

# CONSTRUCCIÓN EFICAZ EN TIEMPOS DE DISCRIMINACIÓN CULTURAL

*Carlos Luis Del Cairo Silva<sup>1</sup>*



## PALABRAS CLAVE

Antropología, identidad, legislación indígena, multiculturalismo, organizaciones indígenas, etnicidad.

---

<sup>1</sup> Departamento de Antropología. Universidad JAVERIANA

## RESUMEN

En el contexto las políticas culturales, el multiculturalismo ha sido un discurso que ha dinamizado las estrategias de sectores étnicamente diferenciados para reivindicar sus particularidades. En Colombia, minorías étnicas como los indígenas, lograron significativos reconocimientos formales luego de un convulsionado y contradictorio proceso con las políticas indigenistas del Estado colombiano. Las estrategias desplegadas por el movimiento indígena y las desarrolladas por aquellos sectores de población en

procesos de *re-indigenización* convergen, en general, sobre tres aspectos interesantes: una política de la memoria, una esencialización de los vínculos de la identidad étnica con el territorio y un discurso/práctica ecológica, que configura la imagen del *eco-nativo*. El artículo establecerá grosso modo, en qué consisten las estrategias desplegadas por las comunidades indígenas para favorecerse en tiempos donde la discriminación cultural ha sido un resultado de las políticas promovidas por el Estado colombiano.

## KEY WORDS

Anthropology, identity, native legislation, multiculturalism, indigenous organizationsm ethnicity.

## ABSTRACT

In the context of cultural policies, multiculturalism has been a discourse that has changed the strategies of sectors ethnically differentiated in diverse latitudes of the world. Ethnic minorities like indigenous people, in Colombia obtained formal vindications as a result of the contradictory process between indigenous communities and Indian policies established by Colombian State. The strategies unfolded by the indigenous movement and those sectors of population

in process of *re-indigenización* converge, generally, in three aspects: a politics of memory, an articulation between ethnic identity and territory that is based on essentialist approaches and, finally, an ecological discourse/praxis, where emerges the image of *eco-nativo*. This article describes the strategies that have served to privilege indigenous communities in times in which the cultural discrimination has been an effect of the policies promoted by Colombian State.

## I ntroducción

Luego del proceso de incorporación de los principios *multiculturales* que se inició en los años 90, la gobernabilidad de la diversidad cultural ha dado lugar a un amplio debate en los países latinoamericanos. Una mirada histórica revela el impacto de esas transformaciones; de hecho, la inclusión/exclusión de los sectores étnicamente minoritarios representó una discusión seria y sostenida a propósito de la construcción de la nación. En Colombia, hubo adeptos a los principios relativistas de la cultura— particularmente identificados con el sentimiento *americanista*—, quienes reivindicaron la importancia del legado indígena instituyéndolo como “digno”. Esa postura fue severa y sistemáticamente impugnada desde la segunda mitad del siglo XIX por los planteamientos de corte evolucionista, que solo veían en ese legado la causa de los males de la nación: el atraso, la pobreza y la ignorancia de la mayoría de la población, eran prueba fehaciente del estigma de la sangre india que corría incómodamente por las venas de aquellos noveles ciudadanos, avergonzando el proyecto nacionalista y conformando un vulgo caracterizado por el lastre indio.

En un ambiente impregnado por la eugenesia, sólo era concebible el mestizaje para la prosperidad material y “espiritual” de la nación colombiana; pero se trataba de un mestizaje a la

“criolla”: artificio retórico ideológicamente orientado a “blanquear” el denigrante legado indio y a producir un terreno medio no jerarquizado que resultó un artificio (Wade, 1997). Así, en el escenario de la gobernabilidad cultural, el siglo XX despuntó con la victoria de esta última vertiente. Tan intenso debate trascendió de lejos la retórica —que ocupaba a varios intelectuales—, y la tesis de la superación del lastre se erigía victoriosa a través de una ley de largo aliento e inusitado impacto: la Ley 89 de 1890. Su marca sociológica más interesante fue la ambigüedad de sus efectos. Creada, entre otras cosas, para “reducir a la vida civilizada” a los nativos colombianos y eliminar los resguardos en un lapso no superior a los cincuenta años, se constituyó en el *caballo de batalla* de la incipiente organización indígena que por aquellos años apenas asomaba en el escenario socio-político del país. A través de la influyente figura de Manuel Quintín Lame, “un nasa que no hablaba nasa yuwe” (Rappaport, 2000: 139), la ley enmarcó las reivindicaciones culturales, políticas y territoriales de quienes conformaban el Cauca indígena. La articulación de nasas, guambianos, coyaimas y coconucos, entre otros, perfiló el estilo de las *luchas* emprendidas por las organizaciones indígenas del país.

