

Reseña

Historias de la Memoria Hegemónica y Disidente

Título: Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia

Autores: Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano

Edición: Ministerio de Cultura, Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá

No. de páginas: 349

Año: 2000

Comprende trece artículos enfocados a mostrar los mecanismos y prácticas que diversos sectores sociales (comunidades indígenas, barrios urbanos, grupos de investigación, etc.) han efectuado para rescatar sus memorias, sus historias; para recuperar y sustentar su identidad. Estudian el papel que han jugado la historia oficial, la escritura y la lengua como mecanismos para producir olvido, al establecer desde la Conquista conceptos, principios y reglas obligatorias que igualaron a los nativos del continente; lo que se tradujo en el velamiento de sus propios conceptos, principios y tradiciones, trastocando sus historias, sus relaciones de parentesco y sus lenguas primigenias.

La diversidad temática dificulta sistematizar los enfoques teóricos y metodológicos, o confrontar las interpretaciones de cada autor con obras similares a nivel nacional o internacional. Por otra parte, los trabajos versan sobre problemas poco o nada tratados hasta ahora en el contexto académico colombiano; razones que llevaron a considerar más útil y pertinente sintetizar los enfoques centrales de algunos artículos para acercar al lector a sus contenidos y a la situación de algunos sectores de la sociedad colombiana. Hacemos estas reflexiones desde la óptica de la disciplina histórica, en la seguridad de que ellas motivarán a historiadores, antropólogos y otros académicos a consultar la obra.

En la Introducción, “El pasado como política de la historia” (págs. 11-22), se definen los ejes temáticos: memoria/historia, pasado/identidad, la preocupación del presente por el pasado, el camino de la insubordinación, mecanismos de inscripción de la memoria y de transmisión histórica y memoria/olvido. Destaca el impacto de la arqueología, “una disciplina moderna y modernizante” construida sobre la negación o el silenciamiento de otras voces históricas, mientras que los sectores sociales involucrados en la reconstitución (o construcción) de sí mismos no quieren ser “liberados” de su pasado; hoy se interesan en él más que nunca, pues la memoria histórica es consustancial a la identidad étnica y a la etnicidad, su expresión política. Así, las historias (hegemónicas, disidentes) domesticar políticamente la memoria desde la perspectiva de las identidades. También se contrasta el significado limitante de la memoria impuesta por la circunscripción al documento escrito de archivos públicos con otras expresiones de la memoria: como la arquitectura, la educación, el rescate de las emociones en la biografía, señalando la escritura como mecanismo de ocultación y de imposición de olvido de lo autóctono.

En “De los lugares y sentidos de la memoria”, Herinaldy Gómez explora el sentido de pertenencia espacial-cultural, la concepción del mundo implícita en el término *NasaKiwe*. Recorre los significados que se le han dado a su cultura y su territorio, desconociendo su identidad cultural con éste. El reconocimiento territorial oficial ha sido jurídico, identificándolo sólo como factor de explotación económica, sentido que contrasta con los mitos de origen *nasa*: los humanos devienen de la naturaleza, no son creación divina, por ello el ser humano es inherente a ese territorio; concepto que choca con el cristiano y explica los desconocimientos e imposiciones de que les han hecho objeto los colonizadores católicos.

Para demostrar esto, analiza y ejemplifica los sentidos de la historia y del tiempo para los *nasa*, quienes no conciben la historia

... como algo que ya no es sino como lo que puede volver a ser o a ocurrir... Pero no se trata de una concepción cíclica del tiempo... sino de un principio de causalidad y aceptación de los hechos sociales cotidianos o históricos (p. 26).

Por ello los *paeces* desconfían de que las relaciones históricas establecidas por el Estado y la sociedad nacional “se transformen al punto de acabar con el sistema de dominación y sujeción que las han

caracterizado”. En efecto, cuando indagan por la legalidad de sus territorios tienen que remitirse a la figura jurídica *más legalizada*: el Resguardo. Recordemos, sin embargo, que así ha ocurrido con otras comunidades, pues a partir de la Colonia se establece la titulación de tierras, privadas o comunales.

Para el hombre paez (yakni) el pasado es reconstitutivo del presente y del futuro, una consecuencia del tiempo lineal, lo que permite al autor explicar por qué han logrado conservar hasta hoy parte de su territorio. Desde sus relatos exponen algunas concepciones que rigen sus vidas y sus luchas, para comprender sus acciones políticas y las enseñanzas legadas a otros grupos étnicos, “luchas de las memorias impuestas por las diferentes hegemonías contra el olvido forzado, que arrebató el pasado y, con él, la historia”.

