y que, por lo tanto, no podía ser atraído a la red de su significación) recurre tanto en la literatura arqueológica que se ha convertido en una estructura narrativa sólida y atemporal. Los grupos con mayor capacidad de desaparición fueron los que poblaron el alto Magdalena. Cinco observaciones de diferentes períodos y contextos servirán para ilustrar este argumento: una fue hecha a finales del siglo XVIII por Francisco José de Caldas; la segunda por Agustín Codazzi en 1850; la tercera por Carlos Cuervo a principios del siglo XX; la cuarta por Juan Friede en 1957; y la quinta por Roberto Lleras hace menos de una década. Aquí está Caldas (1972:116): "[El alto Magdalena] está habitado por pocas familias de indios y en sus cercanías se hallan vestigios de una nación artística y laboriosa que ya no existe"; aquí Codazzi (1959:420): "...la idea de un conocimiento de las artes manufactureras y una cultura social [conocidas por las sociedades del alto Magdalena] de que hoy no se hallan ni vestigios entre los restos salvajizados de la destruida nación ... errantes y dispersos por las selvas"; aquí Cuervo (1920:228-230): "[estos monumentos] revelan en su construcción y en sus detalles un grado de cultural muy superior a todo lo que en el territorio de Colombia existía en la época de la conquista ... Preciso es, pues, referir estos monumentos a una época mucho más remota y considerarlos como impasibles restos de un pueblo y de una civilización extinguidos desde hace mucho tiempo". Aquí Friede (1953:116): "Todo esto invita a creer que en el caso de este Pueblo Escultor se trataba de un pueblo sedentario, habitante de estos territorios durante muchos siglos. No corresponden estas cualidades a las de las tribus que vivían en el Alto Magdalena durante la Conquista, que aparecen como primitivas "behetrías", tribus no organizadas"; finalmente, aquí está Lleras (1995:54): "[en las cabeceras del alto Magdalena] grupos amazónicos reclamaron para sí lo que fueron los territorios de los escultores megalíticos".

Otra estrategia, a veces complementaria y a veces antitética, fue la disolución del otro (a través de su inclusión) o su eliminación física. Los caminos de la disolución fueron frecuentes y liberales. Por ejemplo, el *Decreto de 29 de Mayo de 1849* sobre resguardos, ejidos y escuelas en la provincia de Casanare y Territorio de San Martín señaló que los indígenas que no tuviesen tierra obtendrían dos leguas cuadradas: los usos del espacio nómada debían ceder el lugar al poblamiento sedentario. Algo similar dispuso la *Ley 11 de 1874*, que orientó la política colonizadora del Estado en los territorios orientales y proveyó que se trazaran y reconociera los límites de algunas "tribus" que vivían en la zona. Los modelos territoriales hispanos basados en la hacienda y el sedentarismo ("vida en policía") se implementaron en regiones donde circulaban varias comunidades; la delimitación de los territorios de grupos con alta movilidad impuso un sentido ajeno del espacio y se convirtió en instrumento central de las políticas de disolución/integración de la diferencia. La desaprobación del nomadismo se basó tanto en la maximización del espacio como en la vieja moral medieval expresada en la oración *urbe et orbi*, es decir, la humanidad legítima, en términos ontológicos, estaba inscrita en la vida urbana, basada en la moral cristiana y regulada por el poder político del Estado (Zavala 1971). Otras medidas adicionales estuvieron orientadas a *desindianizar a los indios*. El *Decreto del 11 de Julio de 1826*,

uno de los más tempranos que se dictaron al respecto, señaló como prioritarias la enseñanza del cultivo de tierras y la cría de ganado; para lograrlo dictaminó auxiliar a los nativos con herramientas, animales domésticos, víveres y dos vestidos.

El mejor ejemplo de las políticas de disolución es la memoria escrita por Rafael Uribe en 1907, en la cual esbozó los procedimientos necesarios para reducir a los indígenas a la vida civilizada. Uribe señaló que la *población salvaje* era numerosa, que estaba dispersa por el territorio y que tenía mejores tierras que las ocupadas por la mayor parte de los colombianos. Uribe (1979:309) fue lapidario: “Como se ve, la población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia: casi toda la circunferencia está en poder del salvaje, que posee también las regiones más fértiles”⁵. La ocupación del territorio por los otros era inmoral porque su utilización era improductiva. La incorporación de territorios y nativos debía hacerse a través de su domesticación, en cuya escenificación la educación y la iglesia desempeñarían el papel principal. La civilización suponía monolingüismo, catolicismo e implementación de los modelos económicos que veían a la tierra como un riqueza que debía ser explotada y sedentarismo.

La construcción de la alteridad y sus territorios desde mediados del siglo XIX no puede ser entendida por fuera de los intentos de modernizar el país. Para establecer una economía de mercado funcional las elites criollas dieron dos pasos fundamentales: la creación de un mercado de trabajo y de un mercado de tierras. La legislación colonial no había permitido ninguna de las dos: por un lado, estableció mecanismos que sujetaron las tierras al Estado (ejidos y encomiendas), a la Iglesia o a las comunidades nativas, como el reconocimiento de territorios ancestrales⁶; por otro lado, la servidumbre y la esclavitud impidieron la formación de ciudadanos “libres”⁷. La filosofía política liberal del siglo XIX enfiló sus baterías a favor de la liberación de las tierras y de los sujetos. La constitución de un mercado de trabajo se logró a través de medios retóricos (la creación del ciudadano libre y de un Estado garante de la libertad y de la igualdad) y de medios prácticos, como la abolición de la servidumbre, la vida comunitaria y la esclavitud⁸. La constitución del mercado de tierras se logró, de manera similar, a través de declaraciones retóricas (la tierra era propiedad individual) y de medidas prácticas, como la confiscación de las tierras de la iglesia⁹ y la disolución de

⁵ El mismo “descubrimiento” fue hecho años después por un poeta caucano devenido político ultraderechista, Guillermo Valencia. En una sonada intervención en el congreso “denunció” que las mejores tierras del país estaban aun en las manos equivocadas; esa denuncia exaltada se convertiría, a la postre, en su “exposición de motivos” de la *Ley 19 de 1927* que disolvió parte de los resguardos indígenas.

⁶ Aunque una ley de Felipe II de 1571 determinó que “los yndios puedan vender sus haciendas con autoridad de justicia” y aunque las reformas borbónicas del siglo XVIII propendieron por “la libre circulación de la tierra” (Bonnett 2004:316) en la Nueva Granada no se constituyó durante la Colonia un mercado de tierras en sentido capitalista.

⁷ A finales del siglo XVIII algunos ilustrados sugirieron la eliminación del tributo para facilitar la incorporación de los indígenas a la sociedad (e.g. Silvestre 1968:85) pero este deseo moderno no se realizó hasta después de la Independencia.

⁸ Este golpe contra relaciones pre-capitalistas de producción, sin embargo, tuvo un éxito desigual, como ha mostrado Cristina Rojas (2001); en algunas regiones, como el Cauca, la servidumbre (aparcería, terraje) persistió hasta la segunda mitad del siglo XX.

⁹ Como señaló Polanyi (1997:292) “la desmortización de las tierras de la iglesia ... fue uno de los pilares fundamentales del Estado moderno ... y, además, uno de los principales medios para transferir tierras a manos de personas privadas”. Una

los resguardos. La primera se tomó por una sola vez y tuvo el resultado esperado; en cambio, la disolución de los resguardos tuvo oscilaciones enmarcadas en el colonialismo interno, en las desigualdades regionales en el desarrollo del capitalismo y en el carácter local de los enfrentamientos de las categorías sociales. En algunas zonas se realizó rápidamente (Santander, Nariño), mientras que en otras sólo ocurrió de manera parcial (Cauca). El feudalismo y el comunitarismo fueron los blancos principales de las políticas liberales en el siglo XIX y el principal motivo de los antagonismos políticos con Conservadores y grupos nativos.