De ser un sector estigmatizado y objeto de represión, la organización indígena pasó a ser interlocutor legítimo del Estado; a finales del siglo XX enarboló

las banderas de una verdadera transformación de las políticas culturales en Colombia: la apertura formal a una nación pluriétnica y multicultural. Las estrategias desplegadas por el movimiento indígena colombiano, en su formalidad y jerarquía, como por aquellos sectores de población en escenarios de *re-indigenización*, resultan ser el aspecto que atenderemos *grosso modo* en este trabajo. En efecto, el uso selectivo, performativo y político de la memoria y su configuración de un pasado, de un posicionamiento en el presente y de un agenciamiento hacia el futuro, resulta la primera estrategia eficaz. La invocación estratégica de un sentimiento de vinculación indisoluble y permanente con la “madre tierra” y, en general con el territorio, configuran la segunda estrategia. Y, en tercer lugar, la reivindicación de un discurso/práctica que catalogaremos como ecológica da lugar a la configuración del eco-nativo, y se soporta en buena medida en la instancia memoria-territorio-audiencia internacional.

---

**En Latinoamérica los grupos étnicos despliegan una política cultural cuando reformulan de manera creativa conceptos como “indio”, “étnico” o “cultura” y, desde ellos, emplazan estrategias políticas para interactuar con las políticas de sus respectivos Estados frente a la diversidad cultural.**

---

Se trata en consecuencia, de un análisis sobre el sustento y los efectos de las tres estrategias más eficaces, pero obviamente no las únicas, que posicionan políticamente de manera singular y privilegiada a los indígenas colombianos en el escenario de las políticas culturales de este país. Partimos de una breve contextualización histórica sobre la legislación indígena en Colombia desde el ocaso del siglo XIX, para ubicar en contexto el impacto de las políticas culturales promovidas en buena medida por el movimiento indígena.

### **El contexto de la legislación indígena en el siglo XX**

Una de las discusiones centrales en el terreno de la gobernabilidad cultural de los países latinoamericanos en las últimas dos décadas, está relacionada con las políticas culturales. Entendiendo por ellas el denso terreno en el cual los movimientos sociales despliegan sofisticadas y, a veces, conflictivas estrategias encaminadas a sustentar y esgrimir significados, representaciones y prácticas específicas para revertir condiciones estructurales de subordinación y generar nuevas dimensiones –conceptuales por ejemplo–, para relativizar poderes y fundamentar reivindicaciones sociales de manera alternativa (Escobar et al., 2001). Sin duda, en Latinoamérica los grupos étnicos despliegan una política cultural cuando reformulan de manera creativa conceptos como “indio”, “étnico” o “cultura” y, desde ellos, emplazan estrategias políticas para interactuar con las políticas de sus respectivos Estados frente a la diversidad cultural.

En el caso específico de Colombia, para comprender el escenario de las políticas culturales contemporáneas de los movimientos sociales de carácter étnico, es preciso remontarse a los últimos años del siglo XIX, cuando se perfila el legado jurídico más importante en la fluctuante relación que sostendrían el Estado colombiano y las minorías indígenas.

De acuerdo con el espíritu de la Constitución Política de 1886, el funcionamiento del Estado colombiano se orientará a monopolizar el uso de la fuerza dentro del territorio nacional, marcar su autonomía frente a Estados vecinos y el fortalecimiento del sentimiento de ciudadanía “como la forma de pertenencia a la colectividad” (Urban y Sherzer, 1991: 8). Uno de los efectos sustanciales frente a las minorías étnicas será la necesidad de regular las comunidades indígenas y garantizar el monopolio sobre sus tierras. Surge así la Ley 89 de 1890 en un momento histórico caracterizado por la tendencia “progresista” liberal, a tono con la filosofía económica de *laissez-faire*, donde el Estado intentó “eliminar el pago de tributos y privatizar las tierras colectivas” (Jackson, 1998: 379) para “liberar” la mano de obra indígena y articularla efectivamente en el trabajo de las haciendas. Ese proceso impactó seriamente y negativamente los resguardos indígenas y sus pobladores condenando a la disolución de muchas comunidades. La “campesinización” sería el efecto esperado y el modelamiento cultural del nuevo ciudadano se realizaría vía el mestizaje cultural. En ese contexto, la Ley 89 de 1890 será la estrategia para disolver los resguardos indígenas de manera