Con estas palabras el autor hace un llamado a la sensibilidad y comprensión de las tensiones emocionales —en verdad, culturales— que agobian a los paezes. Aporta conceptos que ayudan a comprender sociedades no hegemonizadas por los parámetros occidentales; llama a despojarse de criterios hegemónicos cuando se aborda el estudio de, o el contacto con, pueblos o sectores culturalmente diferentes a quien los estudia. Es una invitación a aprehender y darle verdadera significación al principio del respeto a la diversidad cultural que, a fin de cuentas, es el primer fundamento de la convivencia social.

Por último, sustenta que la historia escrita por los expertos occidentales

... dejó de ser un asunto político de sus protagonistas ... para ser una realidad escriturada; dejó de ser memoria para volverse texto; pasó de ser interpretación para concebirse como constatación... en vez de ser una historia para un fin dio lugar al “fin de la historia” (págs. 37-38).

Estas palabras encierran una profunda protesta por la sujeción física y cultural a que han sido sometidos estos pueblos, sirven de referente para interpretar cualquier cultura o contexto cultural en sus reales especificidades, sin someterla a la visión y a la interpretación sesgada de los sectores dominantes.

En “El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional, Cauca 1970-1990”, Myriam Amparo Espinosa pregunta cómo se van construyendo las prácticas discursivas y qué papel juegan en ellas las prácticas orales y escritas cuando se reconoce que “las estructuras simbólicas como saber dan poder a

historiadores y cronistas”, y nuevos saberes deben debatirse para hacerse escuchar, como historias que buscan su *memoria* mediante la preservación de imágenes y palabras del pasado, transportado en escenificaciones que recrean y actualizan el presente. Para demostrarlo relata la reconstrucción de la propuesta política del movimiento Quintín Lame a partir de su historia, que se realizó desde los relatos de los protagonistas.

Critica la incapacidad occidental para comprender la realidad indígena, *ceguera cultural* que impide a los blancos hablar de la historicidad indígena. Para ella, Quintín Lame entendió que la escritura encubre, descubre y conserva; por eso escribió su versión de la historia, que contrasta con la de cronistas y funcionarios imperiales, para quienes los indios eran seres bestiales y terribles y comparaban cultura, tecnología y religión cristiana con la barbarie, “incapacidad de asimilar desarrollos tecnológicos y paganismo” de los indígenas, creando así una imagen oprobiosa de ellos, compartida por intelectuales del siglo XX.

Analiza las acciones emprendidas por los movimientos indígenas frente a la consolidación del terraje y la emergencia de nuevos terratenientes en torno a las haciendas. En esas búsquedas de rescate, identidad y consolidación de su memoria confrontaron los textos de la historia oficial. Intelectuales simpatizantes exaltaron el valor de Lame, las luchas autonomistas paeces, y casi trazaron una relación de causalidad entre los líderes indígenas del siglo XVI (La Gaitana), del XVIII (Juan Tama) y de principios del XX. Esto marcó una pauta importante en la década de los 70: quienes sobresalen pueden convertirse en ejemplos a seguir, en paradigmas de las luchas por el reconocimiento de sus historias y de sus acciones políticas, vistas antes como rebeldía, barbarie y desobediencia.

La Gaitana, como co-protagonista de las confederaciones militares por la defensa territorial de Tierradentro, es expresión de las estrategias defensivas. Aquí es preciso llamar la atención sobre el hecho de que algunas de esas “alianzas” y de esos personajes no han sido totalmente constatados históricamente, pero tienen validez en los procesos de identidad de estos pueblos; pues, aún si fueron invenciones, evidencian los mecanismos y estrategias por crear y mantener la unidad, y por hacerla evidente ante los sectores hegemónicos. Hoy sus luchas, la recuperación de tierras, la incorporación en redes internacionales de

derechos humanos, etc., muestran su capacidad de respuesta política; transformando el imaginario local en nacional hasta acceder a los más importantes escenarios de discusión política nacional: La Asamblea Nacional Constituyente (1990).