Las políticas contra las tierras comunales (resguardos y baldíos) nunca fueron suficientemente completas para la mentalidad liberal; a pesar de sus esfuerzos algunas zonas resguardadas han permanecido hasta ahora. El último proyecto de envergadura fue la reforma agraria impulsada por el liberal Carlos Lleras y proseguida, aunque con menor intensidad, por algunos gobiernos posteriores. En algunas zonas indígenas la presencia del INCORA y sus políticas de constitución de cooperativas --cuyo espíritu comunitario distorsionaba, cuando no acababa, el carácter comunal de la vida nativa (cf. Findji 1993:57)-- produjo agudos conflictos porque minó los lazos sociales (las empresas comunitarias eran excluyentes) y la autoridad tradicional de los cabildos (suplantada por las juntas directivas) e inició la espiral inflacionaria y neo-colonial de las deudas por créditos. Debido a la oposición generalizada de las comunidades indígenas en la década de 1970, cuando empezaron las reivindicaciones étnicas organizadas y estructuradas, el INCORA terminó siendo un simple intermediario que legalizó las recuperaciones de hecho, comprando las tierras antes ocupadas y devolviéndolas a los nativos.

Es una paradoja histórica que las políticas de los Liberales (demócratas, defensores del libre mercado y propulsores de las relaciones capitalistas) los enfrentara tanto con los Conservadores como con los indígenas y que los primeros aparezcan ahora, de alguna manera, como los defensores de los segundos. Es paradójico porque la conservación de la diferencia, que se hizo a través de estrategias de segregación, fue abiertamente racista.

Segregación

La segregación de los indígenas fue producto de la lógica colonial y estuvo edificada, en buena parte, en su confinamiento espacial en territorios étnicos delimitados. La Colonia buscó mantener a los indígenas juntos, pero a distancia de los otros sectores sociales. Los pueblos de indios y las tierras de resguardo, invenciones del régimen colonial español y elementos centrales de su biopolítica desde la segunda mitad del siglo XVI, fueron lugares de concentración de indígenas para facilitar la tasación, la recolección de tributo y el pago de servicios a particulares, iglesia y Estado. También fueron instrumentos de segregación: el propósito de los resguardos fue “resguardar” a los indígenas, pero no para alejarlos “de los vicios y abusos causados por la convivencia con los españoles y con el desintegrado grupo social de los mestizos”, como sostiene Margarita González (1992:32), sino para hacer posible un extenso control biopolítico de la totalidad del cuerpo social. Segregando a los indígenas, entonces la población más numerosa de la colonia, también se segregaba a las otras

afirmación idéntica fue hecha un siglo antes por el modernizador Tomás Cipriano de Mosquera, el responsable político de la *desamortización de bienes de manos muertas*: “Esta constitución de la propiedad no es la que corresponde a un pueblo libre ... Coloquemos, pues, la propiedad en consecuencia con la democracia; demos la tierra a los que la trabajen y la hacen producir” (citado por Bonilla 1968:53).

“razas”; además, se facilitaba la recolección del tributo, cuya carga recaía, íntegramente, sobre los nativos y no sobre los “trabajadores libres”. Las políticas de segregación buscaban, más que nada, asegurar la lógica feudal: “la creación de la institución del resguardo apuntaba a que la tierra no fuera convertida por los indígenas en un bien comerciable” (González 1992:36). Lo contrario habría imposibilitado los términos de la explotación colonial. Además, las alianzas inter-raciales generaban un connubio peligroso a los intereses de la Corona: lo mejor era separar a los subordinados, evitando el surgimiento de conciencia política y el enfrentamiento al orden colonial.

La segregación no fue exclusiva de los resguardos. Una masa desarraigada de indígenas buscó su vida en las ciudades en condición de trabajadores libres. Allí fueron confinados a sectores específicos, a ghettos donde estaban disponibles, pero separados. Ese parece haber sido el caso de *Yanaconas*, un barrio de Popayán que hasta hace pocos años era un pueblo periférico situado a pocos kilómetros del centro de la ciudad.

Una vez sellada la independencia la dominación interna fue firmemente establecida, imitando el rígido sistema de discriminación racial y social impuesto por los españoles. La elite criolla reemplazó a la burocracia europea y el colonialismo interno reemplazó el colonialismo imperial. Aunque hubo varias alusiones constitucionales y legales a la igualdad y la democracia la discriminación cultural (racial) fue rampante. Los criollos, españoles sin ser españoles, se pensaron a sí mismos como distintos del “resto” (un resto constituido por una amplia gama de clases definidas por el grado de color, como en una escala de Munsell). Bolívar (citado por Rojas 2001:43) lo señaló claramente en su Carta de Jamaica, uno de sus manifiestos más ejemplares para las futuras naciones independientes: “No somos ni indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos encontramos en el dilema más extraordinario y vergonzoso”. Ese “dilema vergonzoso” no parece haberlo molestado y tampoco a sus sucesores; de hecho, procedieron a crear una sociedad dividida que aseguró privilegios sociales a través de la construcción de un orden social en el cual hubo actores internos (elegibles) y externos (inelegibles). La taxonomía social establecida por la elite republicana profundizó la discriminación colonial y puso en funcionamiento lo que Jesús Martín (2003:5) llamó “un sistema de inclusión abstracto y de exclusión concreto”.

El colonialismo interno fue un ardiente motivo de discusión política, central en la lucha entre las ideas Liberales y Conservadoras en el siglo XIX, usualmente disputadas en campos de batalla que produjeron miles de muertos. Mientras los Conservadores defendieron una nación colonial (hispánica, católica y segregada) los Liberales pelearon por una nación moderna (mestiza, secular e integrada). Como resultado de esta lucha el desarrollo del capitalismo fue desigual (Rojas 2001): en algunas zonas del país hubo relaciones capitalistas homogéneas desde mediados del siglo XIX mientras en otras sobrevivió el feudalismo hasta hace poco. La segregación territorial puesta en marcha por el colonialismo interno no fue una consideración altruista con la diferencia sino un asunto de higiene social y de funcionalidad económica del anacronismo feudal. El control biopolítico de la diferencia demandó su localización: la segregación produjo la espacialización de la diferencia. Como señalaron Hardt y Negri (2002:125-126) “El proyecto civilizador del colonialismo se justifica, pues, en virtud de la higiene que brinda ... el peligro principal del colonialismo es ... el contagio ... La contaminación física, la corrupción moral, la locura: la oscuridad de los territorios y las poblaciones coloniales

es contagiosa”. El temor a la contaminación es el temor del colonizador por el colonizado y uno de los alimentos de la lógica de la segregación. El discurso conservador sobre el otro enunció para invisibilizar y aislar; la civilización de los conservadores fue cosa de “nosotros” y no de los “otros”. La protección a los resguardos (*Ley 89 de 1890*) fue una medida que aisló a los nativos y se hizo a condición de que fueran considerados incapaces tutelados por la iglesia. La paradoja es que esa medida permitió, en buena parte, la supervivencia de prácticas culturales (como la tenencia colectiva de la tierra y la economía regulada por medios comunitarios) y concepciones territoriales que están en el origen de las reivindicaciones étnicas de las cuatro últimas décadas. Los procesos de exclusión no sólo excluyeron; también hicieron posible la construcción de territorios y alteridades.