gradual y no drástica, determinando un lapso prudente de 50 años a partir de su expedición para tal efecto (Sánchez, 1997; Rappaport, 1994).

La Ley 89 de 1890 es reflejo de una iniciativa paternalista con matices evolucionistas cuyo principio será regular *“la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”*. Entre otros aspectos<sup>2</sup>, destacaremos tres puntos sustanciales que dictamina la Ley: Primero, la imposibilidad de los indígenas para representarse a sí mismos en virtud de su asociación como menores de edad. Segundo, el reconocimiento de las autoridades tradicionales en la forma de cabildo. Y, por último, el reconocimiento de las tierras de resguardo que cuenten con sus respectivos títulos de propiedad de origen colonial.

En conjunto, esos factores son reflejo de un cambio sustancial en la estrategia del Estado colombiano frente a la “civilización” de los indígenas y la puesta al mercado libre de sus tierras. De la estrategia de disolución de sus resguardos, vigente desde las reformas

borbónicas de 1700, se pasa a la integración por la vía de la asimilación cultural. Con ello, los resguardos se disolverían voluntariamente y, de la misma manera, el sistema económico nacional contaría con mano de obra libre y barata como con nuevas tierras sujetas a los designios del libre mercado. El Estado no pronosticó que esa Ley colmaría el vacío legal de las comunidades indígenas colombianas para reivindicar en firme sus derechos territoriales, culturales y de autonomía política. Con la Ley 55 del 29 de Abril de 1905 se pretendió enmendar el error; en su artículo primero rezaba:

*“La Nación ratifica y confirma la declaración judicial y legalmente hechas de estar vacantes globos de terrenos conocidos como Resguardos de Indígenas, así como también las ventas de ellas, efectuadas en subastas públicas y reconoce como título legal de propiedad el adquirido por sus rematadores”* (Sánchez, 1997: 345).

El nuevo acto legislativo sirvió de catalizador para evidenciar lo que sería la actitud característica del movimiento indígena en el siglo que despuntaba: la lucha por sus derechos; es decir, su activismo en oposición a la pasividad que algunos sectores les endilgaban. Y es precisamente contra el arbitrio jurídico que inicia el movimiento *lamista*, en cabeza de Manuel Quintín Lame. Ese movimiento despliega una política cultural que se sustenta en cuatro banderas de lucha: 1. Reivindicación de derechos territoriales; 2. Ampliación de resguardos indígenas en virtud de un derecho consuetudinario sobre las tierras ancestrales; 3. Autonomía política; y

<sup>2</sup> Identifíquense, por ejemplo, los siguientes: “situar las comunidades indígenas más allá del ámbito de la ley colombiana general, con la introducción de un corpus legal especial. Codifica la estructura y organización del resguardo, estipulando la elección anual y las obligaciones del Cabildo, la distribución de los miembros del resguardo para usufructuar el derecho a las tierras comunales, la limitación de la jurisdicción legal del cabildo en el contexto de las disputas, y el status de minoría de los comuneros (miembros del resguardo), quienes son ubicados bajo la tutela del Estado” (Rappaport, 1994: 27).



4. Respeto por las costumbres indígenas y sus lenguas tradicionales.

Más allá del incipiente golpe de opinión que se desató en torno a la figura de Manuel Quintín Lame y su movimiento, lo sustancial radica en que desde ese momento se configuró la plataforma de lucha del movimiento indígena contemporáneo, que encuentra su ente aglutinante en la Organización Nacional Indígena de Colombia—ONIC. De hecho Unidad, Territorio, Autonomía y Cultura son el derrotero de la organización.