Explica que la tarea de “reconstrucción histórica en el marco de la estructura de una propuesta política” les llevó a reconocerse como sujetos históricos. Las haciendas donde eran terrazgueros en el siglo XX fueron espacios para lograr la unidad y la recuperación de la tierra, la cultura y la lengua, que llevó a la creación del CRIC. Para recuperar la tierra había que rescatar la historia. Buscaron los títulos de los resguardos, en ellos no sólo constataron su propiedad jurídica sino la historicidad de los grupos asociados a ellos, la historia de sus luchas. Praxis que, sabemos, no se circunscriben a las comunidades del Cauca sino también a otras de Colombia y de América Latina; de manera que al reconstruir los procesos de rescate de la memoria histórica la autora realiza un importante diálogo entre la antropología y la historia regional.

Luis Guillermo Vasco, en “La lucha guambiana por la recuperación de la memoria” estudia los mecanismos desarrollados por los guambianos para recuperar su historia y con ella fundamentar la posesión de la tierra. En los años de la década de los 80 emprendieron grandes luchas contra quienes les tergiversaron su pasado y, con él, las posibilidades de un futuro propio y de autonomía. Entendían el discurrir temporal como recorridos para constituir y recuperar la territorialidad, por ello proyectaron sus acciones desde los inicios hasta el final, en una continuidad no interrumpida.

Analizando algunos sufijos encontró que para los guambianos la historia es viva, el pasado es vigente, “está adelante porque es conocido y lo podemos ver”. Por eso la recuperación de tierras fue pareja con la de su memoria histórica, perdida en los procesos de colonización. En esa búsqueda recorrieron sus resguardos ancestrales y las tierras expropiadas a los terratenientes, al lado de los “mayores de conocimiento”, en quienes reside la historia; que va adelante señalando el camino, guiándolos. Así comprendieron que el despojo territorial había roto la continuidad, el nexo entre presente y pasado. Recuperar el pasado aseguraba el futuro, pues la memoria no es sólo recordar, se revive cada día y da nueva vitalidad a los hechos del presente mediante el “antes” y el “después”.

La fiesta del “erróneamente” llamado *taitapuro* era para los anteriores guambianos “la fiesta del abuelo anciano”, representado con un muñeco con la vestimenta tradicional. En la celebración se leía un documento que relata su vida, el consejo de no pelear en familia, vivir en sus tierras sin dividir las. Mensaje de gran connotación histórica en cuanto a memoria y territorio, que fija normas de vida para el presente y el futuro, las cuales, indica, trazó Juan Tama.

Relata el caso del taita Santiago: como individuo era oriundo de una vereda y pertenecía a una familia particular, al encabezar la recuperación de la hacienda Las Mercedes se convierte en un guambiano ejemplar, paradigma de la lucha contra la opresión. Desde entonces ya no perteneció a su familia sino a toda la comunidad, por eso se olvidaron sus apellidos y su pertenencia familiar, lo cual le dificultó indagar sobre el personaje.

Otras acciones comunitarias les dieron luces sobre su identidad histórica. En reuniones de gente de distintas veredas identificaron sus diferencias como comuneros de resguardos, bajo la autoridad del cabildo, y terrazgueros de haciendas, bajo el terrateniente. Los títulos jurídicos demostraron que había unidad desde tiempos remotos, decisivo para conformar la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano, en la cual aparecen con identidad como pueblo. Asociaron a otras localidades del Cauca y Huila, bajo el concepto de *lo andino*. La tradición oral reactiva la memoria y ayuda a realizar “mapas parlantes”, donde recogen periodos claves de su historia.

Estas búsquedas y formas de educación indican al autor que “el proceso de conocimiento indígena... no sólo tiene una dimensión mental sino la de un actuar social”. La lucha entre las memorias de sus antepasados (pre-conquista) y las inducidas por los blancos acallaron sus voces, hasta inventar que los guambianos no eran nativos de estas tierras, como mecanismo para expropiárselas. Esta conclusión es un importante aporte, pues la historiografía y las políticas territoriales los definían como foráneos, de ahí que recuperar su memoria histórica era fundamental para legitimar la ocupación de sus territorios.

Explica también que la recuperación de su historia corrió paralela a su organización comunitaria y fue guía para otros procesos, impidiendo su *fosilización* al aprenderlas para relatarlas a los niños y traducirlas al lenguaje visual, pictográfico. Los sueños de algunos guambianos, al ser interpretados “por los autorizados... dieron un

espaldarazo a la escritura”, que utilizaron para dar a conocer a la sociedad nacional quiénes eran ellos, cómo se les había desconocido y cómo se les reconocía ahora. Para sacar las huellas de sus taitas crearon el Museo-Casa de la Cultura (1986); que para mayor significación instalaron en la recuperada casa hacienda Las Mercedes, hoy *Casa Santiago*, otra forma de estar en el presente y darle vida propia, como expresan ellos mismos. Por eso, otro logro de este texto es dar a conocer su reconstitución como pueblo autóctono, con territorio y cultura legítimos, después de varios siglos de ser relegados a la condición de “advenedizos”.