La segregación no ha sido siempre el producto de políticas racistas, como las Conservadoras; también ha resultado de intervenciones proteccionistas, como las de la antropología. La exaltación antropológica de la diferencia étnica y de sus logros culturales sin necesidad del contacto con Occidente contribuyó a mantener, delimitar y promover la alteridad y sus territorios. La retórica dominante en la antropología colombiana desde la década de 1960 fue contra-homogenista y contra-nacionalista. Resulta paradójico que el Liberalismo creara las condiciones institucionales de la disciplina para que produjera insumos para el buen gobierno y la justa asimilación y que, pocos años después, ésta se inclinara por el heterogenismo y la protección de los nativos, una postura convergente (a pesar de que sus intenciones fueran “democráticas”) con la filosofía Conservadora de la exclusión. Como Adam Kuper (2001) ha mostrado el relativismo cultural, base fundacional de la antropología, algunas veces ha sido usado con fines de exclusión, como sucedió con las políticas del *apartheid* en Suráfrica que condujeron a la creación de los *homelands*, ghettos de preservación (y aislamiento) de la alteridad étnica.

El discurso antropológico esencializó la diferencia cultural. Su búsqueda del “hecho cultural total” impuso límites precisos. Si a esto sumamos que durante más de un siglo la antropología se auto-confinó a la investigación de la alteridad étnica el resultado no podía ser distinto: la cultura fue demarcada y caracterizada en los territorios de la alteridad, situados más allá del tiempo y el espacio. La antropología de la exaltación de la alteridad y de su pureza cultural fue una apología del aislamiento. Uno de los propósitos del indigenismo científico que vistió la antropología desde la década de 1940 fue el aislamiento de la alteridad, su preservación ante el avance del progreso. Bonilla (1968:11) lo puso en estos términos: poner “fin a la centenaria marcha de ingas, sibundoyes y demás tribus aculturadas al ansiado encuentro del progreso y la libertad”. Reichel-Dolmatoff (1985:18) fue más abundante:

“¿Cuál será el porvenir de los Kogi? Al escribir la palabra *integración* me lleno de profunda amargura ... ¿Con qué derecho se trata entonces de ‘integrar’ a los Kogi? ¿Qué beneficio obtendrían ellos de una tal integración? ¿Qué podemos enseñarles? ... En vista de estos y de otros peligros para la sobrevivencia física y cultural de los Kogi la única solución factible me parece ser el establecimiento de una amplia reserva biosférica ... Dentro de una tal reserva los Kogi y su cultura podrían estar protegidos contra influencias destructivas”.

La preservación de los indígenas en su pureza cultural y el sueño indigenista de contribuir a mantenerlos al margen de la modernidad produjo islas culturales, esencias que debían preservar sus límites y sus especificidades. El relativismo cultural de la antropología colombiana ignoró los contextos de poder y dominación en los cuales se despliega el orden colonial y construyó islas culturales que sólo tienen sentido desde la separación y el atomismo.

El discreto encanto de las narrativas

Las narrativas sobre la alteridad étnica y su relación con el territorio han sido construidas sobre figuras recurrentes, de manera que se han convertido en sólidas estructuras retóricas de las cuales rara vez escapan, ni siquiera los textos producidos por saberes expertos (y supuestamente críticos) como la antropología. Una vieja tradición europea, quizás de cientos de años pero exacerbada con el enfrentamiento colonial desatado por la conquista de América, construyó una narrativa que ha perdurado hasta ahora: la identificación del clima con el territorio y su influencia sobre “los seres organizados”. En la escalera evolutiva los climas temperados, exigentes y extremos, modelaban a los seres humanos de tal manera que el progreso técnico era la única posibilidad de sobrevivencia. En la feracidad de los trópicos, en cambio, el calor y la abundancia modelaban seres atávicos y poco dados a las artes de la superación. El clima-territorio apareció en la ondulación del discurso como condición y limitante de los sujetos.

La equivalencia entre el clima-territorio y los grados de evolución fue una narrativa fértil que nutrió la retórica colonial. En el siglo XVIII naturalistas como Buffon y De Paw y ensayistas como Robertson y Montesquieu¹⁰ presentaron al Nuevo Mundo como asiento de individuos, animales y plantas inferiores y degenerados debido a las adversidades climáticas y geográficas (König 1994:97). Los viajeros ilustrados europeos que visitaron América (esa caja de curiosidades) antes de que las independencias prendieran fuegos trajeron consigo las frutas maduras de esas imágenes. Humboldt y Bonpland (citados por Mora 2005:83), dos de los más notorios naturalistas-visitantes de la época, escribieron:

“La diligencia agrícola de los pueblos y de casi todas las civilizaciones primitivas del género humano está en relación opuesta a la fertilidad del suelo y con la bondad de la naturaleza que los rodea. Mientras más pobre sea ésta e invencibles los obstáculos que ella enfrenta más fuerte son estimuladas las fuerzas del hombre y más tempranamente son desarrolladas éstas a través de su uso”.

La Ilustración criolla rechazó este determinismo colonial mostrando que el atraso era consecuencia de las condiciones de subordinación (económica, cultural y política) impuestas por el colonialismo español. El patriotismo fue imaginado y promovido a través de la exaltación y promoción de un territorio fértil, incomparable, lleno de riquezas naturales y de “hombres” emprendedores, cuyas potencialidades eran limitadas y discriminadas por el régimen colonial. Esa retórica no excluyó a los indígenas. Sin embargo, después de la Independencia la narrativa de la influencia del clima-territorio sólo alimentó la construcción discursiva de los otros, eliminándose de la construcción del nosotros. Con este aspecto ocurrió, como con tantas otras cosas, un proceso de inversión: mientras existió el sistema colonial español los criollos formaban parte (junto con los indígenas) de la alteridad, excluida y segregada, pero cuando se hicieron con el poder la alteridad quedó reservada para los grupos étnicos y los criollos asumieron el rol de la mismidad arrebatada a los españoles. La mismidad, que pocos años atrás había sido construida por asociación con los demás segregados y con la retórica de la patria y el concepto del “hombre americano”, fue ahora construida por la

¹⁰ “... el primero de todos los imperios es el imperio del clima; que la embriaguez, la sensibilidad y el amor están en razón inversa de la latitud; que en el norte está confinado el valor; que acercándonos al Mediodía parece que nos alejamos de la moral misma” (Montesquieu, citado por Caldas 1992:300).

distancia con el otro étnico y por la cercanía con los europeos recién expulsados. Los criollos ya no serían determinados por el clima-territorio, pero los afrodescendientes y los indígenas sí: la región andina, el asiento de la civilización, fue presentada benévola y cándidamente, mientras las regiones cálidas de los *salvajes* fueron mostradas en toda su sordidez.¹¹

Caldas (1992) expuso estos argumentos en un opúsculo famoso, *Del influjo del clima sobre los seres organizados*, y caracterizó a los indígenas y mulatos de las tierras bajas como feos, primitivos, impúdicos, elementales y desenfrenados; en cambio, los habitantes de las tierras altas (incluyendo, es cierto, al “indio y las demás castas que viven en la cordillera”, pero al *indio* ya incorporado a la civilización) fueron presentados como de carácter dulce, bellos, recatados y tranquilos: “... un cielo despejado y sereno, un aire suave, una temperatura benigna, han producido costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas ... Los celos, tan terribles en otra parte y que más de una vez han empapado en sangre la base de los Andes, aquí han producido odas, canciones, lágrimas y desengaños” (Caldas 1992:310). Codazzi (1959:437-439), cuya obra fue muy influyente como científico y director de la Comisión Corográfica, escribió lo siguiente sobre las tierras bajas y sus habitantes:

“... en daño y atraso de otras tribus... han intervenido no solamente esas causas morales sino, además, causas físicas nacidas del clima y de los accidentes del territorio que habitan... Colóquese al hombre en medio de esta potente y jamás domada naturaleza física, colóquesele solitario y con una embotada hacha de piedra en las manos por único auxiliar de sus fuerzas y exíjasele que domine ese mundo abrumador que le rodea! En tal situación el hombre es el vencido, el mundo físico lo absorbe, y se hace bruto como los brutos, emigrante y sanguinario como las fieras, rudo y áspero como los troncos de los árboles... el europeo mismo, en igualdad de circunstancias, perdería sus timbres intelectuales, se barbarizaría hasta ponerse a nivel con los caníbales, y vería completamente humillada su vanidad de raza y enteramente anulados sus supuestos privilegios naturales”.