La estrategia del movimiento indígena partirá de un conocimiento concienzudo de los derechos consagrados en la Ley y, simultáneamente, de la generación de un lenguaje común fundado en la necesidad de marcar diferencias sustanciales con otros sectores de la sociedad nacional, acompañado de la concienciación de los *comuneros* sobre las posibilidades tangibles de obtener reivindicaciones a través de la organización de la lucha indígena y las vías de hecho. A ese respecto, el testimonio de Manuel Quintín Lame en su libro titulado “Los pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas” (1971), condensa la estructuración no sólo de un lenguaje particular sino también de una estrategia narrativa que emerge a través de un microcosmos donde opera la reinención de la tradición nasa (Rappaport, 2000: 143). El pensamiento de Lame será sustancial no sólo para los indígenas del Cauca sino del país en general.

Ahora bien, en los años sesenta las políticas culturales de las minorías

indígenas en Colombia harán frente a un nuevo reto discursivo y pragmático perpetrado por el Estado: si la legislación indígena que se inaugura formalmente a finales del siglo XIX se sustenta sobre la instauración de la distancia cultural salvaje/civilizado, soluble por el mestizaje, a finales de los años 1950 se reemplaza por la dicotomía atrasado/ desarrollado. Allí la distancia está instaurada por la inclusión o no en los indicadores de desarrollo que revelan el umbral de la pobreza y que empiezan a hacer carrera en las políticas de los gobiernos latinoamericanos, alimentados por los efectos de la doctrina Truman en el hemisferio (Escobar, 1999). De hecho, con la Ley 81 de 1958 se “inaugura una nueva etapa de la acción indigenista. Por primera vez se plantean las relaciones del Estado con los indígenas en términos de desarrollo y no de asimilación forzada ni de reducción” (Fueron Indígena citado en Gros, 1991: 274-275).

Con los años, la relación entre Estado y comunidades indígenas empieza a tomar matices bastante álgidos en virtud de la vehemencia con la cual los indígenas interpelaban a los gobiernos de turno que introducían y modificaban leyes a su arbitrio, siempre bajo el paradigma de la disolución de los resguardos y segmentación de las tierras indígenas. La tirantez en las relaciones condujo al despliegue de estrategias más radicales por parte de los comuneros. Así, las *recuperaciones* constituyeron una transformación de la propiedad rural en algunas regiones porque, por ejemplo, en el suroccidente del país llegó a 70.000 hectáreas el área de tierras

recuperadas luego de 20 años de haber iniciado con esa estrategia, hecho que produjo una verdadera reforma agraria, aquella que el Gobierno jamás efectuó (Gros, 1996: 273).

---

**Los planteamientos progresistas que algunos atribuyen a las nuevas “ventajas” constitucionales de las que gozan sectores étnicos minoritarios como los indígenas, resultarían precisamente el escollo más dramático al cual debe hacer frente la organización indígena nacional.**

---

El paso del discurso a la acción que operó en la organización indígena del suroccidente del país, supuso la politización de la relación Estado-comunidades indígenas. A los ojos del Gobierno y de la burguesía terrateniente del Cauca y Valle del Cauca, las recuperaciones estaban asociadas a prácticas beligerantes y rebeldes inspiradas por organizaciones comunistas. En 1979 el gobierno colombiano, en el marco de la ideología de la *Seguridad Nacional* intentó resolver el peligro creciente que representaba la organización indígena, en general, y la estrategia de las “recuperaciones”, en particular. Para tal efecto, hacia 1979 se diseñó el “Estatuto Nacional Indígena” que, si bien fracasó en su aprobación como Ley, condensaba la política de Estado frente a la amenaza creciente y latente que encarnaban las minorías étnicas. Con el Estatuto el Gobierno estaría facultado, entre otras

cosas, para declarar a su arbitrio la legalidad o no de las organizaciones indígenas y, desplegar contra ellas la fuerza de la ley, que en el momento equivalían a la fuerza de la represión o *fuerzas oscuras*. De tal manera que las organizaciones indígenas eran equiparadas por el Estado a organizaciones guerrilleras de orientación comunista. Su agresiva campaña de recuperación de tierras, que estaban en manos de grandes terratenientes y familias de gran poder económico y político en el país, fueron el más claro indicador del peligro que embargaban para el *status quo*; por lo tanto era necesario legislar para legitimar la represión y restarle poder al movimiento indígena que gozaba de gran simpatía en buena parte de sectores campesinos.