Guido Barona, en “Memoria y Olvido: pasión, muerte y renovación de la colonización del imaginario” busca demostrar que conquistadores y cronistas *inician la construcción de una memoria histórica, social y cultural*; pues al tratar de seducir el cuarto continente se vieron obligados a descubrir e interpretar ese mundo cargado de misterios, que por la carencia de *la palabra* conturbaba su razón, les atemorizaba. Para someter a los habitantes tuvieron que ejecutar prácticas codificadoras, pues “la memoria de los hechos no era posible a menos que simultáneamente [éstos] fuesen simbolizados”. Así, la invención del *Nuevo Mundo* tiene una inmensa carga simbólica: por ser nuevo carece de “memoria primordial”.

Cita algunos versos de las *Elegías de Varones Ilustres de Indias* para señalar que la obra inaugura la *memoria oficial* de los hechos de la Conquista; haciendo oficial también el olvido (p. 126), como lo es inscribir el inicio de los relatos en el calendario cristiano, que se instaura como calendario perpetuo al fijar al año “como unidad de cómputo en la vida humana y el año en cuanto a fecha, como punto de referencia de los hechos históricos”, citando a J. Le Goff. Al respecto, no se puede olvidar que esta datación era un requisito que el cristianismo trastocó y debían cumplir los cronistas en todo el continente. Es el caso de los aztecas, cuyo tiempo cíclico se tornó lineal, una sucesión infinita de momentos sin narración posible. Para ellos, así como para todos los habitantes del “Nuevo continente”, sus tierras se volvieron “asiento y ellos indios”, encubriendo sus propias historias, que fueron relegadas al olvido.

Explica que la Bula de Paulo III (Roma, 1537) decide sobre la libertad de las gentes del continente recién “descubierto”, declarándoles libres si se cristianizaban, criterio que los igualaba,

desconociendo sus diferencias culturales y sociales. Con este principio se iniciaba el proceso de *recivilización de los indios*: haciéndolos extranjeros en sus tierras; luego, cambiándoles sus nombres, los de sus montañas, ríos y lugares; por último, “la negación del nacimiento al renacimiento”, que se completa con el “bautismo, confirmación, matrimonio y extremaunción”. Sólo culminado este proceso lograban el privilegio de la libertad de relaciones de parentesco ancestrales, haciéndolos “hijos de Dios”, su tronco común. En este aspecto sustenta que la obra de Francisco de Vitoria “legitima el expolio: de las riquezas; del poder de gobernar... y de la memoria” de estos pueblos, justificada por la humanidad de los cristianos y la inhumanidad de los bárbaros (págs. 132-35). Propósitos similares guiaron la obra de Fray Bernadino de Sahagún, realizando así la “tarea de alucinar”.

El incienso cumplió una función importante en los rituales cristianos para extirpar las idolatrías (sus memorias): hombres humildísimos realizaban las tareas sacras mientras hombres recios ejecutaban las acciones guerreras, todo en manos de los hombres, ninguna mujer. Así se legitimaron los hechos de las conquistas, que se relataron como la historia verdadera (así titularon varias crónicas) de la Conquista. Se extirpaba la memoria de los espíritus venerados por los ellos, inventándoles memorias y pasados “imperialistas”, imponiéndoles lenguas y silencios, y una intemporalidad enmarcada en los conceptos cronológicos de Occidente.

En la Colonia se aplicaron los mismos conceptos, olvidos e interpretaciones, surgió la memoria imperial: los hechos de conquistadores y colonizadores se presentaron como hazañas portentosas, maravillosas. Al interpretarlos para narrarlos se invirtió el sentido de las memorias de “los indios”, tejiendo historias que correspondían a la versión occidental de estas sociedades. “A estas memorias, historias, narraciones y olvidos” se enfrentan quienes “llevados por las circunstancias de la vida tratamos de penetrar en el clarooscuro de un mundo catóptrico”, señalando que cuando los historiadores se acercan a ellas lo hacen con pensamiento de colonizadores, lo cual “impide ver que esas historias sólo hacen parte de la memoria y olvido imperiales”, llamado que, precisamente, hace T. Todorov. Actitud que al asumirse ha generado intolerancia, vejaciones y desconocimiento de los derechos de los “otros”.