Joaquín Rocha (1932:19) estableció la relación entre clima-territorio y sus habitantes de una manera contundente:

“En el Territorio del Caquetá la naturaleza, semejante a la diosa Kali de los hindúes, se ostenta a la vez en toda la grandiosidad de su belleza y en toda su potencia homicida y traidora. Allí el hombre en perpetuo contacto con esa naturaleza salvaje llega a ser tan salvaje como ella y, lejos de las sanciones morales y sociales, cede al imperio de sus pasiones, las cuales se hacen tan formidables en su desorden como aquélla en sus energías de muerte y exterminio”.

Ante estas circunstancias no demoró en aparecer en la superficie del discurso una cruzada contra las maldades del clima-territorio y, por extensión, contra el otro. El combate moral contra el mal clima fue también el combate contra la alteridad. La construcción de una nación trabajadora tenía que enfrentar a los indígenas y al clima, fundidos en una sola figura narrativa: la selva y sus habitantes eran un obstáculo para la civilización. Salvador Camacho (1927:35) señaló al respecto:

“No menos dignas de ser notadas con aplauso han sido las empresas de los caucheros de Bolívar, el Cauca y Panamá, a quienes ni la insalubridad de los climas, la

¹¹ La dicotomía Andes-civilización/tierras bajas-salvajismo fue suficientemente amplia y comprensiva como para cobijar, incluso, a las categorías indígenas. Hablando de los caribes Carlos Cuevo (1920:28) escribió: “... cuando sobrevino la conquista amenazaban destruir los núcleos que en Colombia quedaban de lo que podemos llamar la raza andina, raza más culta, de costumbres más suaves, pero que no podían resistir el vigoroso embate de esas tribus enérgicas y feroces”.

impenetrabilidad de los bosques, y ni aun el peligro de salvajes belicosos, a quienes era forzoso disputar a balazos cada palmo de terreno, pudo detener en sus labores una vez empezadas”.

El clima-territorio del otro asumió una impronta que no ha abandonado: decrepitud, podredumbre, decadencia. La obra del poeta Álvaro Mutis es ejemplar en este sentido; en ella la determinación “sólo cobra sentido en relación con el clima que se respira: un vaho de tierra caliente que impregna el conjunto, algo vivo que no sólo emana de la geografía y recubre los seres, nutriéndolos y degradándolos, sino que actúa y se desenvuelve como una presencia, densa y perceptible ... Detenida en el sopor inalterable no es sólo una precisión barométrica. Es también un clima moral, un estado de conciencia” (Cobo 1973:12).

El territorio de la alteridad ha sido narrado con otros recursos, especialmente con dos dicotomías complementarias, arriba/abajo y adentro/afuera, que aparecen en casi todas las enunciaciones, incluso en las que se han hecho desde la alteridad misma, aunque en estas últimas su sentido a veces se invierte. Las crónicas de viaje construyeron un territorio vuelto alteridad que se encuentra afuera y abajo del lugar desde el cual se enuncia. El viaje de Joaquín Rocha (1932) desde San Agustín hasta la llanura amazónica es paradigmático en este sentido. La civilización es el arriba y afuera de los Andes y la barbarie el abajo y adentro de las tierras bajas tropicales, la selva. Esta topografía moral no es gratuita y tiene viejas resonancias religiosas que atraviesan la literatura, vernácula y de otras partes, y la retórica de las ciencias sociales, profusamente nutridas del evolucionismo: no sólo el cielo está arriba y el infierno abajo; también el camino a la civilización es un continuo subir por la escalera de la evolución que supone la barbarie en los peldaños de abajo y la civilización en los de arriba. La mejor descripción al respecto fue hecha por José María Samper en 1861:

“... arriba, la civilización: hacia el medio, el abandono; abajo, las violencias y los horrores de la esclavitud. En virtud de esta distribución de las razas y de las condiciones sociales todo el trabajo de la civilización en Nueva Granada debía resumirse en un doble movimiento de descenso y ascensión. La civilización tenía que descender hacia las faldas y los valles para situarse allí ... La barbarie debía subir hacia las altiplanicies para desaparecer o modificarse profundamente” (Samper 1861:299).

Esta topografía colonial se une, a veces, a la retórica de la determinación del clima-territorio. Alexander von Humboldt (1994:77) fue su mejor sintetizador:

“La necesidad obliga a trabajar, el frío es necesidad, y la mezcla de zonas frías e improductivas, planicies de 1.000 toesas de altura en medio de las regiones tropicales más fructíferas, ha tenido seguramente la mayor influencia sobre la cultura humana en América. Así como hordas humanas aisladas, expulsadas y obligadas a abandonar las regiones tropicales alcanzaron una cultura en las regiones nórdicas, que nunca hubieran alcanzado en el mundo del trópico, que no incita a ninguna clase de trabajo ... Así mismo creo yo que se establecieron y refugiaron en las frías (planicies montañosas) del mundo tropical familias aisladas, perseguidas por enemigos personales; allí se educaron, se acostumbraron al trabajo y a la vestimenta, habiéndose hecho poderosos políticamente, descendiendo de las alturas, para conquistar las zonas más calientes que los rodeaban, impusieron su cultura y sus necesidades a los vecinos más cálidos y originalmente más inactivos. Tal es la influencia sobre la suerte humana y sobre la formación humana que tiene la irregularidad de la superficie terrestre; esta es la influencia moral de las montañas!”

En cambio, en el texto de Quintín Lame (1971), uno de los primeros manifiestos étnicos publicados en Colombia, el argumento fue invertido: Lame nació en las montañas y

descendió al valle de la civilización (pero no para aprender de los “blancos” sino para luchar contra ellos). En la misma guisa, “en el pensamiento guambiano la dirección que va desde las fuentes de los ríos hacia su desembocadura tiene una connotación generadora de humanidad, ‘civilizadora’, creadora de cultura ... La dirección contraria, aquella en que tuvieron que moverse como consecuencia de la invasión, de abajo hacia arriba, hacia las cabeceras, tiene un sentido de pérdida de civilización, deculturador” (Vasco *et al.* 1993:29). Esta inversión, sin embargo, no desplaza el lugar de la civilización porque sigue estando en la tierra media de las montañas, domesticada, cultivada, reducida al orden. El territorio de los bárbaros es el que se ha desplazado, esta vez al frío de los páramos; no en vano este es el lugar de lo salvaje, lo incultivado, lo no domesticado (cf. Portela 2000). Aunque la significación del desplazamiento ha cambiado (el descenso, esta vez, supone la lucha por la reconquista; la moralidad se promueve desde el arriba étnico y condena un estado de cosas localizado en el abajo civilizado) el discurso étnico, construido a través del contacto y la lucha con los regímenes de representación coloniales y republicanos, reproduce la dicotomía territorial y cultural del bárbaro y el civilizado.