---

**En el *agenciamiento* de su política cultural, las organizaciones indígenas hacen uso selectivo de la memoria a partir de la cual invocan y recrean estratégicamente fragmentos del “pasado” o, aún, “inventan” ese pasado.**

---

Nuevamente, como sucedió con la Ley 89 de 1890, el intento del Estado fracasó y produjo el efecto opuesto: el interés y la insistencia del Estado colombiano en monopolizar la “cuestión indígena” provocó la unidad y el fortalecimiento del movimiento indígena a nivel nacional, esfuerzo que se vio reflejado en la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en febrero de 1982, la cual contemplaba dentro de su plan programático exigirle

al Gobierno la aplicación de la Ley 89 de 1890; de la misma manera, actúa como lo vocería de los indígenas de Colombia y comienza su articulación con los movimientos indígenas internacionales.

En la década de 1980 se establecen las bases del giro radical que operará con la Constitución Política de 1991 en materia de legislación indígena. Justamente después de la represión sobre las minorías étnicas que caracterizó a la administración Turbay (1978-1982), el gobierno de Betancur (1982-1986) representó un cambio sustancial en la política indigenista: entre otras acciones, como la adjudicación de nuevos resguardos, la ONIC obtuvo el papel de representante legítimo de las comunidades indígenas frente al Gobierno. La ratificación de algunos acuerdos internacionales en materia de protección de las minorías étnicas y de los ecosistemas estratégicos, representarán la inclusión de Colombia a los vientos de cambio que se perfilan en el panorama mundial a ese respecto e introducen un nuevo elemento, sustancial por demás, en las relaciones indígenas-Estado: el medio ambiente. En ese terreno abonado emerge el cuerpo legislativo referente a las minorías étnicas que contempla la Constitución Política de 1991, la cual introduce formalmente la diversidad étnica y cultural del país. Entre otras cosas, con la nueva legislación el concepto de cultura se *desestetiza* y paralelamente se consolida la estrategia de fomentar la convivencia entre la diferencia, étnica y cultural por supuesto, como un vehículo conducente a la pacificación del país (Ochoa, 2003: 48).

El panorama que se presenta ahora a este respecto, revela la suerte de discriminación que supuso la nueva legislación, al privilegiar con derechos especiales a aquellos sectores de población que detentan el estatuto étnico. Diversas comunidades acudieron, y acuden, a la legitimación “oficial” de su carácter étnico poniendo en aprietos no solo a las autoridades locales y a los funcionarios de la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, sino reflejando las ambigüedades y contradicciones mismas de la plataforma legislativa. Haciendo caso omiso de esas ambigüedades, quisiera centrarme en los mecanismos que desde nuestra perspectiva han servido al doble propósito de, primero, legitimar como “étnicas” a aquellas comunidades que de por sí ya gozaban claramente de ese estatuto y, segundo, propiciar los procesos de re-indigenización o de re-etnización, que sugieren cierta clase de etnogénesis contemporánea de la cual somos testigos.

### **La política de la memoria y los territorios de la identidad**

En el *agenciamiento* de su política cultural, las organizaciones indígenas hacen uso selectivo de la memoria a partir de la cual invocan y recrean estratégicamente fragmentos del “pasado” o, aún, “inventan” ese pasado. El asunto de la invención no se debe asumir bajo la óptica de la correspondencia lógica entre el pasado evocado por la memoria y la “verdad” histórica. Por el contrario, la invención

refiere a asuntos más densos: la performatividad de los dispositivos memorísticos, la creatividad de los discursos en la modelación de los acontecimientos que sucedieron, y la plasticidad del tiempo.