En “La impronta de la ley: escritura y poder en la cultural colonial”, Martha Zambrano plantea que la escritura sirvió como medio de empoderamiento, de sujeción colonial y abarcaba mucho más allá de la minoría letrada. Los ilustrados debieron “recurrir a mediadores para cifrar y descifrar los textos escritos”, lo que estrechó más el dominio de lo escrito, constituyendo a la escritura en “vehículo de la memoria hegemónica” (p. 151). Siguiendo a R. González señala que la literatura colonial latinoamericana emergió de la ley, como una alegoría de legitimación, así como la documentación colonial privada y oficial, cuyas “condiciones históricas de producción, disminución y acumulación” sería objeto importante de estudio.

Para explicar tales condiciones describe el caso del cacique mestizo de Turmequé, Don Diego de Torres. Al ser depuesto por la Real Audiencia de Santafé en 1574, se alió con otro cacique y gracias al manejo del chibcha y el castellano luchó por su restauración. En el expediente cada inciso se inicia con la frase: “Está mandado por cédula real de V. M.”, seguida la ley respectiva; es decir, se fundamenta, ante todo, en la ley escrita. Es el reconocimiento al “peso del lenguaje de la ley en la cultura colonial” (p. 154). Por eso señala que un inmenso número de personas de todas condiciones tuvo que aprender dicho lenguaje para regular sus vidas, reclamar justicia, procedimientos, etc., aunque no conocieran las primeras letras, para lo cual existían los escribanos. En efecto, “el arrollar número y la gran variedad de corresponsales... atestigua la amplia diseminación de un modelo jurídico que privilegiaba la expresión y comunicación escrita” (págs. 154-55).

Advierte que historizar la escritura como elemento de poder requiere atención a la etnografía, pues “es la sociedad y no la notación lo que decide quién lee y cómo”. Por ello plantea que en la Colonia la escritura sirvió de vehículo de dominación, de construcción del imperio: al utilizarla para propagar la ley, registrar información, codificar el comportamiento, controlar la memoria y producir conocimiento. Los funcionarios debían preservar la *memoria del Estado*, para lo cual se trazaban estrictos controles para su consulta o acceso. En efecto, en Popayán los Libros de Contadores Reales se guardaban bajo tres llaves, cada una en manos de un funcionario diferente, para asegurar su preservación. En ellos reposan numerosos asuntos relativos al manejo y gastos de archivo de la Tesorería y del Cabildo.

El estilo enredado y sinuoso de la caligrafía a veces resultaba inescrutable para los mismos contemporáneos; era otra barrera para descifrar los textos, otra forma de sujeción, de control y proyección de la imagen de un Estado poderoso, cuyo coleccionista supremo era el Consejo de Indias. Por otra parte, mientras la crónica “privilegiaba a conquistadores y colonizadores como actores y lectores, excluyendo a los colonizados, los escritos legales intentaban llegar a los sujetos del Estado” (p. 164).

Excluyentes en cuanto a su producción y manejo, estos textos permitieron el monopolio de la información, de la memoria y del saber durante la Colonia. Ello implicó restringir el número de letrados, mientras los iletrados fueron obligados a obedecer y someterse a lo escrito; el “recorrir a mediadores para cifrar y descifrar lo escrito estrechó aún más el cerco y dominio de lo escrito” (p. 167), asegurando así la imagen y el dominio imperial.

Cristóbal Gnecco, en “Memorias hegemónicas, memorias disidentes: la domesticación política de la memoria social”, plantea la domesticación política que las historias (tanto hegemónicas como disidentes) hacen de la memoria social y sienta la premisa de que “el pasado legitima el orden social contemporáneo y la movilización histórica de la memoria social legitima la acción y aglutina los colectivos sociales” (p. 172), con el fin de construir procesos y sentido de identidad en los que la arqueología juega como “discurso instrumental en la movilización de una memoria unitaria, nacional” (p. 173) y las historias disidentes como discursos instrumentales en la movilización de las memorias fragmentadas, locales.

Su análisis se funda en la confrontación entre una memoria social nacional, domesticada, y las memorias locales. Asume el concepto del surgimiento de la nación como creación a partir del sentido de pertenencia a una comunidad política imaginada con sentido de identidad histórica, para señalar que en ese proceso los discursos arqueológicos han “domesticado la memoria social, silenciando las historias locales en beneficio del proyecto político de unidad nacional” (p. 174).