La civilización-cultura, el *locus* situado arriba y desde el cual se enuncia, también es una exterioridad y el salvajismo-naturaleza un espacio-tiempo al cual se entra, como a las cavernas del inframundo. No en vano las expediciones coloniales de “pacificación” al territorio de los indígenas se llamaban *entradas*. Esta cita del padre Gumilla (1994:49) en su libro sobre el Orinoco es dicente: “... cuanto más adentro penetran los misioneros apostólicos tanto mayor es la maleza y barbaridad con que hallan preocupadas las naciones”. Esta otra cita de un capuchino en el Putumayo es igualmente relevante: “Siento en el alma que sucedan estas cosas en este territorio donde, gracias a dios, va entrando la civilización cristiana” (citado por Bonilla 1968:159). El viaje en el tiempo/espacio que es el viaje al lugar del otro (cf. Fabian 1983), el descenso a la barbarie, es una entrada a la oscuridad y la naturaleza y la vuelta temporo-espacial a la civilización-cultura es una salida, un escape. Además, el adentro temporo-espacial fue signado como marca del aislamiento, de la distancia con la civilización. El Alto Caquetá, una zona del piedemonte oriental de los Andes, es un buen ejemplo desde, por lo menos, el siglo XVIII. Juan de Santa Gertrudis, un misionero franciscano que atravesó la región en la segunda mitad de ese siglo, escribió:

“Nosotros predicamos en Almaguer nuestra misión, con mucho fruto de las almas, y a los doce días el guardián Baquero nos avió para el Pongo, que es un pueblecito de indios neófitos, que sirven a todos los padres misioneros de conductores, siempre que hayan de *entrar o salir de adentro* ... A poco rato de llegar al Pongo, llegó otro Fray Lego llamado Fray Juan de la Cruz, que vive *adentro* en el primer pueblo que se llama Santa Rosa. Venía con algunos indios arreando unos bueyes y algunos caballos, que en Santa Rosa se tiene de prevención para *entrar lo que ha de entrar adentro*, personas y carga” (Santa Gertrudis 1970:198; cursivas añadidas).

Rocha (1932:20) hizo una observación idéntica sobre el Alto Caquetá, 150 años después de Santa Gertrudis,: “Si es, pues, Descanse el último escalón de la civilización colombiana, está todavía dentro de la civilización; en tanto que Yunguillo es ya la entrada al piélagos de la barbarie caquetense”.

El discurso antropológico sobre la alteridad étnica ha sido un profuso alimentador de estas narrativas. Clastres (1978) señaló cómo los antropólogos contribuyeron a sostener la oposición entre la selva de los salvajes y las montañas de los civilizados. El libro clásico de Julian Steward y Louis Faron (1959), *Native peoples of South America*, densificó la idea del primitivismo de las tierras bajas (en buena

medida alimentado por las características negativas del clima tropical) y de las influencias benéficas llegadas desde las sociedades más evolucionadas de la región andina.

Las enunciaciones desde el afuera (el territorio espacio-temporal de la mismidad), como las que hacen las etnografías, son exploraciones de un mundo “primitivo”, definido tanto por el territorio como por quien lo habita. La exterioridad confiere un estatuto epistémico privilegiado: el afuera es objetivo, el adentro no. De esta manera “en la dialéctica del afuera y el adentro ... el afuera es valorado por su función de objetividad” (Leclercq 1973:201). El territorio del otro, o en el otro en su territorio, se muestra como un hecho, no como una valoración discursiva. Cuando la retórica de la ciencia invadió el discurso sobre la alteridad a finales del siglo XIX la antigua valoración colonial se volvió neutra (es decir, se convirtió en “observación objetiva”). Este es un cambio moderno. La modernidad marca la separación entre naturaleza y sociedad; el discurso científico empezó a “dar cuenta” de la naturaleza (donde situó los territorios de la alteridad) desde un horizonte epistémico del cual fue desterrada la axiología¹².

A finales del siglo XIX y en las primeras décadas del XX un indigenismo desigual y proveniente de varios frentes (literatura, pintura y política, sobre todo) se hizo a un espacio discursivo. La alteridad étnica fue romantizada y localizada en sus inaccesibles territorios selváticos. Con la narrativa indigenista ocurrió un fenómeno que habría de repetirse después: la alteridad fue espacializada (en la selva, en las tierras bajas), pero la generalidad de su localización (más temporal que espacial), en marcado contraste con la precisión espacial acordada a la existencia espacial de “blancos” y mestizos, produjo un efecto de desespacialización: “los indios, los zambos y los negros no pertenecían a ningún lugar” (Rojas 2001:294); su presencia nacional fue confinada a lienzos y poemas. Así se configuró una estética de descontextualización y tipologización que habría de hacer carrera hasta mediados del siglo XX.

En el país del buen salvaje

Una dicotomía fundamental en el discurso sobre el otro, potenciada por la “ecosofía” pero con orígenes en la reacción romántica de la aristocracia europea contra el capitalismo naciente, es catalogar al indígena como bueno y al blanco (sobre todo al colono) como malo. La idea negativa de la naturaleza adquirió connotaciones positivas en el discurso romántico basado en la idea del “buen salvaje”. Estas ideas formaron parte de un contra-discurso y fueron marginales a la constitución de la discursividad moderna sobre la alteridad. El romanticismo, una reacción aristocrática contra el avance de la burguesía, transmutó en positiva y afirmativa la concepción moderna negativa de la naturaleza.

La enunciación sobre el otro desde el *locus* étnico también hizo de la naturaleza una virtud. La obra de Quintín Lame (1971) es un buen ejemplo en este sentido, la inversión subalterna de la dicotomía hegemónica. El texto de Lame se estructura alrededor de la dicotomía naturaleza/cultura y bueno/malo: él fue educado por la naturaleza, la única escuela válida, y no por la cultura: “Yo no puedo enorgullecerme de

¹² Por ejemplo, cuando Carlos Cuervo (1920:145) escribió sobre los paeces a principios del siglo XX sólo pretendió estudiarlos “tales [sic] como son en la actualidad”.; sus valoraciones --e.g., “.. la desidia y la improvisación de la raza indígena, causada en gran parte por su misma primitiva organización social, impiden que se aproveche su riqueza y su feracidad” (Cuervo 1920:65)-- fueron consideradas, desde esta retórica, sólo observaciones objetivas.

que hice estudios en escuela o en un colegio ... porque la naturaleza me ha educado, como educó las aves del bosque solitario" (Lame 1971:16). La naturaleza, por lo demás, es sabiduría y, por oposición, la cultura es ignorancia: "Quién es la reina dueña del Palacio de la Sabiduría? Es la Naturaleza, la que hace nacer al hombre y perfecciona la belleza de la mujer" (Lame 1971:34).