En relación con el primer aspecto, es fundamental revertir la idea monolítica que sugiere los mitos como el vehículo por excelencia del pasado indígena, o en su versión más positivista, que su pasado "real" se halla en la evidencia empírica que soportan artefactos o documentos históricos. La performatividad de los dispositivos memorísticos sugiere que las fuentes para evocar y crear el pasado son diversas y cambiantes: desde documentos históricos que se mitifican (véase Dover, 1998 o Rappaport, 2000) hasta mitos que encuentran un correlato histórico en lugares o cosas que se portan, que se palpan o que se ven, de los cuales la literatura etnográfica abunda en ejemplos. Frente a la creatividad de los discursos surge la importancia de sus efectos: pareciera que la selectividad memorística se alimenta y fundamenta en el efecto que se pretende lograr. Tratándose de la necesidad de legitimación, de tierras, de particularidades culturales o de identidades étnicas, se hace un despliegue creativo por parte de aquellos que erigen buena parte de los procesos de re-etnización en los que se ven envueltos, sobre la base de una memoria que hay que crear si a la vista no está la que hay que "recuperar". Por último, la plasticidad del tiempo invocado creativamente rompe con la causalidad del vínculo pasado, presente, futuro, característicos del tiempo lineal, de tal manera que se funden en círculos, en

ciclos o, a la manera guambiana por ejemplo, se invierten: el pasado hacia delante y el futuro hacia atrás.

Cuando nos referimos, entonces, a la política de la memoria en los procesos de re-indigenización sugerimos aquella instancia creativa en la cual se invoca una noción del tiempo —y con ella sobretodo del pasado más no exclusivamente—, en la cual se legitima políticamente una diferencia cultural, una herencia compartida con unos pocos y un recurso a la esencialidad que supone el pertenecer a un horizonte cultural distinto, que se manifiesta a través de prácticas consuetudinarias. Si estas eventualmente han desaparecido, serán objeto de un trabajo performativo para recuperarlas o, en su defecto, para inventarlas.

Tan importante como la invocación estratégica de la memoria resulta la elaboración simbólica de un vínculo estrecho entre identidad y territorio; la naturalización de esta relación es una constante en los discursos políticos de las organizaciones indígenas. La invocación persistente a la "madre tierra" resulta ser un tópico bastante extendido entre las comunidades indígenas y marca diferencias radicales frente a las territorialidades de otros segmentos de población rural, por ejemplo, que se asumen como mediatizadas por un vínculo mercantil con el entorno.

Uno de los efectos más sustanciales de la nueva legislación indígena condensada en la Constitución Política de 1991, refiere precisamente a la noción de resguardo y las nuevas figuras

administrativas que le están asociadas. Así, la Constitución redimensiona la concepción del resguardo al dotarlo de autonomía (administrada por el cabildo) para superar la noción de espacio territorial e instalarlo en una unidad compleja que funciona como soporte de la identidad cultural indígena. Adicionalmente, la Constitución estableció la conformación y delimitación de los territorios indígenas como entidades territoriales de la República, bajo la figura de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS). Además, es deber del Estado otorgar la estabilidad de los territorios indígenas y reconocerlos como resguardos.

La elaboración de discursos sobre la naturalización de las identidades culturales indígenas o, su equivalente: la paridad entre indígena y entorno natural, resultarán eficaces en la marca de la diferencia con otros sectores de población. Identidades sustentadas en una innovación estratégica del pasado y una relación de correspondencia con el territorio ancestral, resultarán la plataforma para la emergencia del eco-nativo, producto de un complejo esencialismo estratégico alimentado más allá del fuero indígena. Los procesos de invocación politizada del pasado y la vinculación de la identidad con los territorios ancestrales como una relación indisoluble y necesaria, configuran el recurso a un esencialismo estratégico. En consecuencia, los grupos étnicos movilizan sus indicadores de etnicidad — constituidos por el lenguaje, el vestido o los territorios reales e imaginarios—, como iconos constitutivos de las identidades étnicas que resultan recursos

o bienes limitados en el proceso de diferenciación frente a otros grupos étnicos (Harrison, 1999).

Así, la política cultural de estos grupos y la resignificación de conceptos como identidad, poder y cultura como vehículos discursivos para relativizar posiciones históricas de subordinación o de sometimiento, se sustentan en buena medida en la potencialización de los dispositivos jurídicos que provee el mismo Estado, para articularse a sus efectos y no para desafiarlos. Se trata de una compleja instancia en la cual los grupos subalternos se apropian de manera creativa las nociones de grupo étnico, de territorio o de resguardo, por ejemplo, que el Estado ha ido estructurando como producto de tensas relaciones entre las élites y los sectores marginales —como los indígenas o los afrodescendientes—, que fueron formalmente incluidos a partir de la experiencia constituyente que dio lugar a la carta política de 1991.