Compartimos plenamente esta afirmación. Una simple hojeada a la producción historiográfica muestra que hasta hace menos de tres décadas la historia de Colombia era la historia del centro del país, de la meseta cundiboyacense, sede del antiguo gobierno colonial y del

gobierno republicano. La historiografía local y regional sólo existió cuando sus gente y sus pueblos fueron figuras prominentes en “las gesta emancipadora”, esto es, en la “construcción de la nación”.

Menciona algunos momentos específicos de la construcción de tal proyecto, en los que siempre ha primado el dominio de un núcleo étnico (hispanico, las elites blancas) o el homogenismo (la hibridación, en términos corrientes, el mestizaje), en los que el gobierno ha fomentado los rescates históricos, antropológicos y arqueológicos con un total desconocimiento del pasado prehispánico; principio que riñe a todas luces con el supuesto sentido de nación mestiza (criterio del proyecto liberal), llegando así a negar “la alteridad contemporánea”.

El resultado de estas acciones fue contradictorio, pues rescató la raíz indígena de la nación mestiza colombiana, pero negó la alteridad contemporánea. Esto nos recuerda la historia colonial, por la semejanza con las actitudes que asumían los oficiales de la Corona: reconocían la legitimidad de indios adscritos a pueblos o a encomiendas pero desconocían, negaban y satanizaban a los *inobedientes*, a quienes tachaban de vagos e incivilizados. Por ello se expedían Reales Cédulas que ordenaban su inserción en el proyecto de hispanidad.

Esos resultados de la labor arqueológica de mediados de siglo sentó las bases (oficiales) para reconocer la permanencia de “naciones indígenas” (civilizadas) en un territorio determinado y, por ende, demostrar el nomadismo de quienes no se ajustaban a tales características; lo que condujo a negarles el dominio territorial. Este no es un tratamiento nuevo del problema, pero sí lo es el utilizar tales conceptos para demostrar cómo “la historia hegemónica domestica la memoria social y la moviliza en el proyecto político de unidad nacional”.

Al entrar en estas explicaciones, que leemos como denuncias de las funciones domesticadoras de la arqueología “oficial”, señala que los pueblos indígenas más avanzados culturalmente fueron eliminados y luego reemplazados por pueblos “más atrasados”, aquellos que necesitaban ser *civilizados* (la justificación de la colonización), utilizando argumentos difusionistas y catastrofistas.

Dentro del proyecto de domesticación se inscribe la constitución de museos, dispositivos de poder para enseñar al pueblo (a cualquiera) qué debe recordar y cómo hacerlo, cortando de raíz otras posibilidades

de construcción histórica; podemos decir, por extensión, otra posibilidad de memoria social-cultural.

Aborda los roles de las memorias disidentes, resumiendo algunas experiencias de sus luchas. Explica que la historia domestica la memoria, ilustrando el caso paez: su historia es “una memoria política dinámica que se ajusta constantemente a los requerimientos situacionales contemporáneos”. Es el caso de Quintín Lame, cuya memoria se había perdido. Rescatada por las luchas indígenas del Cauca de los últimos veinte años, lo convirtieron en paradigma. Otro ejemplo es el sentimiento de incapacidad paez para integrarse en movilizaciones políticas, fundada en su militancia conservadora y cristiana. Con el rescate de Quintín Lame cambió su propia opinión. Y un tercer caso, el de Juan Tama. Todos ellos se convirtieron en motivaciones para la lucha, en historias políticas movilizadas por los historiadores indígenas, que supieron trazarles continuidad. Construcción y rescate de memorias disidentes similar al proceso yanacona, cuyos momentos más importantes también describe el autor. Procesos de construcción histórica que define como domesticación de la memoria social y movilización política, y que establece como vínculo legitimador una continuidad hacia el pasado.

Interpreta el uso de información arqueológica, por ejemplo, de evidencia de ocupación hace más de dos mil años en tierras de Guambía, para demostrar su legitimidad como una forma de anexión de la historia hegemónica por una historia disidente; y sobre todo, la domesticación de la memoria social, pues aunque los arqueólogos “se resistieron a afirmar que estas huellas... fueran de guambianos”, éstos no dudaron un instante en identificarse como tales (p. 181). Menciona otros referentes materiales, que a veces se instalan en los museos, como legitimadores de identidades locales, que es hacia donde tienden los objetivos de estas comunidades.