Territorio y etnización

El sentido de pertenencia territorial es una de las bases de la vida cultural de las sociedades indígenas, para quienes el territorio es más que un fenómeno espacial: es un proceso social dinámico que resulta de múltiples interacciones (económicas, ecológicas, políticas, cognitivas y simbólicas) y múltiples actores (Gómez y Ruíz 1997). La columna vertebral de los procesos de etnización ocurridos en Colombia desde la década de 1970 es la re-espacialización, la demostración retórica y de hecho de que el territorio es central en la vida de la alteridad. Mignolo (1995:xv) señaló que la concepción indígena del espacio neutraliza la obsesión de Occidente con el tiempo. La agenda política del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC 1983), por ejemplo, sigue de cerca los mandatos del siglo XVIII del cacique Juan Tama, reinterpretados dos siglos después por Quintín Lame (2004), esto es, la recuperación de cultura, lengua y territorio. La significación, reivindicación y recuperación del territorio ha ocurrido, desde las luchas legales de Tama, a partir de su significación colonial. Desde Tama hasta hoy uno de los propósitos centrales de la lucha indígena ha sido la recuperación de los antiguos resguardos, su ampliación de facto más allá de los límites coloniales o su constitución en zonas separadas de las tradicionales territorios ancestrales. Aunque la reivindicación étnica de los resguardos no ignora que sirvieron una función central en el orden colonial su sentido ha sido invertido: desde la perspectiva indígena los resguardos son asiento legal de sus territorios y, por lo tanto, de su supervivencia cultural. La lucha de Lame y, hasta hace poco tiempo, también de organizaciones como el CRIC, tuvo un componente legal importante. La instrucción en la legislación indigenista fue una de las tareas básicas en la promoción de la identidad, no importa que se tratase de conocer y promover la aplicación de leyes abiertamente segregacionistas y endocoloniales, como la *Ley 89 de 1890*.

Con la activación y consolidación de la lucha indígena los resguardos pasaron de ser piedras incómodas en los zapatos de las jurisdicciones municipales y departamentales a obtener una autonomía impensable hace unos pocos años. Con el nuevo orden constitucional los antiguos territorios indígenas desbordan las jurisdicciones tradicionales. Esta es otra paradoja de los nuevos tiempos, sin duda, pero también la concesión al hecho de que las comunidades nativas tomaron muy en serio su proyecto de recuperación territorial iniciado hace unas pocas décadas.

Los indígenas no sólo han reivindicado y, en muchos casos, re-semantizado sus territorios de manera tal que ante los ojos del discurso hegemónico la alteridad aparezca como inseparable del espacio; también tienen una argumentación en torno a los territorios de los otros, los no-ellos. Las etnologías nativas identifican a los otros con fronteras: el territorio propio existe dentro de los límites señalados por la geografía sagrada y el de los demás por fuera de ellos. Por ejemplo, en Tierradentro Rappaport (2000) mostró como algunos hitos del paisaje (lomas, grandes piedras) señalan la frontera entre los nasa y los pijao (compleja encarnación colonial de la alteridad que también incluye a los ancestros), entre su territorio “civilizado” y la selva de los salvajes, entre sus tierras y las de los antropófagos.

La autonomía indígena y su protección del territorio es segregacionista. Algunas comunidades se han opuesto a la apertura de caminos por sus resguardos por el peligro que suponen en términos de la llegada de la civilización (tanto de colonos como de ideas contrarias a la vida comunitaria¹³). La lucha por la autonomía territorial (que

¹³ Dos casos son ilustrativos: la oposición a la apertura del camino Pasto-Sibundoy a principios del siglo XX (Bonilla 1968:89, 101) y la oposición a la apertura del camino Mocoa-Yunguillo en esta época (López 2000).

es, en últimas, lucha por autonomía cultural) enfrenta a las comunidades indígenas con la violencia de fuerzas estatales, para-estatales y guerrilleras y muestra que etnicidad y territorio son co-producciones culturales hechas desde varios lugares de enunciación.

La decidida defensa y recuperación que los indígenas han hecho de sus territorios ancestrales pone de relieve que la dominación colonial y republicana desestructuró y desconoció su semantización del espacio. El manejo territorial del Estado se ha hecho a expensas de las concepciones indígenas y de la forma como han construido el territorio (redes de intercambio, complementariedad ecológica, etc). Por eso las actuales propuestas indígenas de ordenamiento territorial son hechas desde prácticas culturales con hondas raíces históricas (cf. Vieco *et al.*, eds., 2000).

Territorios étnicos en el país multicultural

Una maravillosa paradoja histórica es que varios siglos de modernidad no acabaron con la discursividad sobre la naturaleza, como podría haberse esperado de la moralidad del proyecto de disolución de la diferencia. Al contrario. Los tiempos que corren, con una lógica cultural distinta llamada postmodernidad y con una organización de los sujetos y de la vida política también distinta, llamada multiculturalismo, no sólo no han acabado con la naturaleza sino que la han elevado a las más altas crestas de la ola. La naturaleza desempeña un papel central en la puesta en escena contemporánea; pone de presente la cadena de errores cometidos y constituye un horizonte utópico. La naturaleza mala del discurso moderno, aquella que debía ser sometida a las bondades de la cultura, viste ahora ropajes buenos.¹⁴

Desde la insubordinación del “otro”, cuya eclosión ocurre desde la década de 1970, y con la promulgación de la *Constitución de 1991* la enunciación discursiva más determinante sobre la alteridad étnica ha ocurrido desde el aparato legal. En la *Constitución de 1991* se enunció un deber ser: el país es pluriétnico y multicultural. En virtud de una enunciación el país pasó de la equivalencia entre hegemonismo y homogenismo, típica de la modernidad, a su negación, la apología de la diversidad. El nuevo Estado multicultural promueve y protege la diversidad. La diferencia con el viejo Estado liberal es que ya no somos iguales por ser iguales sino por ser diferentes. Si la heterogeneidad es constitutiva del nuevo orden social, de la multiculturalidad y pluriétnicidad, ¿qué puede mantener a esta sociedad unida? La respuesta del Estado es simple (y vieja): el monopolio del poder por un sector específico es la precondition esencial para el mantenimiento de la sociedad total. Así, el multiculturalismo es un

¹⁴ Esta re-significación discursiva no es unánime. Por ejemplo, la dicotomía cultura buena/naturaleza mala se prolonga en el imaginario militar del conflicto armado colombiano. La estrategia política y militar del Plan Colombia “construye un sentido alrededor de la naturaleza, la define como entidad hostil a ser domesticada, dominada y, en algunos casos, hasta eliminada” (Espinosa 2002:87). La declarada función del comandante de la base militar de Tres Esquinas, en el Amazonas, es “domesticar la selva” (citado por Espinosa 2002:93) con la implementación de políticas como las fumigaciones aéreas de cultivos ilícitos con herbicidas. La “recuperación” de las tierras dedicadas a los campos de coca y amapola significará su retorno al orden de la civilización. Puesto que el resultado comprobado es que esos campos son abandonados y los cultivos ilícitos trasladados a otra parte su retorno a la civilización no ocurre como cambio de su destino (a cultivos “lícitos”, por ejemplo) sino como regeneración del bosque. Este hecho comporta una curiosa contradicción, resuelta en la lógica del capital postnacional: la recuperación civilizada de los campos cultivados con coca y amapola supone su retorno a la naturaleza.

nuevo espíritu inclusor de los otros, esta vez no como mestizos sino como miembros de la comunidad “nacional” multicultural y pluriétnica.

El multiculturalismo no es una invención reciente. Desde la época de la expansión colonial existe un “multiculturalismo conservador”, racista y hegemónico, que construye y trata la diferencia desde el canon de la civilización (capitalista, blanca, católica). En ese multiculturalismo el término “diversidad cultural” (claramente definida, delimitada y separada) cubre la ideología de la asimilación y los “otros” se reducen a apéndices segregados de la cultura dominante. La nueva significación de multiculturalismo, la de la *Constitución de 1991*, es neoliberal: arguye una igualdad natural entre sujetos diferentes basada en criterios de equivalencia racial y cultural y cree que el orden social hegemónico y desigual puede ser modificado o reformado para que la igualdad de la diferencia se realice, para que alteridad y mismidad se encuentren en un escenario horizontal, plural, no jerárquico. El multiculturalismo que domina la nueva moral del Estado se basa en un esencialismo pragmático que contribuye a la creación de una realidad ahistórica y atemporal en la cual encuentra cobijo buena parte de las re-significaciones de identidad contemporáneas, incluyendo el derecho al territorio.