### **Los eco-nativos y los retos de la cooptación**

Con la irrupción de las políticas del etno-desarrollo a partir de los años 80, se potencializa el continuum establecido entre los indígenas y el medio ambiente. De cierta manera esa imagen se perfila, por ejemplo, a partir de elementos como los proveídos por la antropología local que reproduce la imagen de ciertas comunidades como protectoras por naturaleza de los ecosistemas; o por el uso político de esas etnografías de parte de ciertas organizaciones indígenas en su interés por reivindicar la *naturaleza del indio*. Pero, sin lugar a dudas, la



alianza entre activistas medioambientales y organizaciones indígenas es la más eficaz en la estructuración del eco-nativo que resulta ser una construcción conceptual del indígena, que le atribuye a su "identidad" un principio inviolable de ser protector y redentor de la naturaleza en un mundo que la degrada y explota sistemáticamente. Lo sustancial de la imagen es el efecto performativo que la soporta, donde el recurso a la esencialidad es su mejor expresión.

Más allá de la simbiosis conceptual que se estructura en la relación entre activistas medioambientales y organizaciones indígenas (Hornborg, 1994), la imagen del eco-nativo se potencializa para unos y para otros en el *terreno medio* que producen, entendido como aquel "espacio político (...) de comunicación intercultural, intercambio y acción política conjunta" que se fundamenta en "la aseveración que las visiones indígenas de la naturaleza y la manera de usar los recursos naturales son consistentes con los principios conservacionistas occidentales" (Concklin y Graham, 1995: 696). Ese terreno conformado por conservacionistas del primer mundo y activistas del cuarto mundo, modela un escenario donde estos proporcionan el recurso a la esencialidad y aquellos la gestión frente a los organismos internacionales que dictaminan políticas ambientales en el tercer mundo. La eficacia de la labor de unos y otros, se fundamenta en el capital simbólico y las relaciones que cada uno potencializa para el otro desde su locus de acción, como lo señalan Concklin y Graham (1995).

El impacto sustancial de la figura del eco-nativo se expresa a través de los densos reconocimientos territoriales del cual gozan las comunidades indígenas en regiones concebidas como estratégicas por sus características medioambientales. La Amazonia, la Orinoquia o el Pacífico resultan escenario de densas disputas territoriales entre actores étnicos, agentes del Estado y fuerzas al margen de la ley, como narcotraficantes, guerrilleros o paramilitares, para quienes la acción y el dominio sobre el territorio resultan vitales. Con los reconocimientos territoriales adjudicados a los indígenas bajo la figura de los resguardos, el Estado responde a las exigencias internacionales en materia de protección de ecosistemas estratégicos y de respeto a la diversidad cultural y afianza, simultáneamente, su gobernabilidad en regiones donde su presencia se haya en entredicho.

---

**Tan importante como la invocación estratégica de la memoria resulta la elaboración simbólica de un vínculo estrecho entre identidad y territorio; la naturalización de esta relación es una constante en los discursos políticos de las organizaciones indígenas.**

---

Por lo tanto, la potencialización de la imagen de los eco-nativos se perfila a partir de unos grupos étnicos históricamente fortalecidos en su interlocución con el Estado; una comunidad internacional que presiona a Estados tercermundistas a proteger los ecosistemas estratégicos que albergan en

sus fronteras; un activismo internacional que se alimenta en la performatividad del "buen salvaje" para recrear las demandas de protección de derechos culturales y del medio ambiente; y, por último, una plataforma legislativa que zanja, en lo formal, la necesidad del Estado por reconocer en su población una nación diversa en lo cultural y que, entre otras cosas, equipara las tierras bajo la forma de resguardo con un elemento constitutivo de las identidades étnicas, que él mismo está obligado a proteger.