Aunque menciona la similitud de objetivos entre las historias hegemónicas y las historias disidentes, estima que sus *efectos de poder* no han sido los mismos. La naturalización de la memoria social en la construcción de la identidad nacional, que se ha valido de la unificación lingüística y educativa como principal recurso de dominación. También, por los métodos de sacralización del paisaje, exaltando los sitios donde “tuvieron lugar las batallas ganadas (¡pero

no las pérdidas!)” (p. 184). Y agregamos, las casas donde nacieron o vivieron los que ella reconoce como “próceres”.

Reconoce, siguiendo a Rabinow, que las diferencias entre las dos historias implica “diferencias interactivas imaginadas, construidas situacionalmente, por eso la invención juega un papel fundamental en la proliferación de voces históricas”, punto que nos remite a la invención de tradiciones analizada por Hobsbawm. Es así como el historiador construye, inventa, convierte en acontecimientos hechos simples, en héroes a hombres comunes y corrientes. Mientras tanto, los arqueólogos

... han hecho énfasis en las raíces prehispánicas, en la hibridación, en el homogenismo del proyecto civilizador. La opción unitaria... niega la significación de experiencias culturales específicas y, al devaluar las culturas locales, promueve una perspectiva universalista que ha servido bien a los intereses del proyecto nacional (p. 187).

Con esta afirmación, de manera definitiva, rechaza el olvido y el develamiento de las arqueologías locales, políticas que han contribuido, al mismo tiempo, a desconocer las historias locales y regionales que sólo en los últimos años empiezan a adquirir importancia.

Este trabajo constituye tanto un llamado a reflexionar sobre el papel de los arqueólogos como a poner en tela de juicio el ejercicio de la arqueología nacionalista. Invita a trasegar por los paisajes de las arqueologías locales, que se conjugan precisamente con el proyecto “nacionalista” actual, el de la nación pluriétnica, proyecto de la contemporaneidad, que es el de la “convivencia de las diferencias de identidad”. De otro modo seguiremos sumergidos en escenarios y en tiempos coloniales.

Carlos Vladimir Zambrano, en “La inacabada y porfiada construcción del pasado: política, arqueología y producción de sentido en el macizo colombiano” formula que la significación que se dé al pasado tiene como fin configurarlo en un “particular y legítimo horizonte de comunidad política resignificada”. Examina cómo se está abordando el tema de la construcción y reddefinición de las comunidades políticas. Para él, la producción de sentido histórico contribuye a reestructurar relaciones, representaciones y prácticas específicas de las comunidades, da lugar a la percepción sobre el destino de un pueblo como posibilidad y no como fatalidad, que a su

vez deviene de una idea de historia “histórica y humanizada” (p. 196) en la que es preciso actuar. Por ello estos pueblos interpretan la historia como un proceso en que todos los sujetos tienen *un pasado por construir*.

Analiza la construcción y uso social del pasado y el vínculo entre pasado e identidad yanacona, que realizan indígenas del Macizo Colombiano en torno a su etnicidad. Identifica en éste la confluencia de poderes y saberes que aportan escritos históricos, vestigios arqueológicos, registros visuales y tradiciones orales, y la reindigenización y el principio de comunidad política como la razón de ser de la comunidad yanacona. Con este concepto busca interpretar su construcción como entidad política y las formas de institucionalización del movimiento, en cuanto la relación con el pasado genera identidades entre los individuos y comunidades que forjan tales dinámicas, en las que se integran para llevar a cabo “actividades que tienen por objeto el control de decisiones grupales”.

Zambrano define la *reindigenización* como la transformación de la comunidad política de un pueblo indígena (nacionalidad incipiente) basada en la articulación de reivindicaciones de lengua, tradiciones, costumbres, aboriginalidad, etc.; y la *indigenización* como la adscripción a un proceso de reindigenización o la organización con base en el modelo legal indígena de una nación (p. 200), como en México, Nicaragua, Argentina, Chile, Colombia, Birmania, Argelia, en fin, en todos los continentes. En estos dos procesos inscribe la transformación política yanacona.

A partir del concepto de etnogénesis (de Whitten) aborda el sentido de la identidad regional y étnica de los *yanaconas*, para quienes esta categoría es sinónimo de ser del macizo, incorporando un componente cultural y otro geográfico. En efecto, gente de diversa conformación étnica (indios, mestizos, blancos, campesinos) se identifican como *maciceños* y, por compartir rasgos culturales (orígenes, historia, territorio, religión, lengua, parentesco) se identifican y reconocen como yanaconas, identidades de gran peso en “la percepción del espacio entre 1991 y 1995, pese a existir grandes diferencias en cuanto a quiénes y cómo se identificaban”.