La formulación de la legalidad multicultural re-espacializa la alteridad al ligarla a territorios específicos: el otro es ahora inseparable (e impensable por fuera) de un lugar. El escenario actual en el cual se desenvuelve la relación entre la alteridad étnica y el territorio es la convergencia entre el orden del capital y las reivindicaciones locales. Los artículos 58, 63 y 330 de la *Constitución de 1991* establecen los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios de acuerdo con su cosmovisión particular; además, la *Ley 21 de 1991*, que ratificó el Convenio 169 de 1989 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, reconoce la importancia cultural de los territorios en la cosmología nativa. La retórica jurídica diferencia, por primera vez en la historia del país, entre el *territorio* como una totalidad integrada por un espacio y las relaciones culturales que lo significan y el *resguardo* como institución legal y socio-política conformada por una comunidad o parcialidad ocupadas y con un título de propiedad colectiva sobre un espacio delimitado (*Decreto 2164 de 1995*). Las relaciones de la alteridad étnica y el territorio se desenvuelven ahora entre la abstracción simbólica y su asiento jurídico: el reconocimiento de la relación inextricable entre pueblo y territorio comunal. El ordenamiento constitucional (Artículo 286) creó nuevas formas de asociación, las Entidades Territoriales Indígenas, equiparables a Departamentos y Municipios; las ETIs, incluso, pueden desbordar esas divisiones administrativas (Artículo 329).

La *Constitución de 1991* y la *Ley 70 de 1993* son las primeras enunciaciones legales sobre poblaciones afrodescendientes desde 1851, cuando la *Ley 21* abolió la esclavitud. Esos 140 años de invisibilidad legal se debieron a la suposición retórica de que esas poblaciones habían dejado de existir al sumarse a los demás colombianos en su condición de ciudadanos libres. El orden multicultural restaura la diferencia legal y espacializa: un reducido sector de afrodescendientes obtiene el reconocimiento de la tenencia colectiva de las tierras ocupadas ancestralmente, que ahora se llamarán “tierras de las comunidades negras”. El reconocimiento de los afrodescendientes en la *Ley 70 de 1993* supone su separación y localización: éstos se encuentran en “las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción [y] las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país” (Artículo 1). La “comunidad negra” se define como un conjunto de familias con cultura e historia comunes, que las distinguen de otros

grupos étnicos, “dentro de la relación campo-poblado” (Artículo 2). El éxtasis segregacionista del país multicultural confina retóricamente a las comunidades afrodescendientes a vivir en el Pacífico y otras zonas ocupadas de manera similar, pero siempre en el campo, a pesar de que la mayor parte de su población reside en ciudades, sobre todo en Cali y Barranquilla.

Junto con las concesiones legales aparecen las exigencias de la administración multicultural y del capitalismo transnacional. No sólo el reconocimiento legal supone la segregación espacial sino que los territorios indígenas y afrodescendientes deben cumplir una “función social y ecológica” que se traduce en la protección de la biodiversidad y de recursos como el agua y los bosques. La *Ley 70 de 1993* establece, por ejemplo, que los adjudicatarios “desarrollarán prácticas de conservación y manejo compatibles con las condiciones ecológicas. Para tal efecto se desarrollarán modelos apropiados de producción como la agrosilvicultura y la agroforestería” (Artículo 6); la propiedad colectiva “debe ser ejercida de conformidad con la función social y ecológica que le es inherente. En consecuencia, los titulares deberán cumplir las obligaciones de protección del ambiente y de los recursos naturales renovables y contribuir con las autoridades en la defensa de ese patrimonio” (Artículo 20). El Artículo 330 de la *Constitución de 1991* señala que una de las funciones de las ETIs es “velar por la preservación de los recursos naturales” y el *Decreto 2164 de 1995* establece que una obligación constitucional y legal de los resguardos indígenas es cumplir “la función social y ecológica de la sociedad”. Es ilustrativo que esta exigencia no se hace a otras entidades territoriales. Una coincidencia histórica, vuelta estratégica, hace que los guardianes de la diversidad (que tanto interés despierta en el capital futurista) sean, justamente, los otros. Por ejemplo, la *Ley 21 de 1991* (es decir, el Convenio 169 de la OIT) señaló en el Artículo 7 que “Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan”; además, el Artículo 85 de la *Ley 160 de 1994* que establece los nuevos lineamientos de la reforma agraria es explícito sobre la función “ecológica” de los territorios indígenas.

La legislación debe, entonces, proteger y promover¹⁵, cuando no co-producir, territorios y grupos indígenas. Mientras el orden moderno creó culturas para deshacer naturalezas el orden multicultural crea naturalezas donde no hay culturas o donde establece, discursivamente, su inexistencia o limita su aparición. La creación discursiva que Astrid Ulloa (2004) ha llamado *nativo ecológico* está caracterizada por un esencialismo naturalista que ubica a los indígenas en un tiempo detenido (tradicional y ecológico) y en territorios específicos y autónomos (ricos en biodiversidad y en mercancías de alto valor en el mercado actual y, sobre todo, futuro) que se preservan o promueven a toda costa, aun a riesgo de crear competencias jurisdiccionales que ponen en cuestión la integridad de los Estados nacionales. De esta manera los *nativos ecológicos* se espacializan en territorios necesarios a la lógica cultural del capitalismo postmoderno y multicultural. La *ecogubernamentalidad* (*sensu* Ulloa 2004) produce una nueva segregación: los *nativos ecológicos* cuidan los territorios biodiversos, situados en una nueva frontera levantada entre naturaleza y cultura por los discursos ambientalistas, y negocian directamente con el capital (sin la molesta intervención estatal) el acceso a sus recursos; además, los indígenas y sus territorios (lejos de las ciudades y en medio de la naturaleza, generalmente romantizada) devienen mercancías centrales del eco/etno-turismo. El ambientalismo co-produce territorios

¹⁵ Nunca antes la legislación colombiana se preocupó de una manera tan explícita por la promoción de los territorios indígenas (e.g., *Ley 160 de 1994*, *Ley 199 de 1995*, *Decreto 2164 de 1995*, *Decreto 2546 de 1999*).

étnicos e indianidad. Esta nueva segregación es aún mas insidiosa si a ella se suma el hecho de que a los indígenas confinados en los territorios biodiversos les está prohibida la contemporaneidad: el neo-esencialismo indigenista (que los indígenas aprovechan estratégicamente) los fija en un tiempo-espacio tradicional del cual sólo pueden escapar a riesgo de *desindianizarse*; la *negación de la coetaneidad* que Fabian (1983) consideró característica de la modernidad se recicla en el proyecto multicultural. Esta paradoja histórica aumenta su contundencia bajo el lente comparativo: durante la modernidad los otros debían ser como nosotros (ese es el sentido del erotismo político del proyecto civilizador); en la era multicultural, en cambio, los otros no deben ser como nosotros.