Sin embargo, al acudir a una visión más atenta sobre los aparentes efectos "benévolos" relativos a la gobernabilidad de la diversidad cultural desplegada por el Estado con la Constitución de 1991, emerge la idea de que ésta encarna un intento subrepticio, indirecto, por someter a las comunidades indígenas a través de su cooptación (Jackson, 1998) o, lo que en términos de Gros (1997) constituye una intervención de baja intensidad. Como sugieren algunos analistas, la apertura formal a una legislación aparentemente ventajosa para los grupos subalternos en materia de diversidad cultural, embarga la paradoja de que al identificarse con esos reconocimientos, los grupos antaño excluidos se exponen a reproducir la "misma lógica cultural que alguna vez los oprimió" (Hale, 1997: 574). De otro lado, los efectos de la nueva legislación en el terreno de las dinámicas de la identidad de sectores muy localizados ha supuesto una suerte de competencia entre aquellos sectores *propriamente* étnicos, y aquellos un tanto espurios — desde la óptica de los primeros—. A través de las estrategias de re-indigenización

aquí evocadas, algunos de los *nuevos indígenas* han provocado su inclusión bajo la tutela del Estado a la vez que han generado serias confrontaciones con los indígenas *consuetudinarios* y han provocado una creciente preocupación al seno de las instituciones del Estado por controlar lo que podríamos denominar la epidemia de la etnización<sup>3</sup>.

## Conclusiones

Los planteamientos progresistas que algunos atribuyen a las nuevas “ventajas” constitucionales de las que gozan sectores étnicos minoritarios como los indígenas, resultarían precisamente el escollo más dramático al cual debe hacer frente la organización indígena nacional. El riesgo de la cooptación supone la amenaza latente de la burocratización de la organización indígena, de la fragmentación de las organizaciones tradicionales en su esfuerzo por concentrar el poder político y monopolizar recursos de transferencias, en su necesidad por ampliar sus territorios y en su esfuerzo por competir con otros sectores que carecen del ventajoso estatuto étnico, por ambiguo que éste sea.

La historia de la legislación indígena del Estado colombiano en el siglo XX revela su reiterado fracaso por alcanzar la desintegración de los remanentes indígenas del país. De la misma manera, se ilustra el proceso creativo a través del

cual las comunidades indígenas lograron ubicarse como interlocutores legítimos del Estado haciendo frente a las políticas *asimilacionistas* que éste decretó y desafiando su poder a través de prácticas como las recuperaciones.

La política cultural que se instaura en el movimiento indígena colombiano refiere a la política de la memoria, los territorios de la identidad y la emergencia del eco-nativo como instancias densas, conflictivas y polémicas que revirtieron un lenguaje común sobre la diversidad cultural monopolizado por el Estado. La performatividad, la esencialidad y las alianzas estratégicas configuraron una escena donde se potencializaron los efectos de esas políticas culturales. El siglo XX fue testigo de una lucha subrepticia por el derecho a la diferencia que reclamaban las minorías étnicas, y por la esperanza del proyecto civilizatorio que el Estado quiso llevar a sus habitantes; en tal lucha los primeros obtuvieron el botín del reconocimiento a un muy alto precio. Sin embargo, el paraíso de la tolerancia cultural parece difuminarse cuando se consideran aquellas perspectivas que revelan que toda la nueva plataforma jurídica del Estado colombiano sobre la diversidad étnica y cultural, resulta ser una estratagema de cooptación que apunta a la disolución de la organización indígena desde su propio interior. Dos preguntas me surgen de tal escenario: ¿se trata realmente de una sofisticación de las estrategias de disolución de los sectores étnicos de parte del Estado? o, más bien, ¿es una muestra más de la ineficiencia de la legislación en torno a

las minorías culturales y de una falta de proyección de los efectos de la legislación? Sin duda para contestar esos interrogantes es preciso pensar en el hecho que el efecto sustancial del reconocimiento de derechos especiales a minorías culturales supuso la exclusión de otros sectores poblacionales, quienes, por carecer del estatuto étnico, han visto vulnerados algunos derechos frente a lo cual, algunos han incursionado con creatividad en el terreno de la etnogénesis para paliar tangencialmente los efectos de la marginalidad.

Cuando se aprecia ese contexto, es imposible obviar que los dinamizadores de las políticas culturales de los indígenas colombianos y que se cristalizan en la figura del eco-nativo, el territorio y la memoria, resultan una fusión eficaz en tiempos de discriminación cultural, donde el Estado ha aislado a unos sectores de población como efecto de su voluntad por incluir a otros.

<sup>3</sup> Para una caracterización de los conflictivos procesos derivados de la re-indigenización, véase a manera de ejemplo el trabajo de Chaves (2003) en el contexto del Putumayo.