Esas movilizaciones evidenciaron su “antigüedad subjetiva y la validez de sus concepciones y narraciones del pasado” (p. 203), que sus detractores califican como irracionales, bajo el argumento de lo que el

autor llama “defunción etnohistórica de los primeros habitantes del macizo”, pues es obvio que nadie espera que aún estén vivos. Frases que encierran una aguda crítica a gobernantes y escritores que han sustentado el carácter de inmigrantes de los yanaconas. Hoy, estudios de arqueología, historia, lingüística, afirman y corroboran su arraigo en el macizo colombiano.

Carlos Vladimir Zambrano relata las acciones realizadas por los comuneros del *macizo* para darle sentido a su existencia como humanos, como ciudadanos y como pueblo. Así surge el nombre *Yanacona* para un sector de habitantes del macizo colombiano (1990). La adopción del nombre se describe como *yanaconización*; que integra nuevos cabildos-resguardos hasta conformar la comisión Permanente Yanacona (1991). Al crearse la Corporación del Pueblo Grande de la Magdalena (1993) se extendió la noción geográfica del macizo al Tolima, Huila, Cauquetá, Nariño, Cauca.

Viene luego la extensión del territorio: se integran residentes en Bogotá, Armenia y Cali, hasta generalizar “el etnónimo Yanacona” a diversos espacios de la geografía nacional, con su inscripción en planos cartográficos y etnográficos. Esto se conjugó con los nuevos lineamientos constitucionales, con la sustitución de la noción de comunidades indígenas del macizo colombiano por la de *pueblo yanacona*. Son las características identificadoras del proceso de re-indigenización yanacona, resignificación en la que V. Zambrano ha hecho aportes importantes al revelar, para los sectores externos, parte sustancial de ellos.

Explica los debates en torno a su identidad, su procedencia, sus derechos, los discursos acerca de si: ¿son o no indios? ¿Son o no yanaconas? ¿Tienen derecho a sus tierras?, ante los cuales asumían liderazgos, generaban rupturas. Frente a los interesados en demostrar la no existencia de indios en el macizo, padres y maestros le dieron otro rumbo a la educación, enseñando la identidad a sus niños; dramas que, como sabemos, han afrontado muchos pueblos colombianos, cuya identidad está en gestación.

De esta forma el movimiento yanacona redefine su identidad étnica y reconstruye el sentido de su pasado, incorporando datos arqueológicos e históricos, para darle vida a esos testimonios ocultos y adentrarlos en el presente. A este proceso contribuye notoriamente este artículo, en el cual se confrontan teorías antropológicas y políticas con

los sucesos particulares regionales, mostrando en un ejercicio específico la compatibilidad entre la teoría y la realidad de los pueblos yanaconas, reflexiones que tienen aplicabilidad a otros contextos del país y, sin duda, de Latinoamérica, para contribuir a la configuración de sentido, de memoria histórica, de sus pueblos indígenas. Las estrategias que el autor reseña en el proceso de indigenización y reindigenización pueden adoptarse como modelo metodológico para el análisis y estudio de comunidades que, en condiciones históricas similares a las yanaconas, están en proceso de su resignificación política.

En conclusión, los temas tratados en esta obra dan a conocer diversos procesos y, con ellos, las historias de distintos actores sociales, marcos teórico-conceptuales, metodologías de trabajo, fuentes (escritas y orales), métodos de análisis abordados, el acercamiento a las comunidades, compartiendo saberes, de los que se hacen referencia en los artículos. Se reflexiona sobre el papel de la historia local y la forma en que la historia funde pasado, presente y futuro.

Por sus aportes como estudios de caso y como guías metodológicas, por los enfoques problemáticos, por la riqueza de los diálogos interdisciplinarios (historia, antropología, arqueología, lingüística, geografía), por mostrar un recorrido diacrónico de las luchas de estos colectivos hasta ahora, el presente es un material de gran valor académico. Además, la narración de tan diversas experiencias puede orientar a comunidades que, como las caucanas y colombianas, viven procesos de conformación de identidad y proyectos de construcción de nación; en el sentido de nación pluriétnica y pluricultural en la realidad y no sólo en los textos constitucionales. Por todo ello, es una lectura recomendable para otros pueblos de Latinoamérica que también buscan recuperar sus memorias.

Zamira Díaz López

Universidad del Cauca, Colombia