El multiculturalismo neoliberal es enfrentado por un multiculturalismo crítico, cuya principal característica es su postura militante contra los esencialismos: no considera la diversidad como una naturaleza sino como un producto histórico atravesado por relaciones de poder; la diferencia ocurre entre grupos y debe ser entendida en términos de la especificidad de su producción. Ante la nueva puesta en escena del esencialismo la antropología ha adoptado una agenda constructivista que busca desesencializar la cultura. La antropología de la diáspora y de la internacionalización es, también, la antropología del no-territorio o, por lo menos (lo que, en ocasiones, viene a ser lo mismo), de un territorio cambiante, apenas coyuntural: la cultura es un caracol nómada que, cuando es necesario, lleva la casa en su espalda, al lugar de su destino; el territorio es el lugar que se dota de sentido y puede estar, teóricamente, en cualquier parte. Las críticas anti-esencialistas provienen de los saberes expertos y ponen en cuestión hechos “reales” e intereses colectivos que van más allá de las preocupaciones de unos cuantos académicos. Para ponerlo en las palabras lapidarias de Friedman (1994:140) "la cultura es negociable para los profesionales expertos en ella, pero este no es el caso para aquellos cuyas identidades dependen de una configuración particular". Esas críticas desconocen que el esencialismo es un traje que viste la etnicidad, un traje viejo con telas nuevas porque se trata de un esencialismo re-significado, una suerte de *orientalismo* (*sensu* Said 1979) invertido. Pero más que nada las críticas anti-esencialistas ignoran que el renovado y fortalecido sentido del territorio desplegado por la alteridad étnica es tanto una estrategia básica de su fortalecimiento cultural autónomo y un enfrentamiento a la devaluación postmoderna de lugar, la desterritorialización y la velocidad de los flujos globales de individuos, bienes, capitales e información como una demanda del capital postnacional. En esa tensa y problemática convergencia estratégica se realizan las espacializaciones étnicas contemporáneas.

Agradecimientos

Agradezco los comentarios de Herinaldy Gómez y Wilhelm Londoño.

Referencias

- Bolaños, Álvaro Félix
1994 *Barbarie y canibalismo. Los indios pijaos de fray Pedro Simón*. CEREC, Bogotá.
- Bonilla, Víctor Daniel
1968 *Siervos de dios, amos de indios*. Tercer Mundo, Bogotá.

- Bonnett, Diana
2004 Proteccionismo y colonia: de los Austrias a los Borbones. *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*, editado por Diana Bonnett y Felipe Castañeda, pp 305-321. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Caldas, Francisco José de
1972 *Obras completas de Francisco José de Caldas*. Universidad Nacional, Bogotá.
1992 Del influjo del clima sobre los seres organizados. En *Francisco José de Caldas. Un peregrino de las ciencias*, editado por Jeanne Chenu, pp 299-320. Historia 16, Madrid.
- Camacho, Salvador
1927 *Artículos escogidos del doctor Salvador Camacho Roldán*. Librería Colombiana, Bogotá.
- Clastres, Pierre
1978 *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila, Caracas.
- Cobo, Juan Gustavo
1973 La poesía de Álvaro Mutis. En *Summa de Maqroll el Gaviero*, de Álvaro Mutis, pp 7-52. Seix Barral, Barcelona.
- Codazzi, Agustín
1959 "Antigüedades indígenas". *Jeografía física i política de las Provincias de la Nueva Granada. Provincias de Córdoba, Cauca, Popayán, Pasto y Túquerres. Segunda parte: informes, de Agustín Codazzi*, pp 403-447. Banco de la República, Bogotá. [1857].
2000 *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Volumen III: Estado de Boyacá. Tomo I: Territorio de Casanare*, edición de Augusto Gómez, Guido Barona y Camilo Domínguez. Universidad Nacional, Bogotá.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)
1983 *Cómo nos organizamos*. CRIC, Popayán.
- Cuervo, Carlos
1920 *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Editorial América, Madrid.
- Dussel, Enrique
1994 *El encubrimiento del otro*. Abya-Yala, Quito.
- Espinosa, Myriam Amparo
2002 Contraste entre miradas colonizadoras y subalternas sobre el Plan Colombia. *Chiapas* 13:87-98.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the other. How anthropology makes his object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Findji, María Teresa
1993 Tras las huellas de los paeces. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa, pp 49-69. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Foucault, Michel
1985 *Las palabras y las cosas*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Friede, Juan
1953 *Los andakí, 1538-1947: historia de la aculturación de una tribu selvática*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Friedman, Jonathan
1994 *Cultural identity and global process*. Sage, Londres.

- Gómez, Herinaldy y Carlos A. Ruíz
1997 *Los paeces. Gente territorio*. FUNCOP-Universidad del Cauca, Popayán.
- González, Margarita
1992 *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. El Áncora, Bogotá.
- Gumilla, José
1994 *El Orinoco ilustrado*. Imagen Editores, Bogotá.
- Hardt, Michael y Antonio Negri
2002 *Imperio*. Paidós, Buenos Aires.
- Humboldt, Alexander von
1994 *La ruta de Humboldt: Colombia y Venezuela*, Tomo II. Villegas Editores, Bogotá.
- König, Hans Joachim
1994 *En el camino de la nación*. Banco de la República, Bogotá.
- Kuper, Adam
2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lame, Manuel Quintín
2004 *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca, Popayán.
- Leclercq, Gerard
1973 *Antropología y colonialismo*. Alberto Corazón, Madrid.
- Lleras, Roberto
1995 La historia prehispánica tardía del noroeste de Suramérica 800 a 1500 d.C. *Revista de Arqueología Americana* 8:51-70.
- López, Diana
2000 Territorio, identidad y educación; la memoria como instrumento para la construcción de lo *propio*: el caso de los ingas del resguardo de Yunguillo. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Martín, Jesús
2003 *De los medios a las mediaciones*. Convenio Andrés Bello, Bogotá.
- Mignolo, Walter
1995 *The darker side of the Renaissance*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Mora, Santiago
2005 De la invención, reinención y descubrimiento del paisaje amazónico y sus habitantes. *Arqueología Suramericana* 1:77-96.
- Polanyi, Karl
1997 *La gran transformación*. La Piqueta, Madrid.
- Portela, Hugo
2000 *El pensamiento de las aguas de las montañas*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Rappaport, Joanne
2000 *La política de la memoria*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1985 *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Procultura, Bogotá.
- Rivero, Juan
1956 *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Imprenta Nacional, Bogotá.
- Rocha, Joaquín

- 1932 *Memorandum de un viaje*. Cromos, Bogotá.
- Rojas, Cristina
2001 *Civilización y violencia*. Norma, Bogotá.
- Said, Edward
1979 *Orientalism*. Vintage, Nueva York.
- Samper, José María
1861 *Ensayo sobre las revoluciones políticas i la condición social de las repúblicas colombianas (hispanoamericanas)*. Imprenta de E. Thunot, París.
- Sánchez, Efraín
1998 *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Banco de la República, Bogotá.
- Santa Gertrudis, Juan de
1970 *Maravillas de la naturaleza*, tomo IV. Banco Popular, Bogotá.
- Silvestre, Francisco
1968 *Descripción del reino de Santafé de Bogotá*. Academia Colombiana de Historia, Bogotá.
- Steward, Julian y Louis Faron
1959 *Native peoples of South America*. Praeger, Nueva York.
- Ulloa, Astrid
2004 *El nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Uribe, Rafael
1979 Reducción de salvajes. En *Rafael Uribe. Obras selectas*, pp 305-335. Imprenta Nacional, Bogotá. [1907].
- Uricoechea, Ezequiel
1984 *Memoria sobre las antigüedades Neo-Granadinas*. Banco Popular, Bogotá. [1854].
- Vargas, Pedro Fermín de
1953 *Pensamientos políticos y memoria sobre la población del Nuevo Reino de Granada*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo, Avelino Dagua y Misael Aranda
1993 En el segundo día la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas con su jugo, bebió el sentido. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa, pp 9-48. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Vieco, Juan J., Carlos E. Franky y Juan A. Echeverri (Editores)
2000 *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Universidad Nacional, Bogotá.
- Zavala, Silvio
1971 *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*. Porrúa; México.