



Lugares y Sentidos de la Memoria Indígena Paez

José Herinaldy Gómez Valencia

Universidad del Cauca, Colombia

Resumen: La presente reflexión trata sobre los sentidos culturales y políticos que subyacen en la memoria de los indígenas paezes. El tiempo no es pensado separadamente del espacio territorial, por lo que la memoria y las narraciones son construidas a partir de lo que sucede en el territorio y por derivación a sus habitantes. Estos sentidos pueden servir de reinterpretación, con sus respectivos significados, para otros grupos indígenas de América Latina.

Palabras clave: Indígenas, memoria, territorio, cosmovisión, cultura.

Abstract: *The present reflection turns around the cultural and political meaning that constitutes a deeper layer in the mental life of the Paeze Indians. Time is not perceived separately from territorial space, so memory and narrative are constructed on the basis of what happens in the territory and by relation to the inhabitants. This kind of meaning can serve as a reinterpretation of the memory and narrative of other indigenous groups of Latin America.*

Key words: *Indigenous, memory, territory, cosmovision, culture.*

Introducción

Los paezes, llamados así por los españoles al momento del contacto, se designan a sí mismos en su lengua (*el nasaywe*) como *Nasakiwe*. *Nasa* significa gente, vida y además se refiere a todo lo que existe en el cosmos y en su territorio en particular; y en éste todo tiene vida; es *Nasa*. *Kiwe* es el territorio formado por tres mundos, el de arriba, el de abajo y el de la mitad donde habitan actualmente los *nasa*.

Dado que *Nasakiwe* es un término compuesto por dos palabras que se implican mutuamente (*nasa* es todo lo que existe en el kiwe y en éste todo es *nasa*), no existe una traducción de consenso entre los lingüistas. Literalmente sería “gente-territorio” y más exactamente “la gente de su territorio”, si se tiene presente la aclaración que hacen los paezes de que nosotros somos gente pero no somos *nasa*, por no pertenecer a su territorio ni pensar como ellos. Por esta razón nos llaman en su lengua *Muskas* (blancos) o en español “afueranos”, “venideros” o “llegaderos” de otros lugares.

Nasakiwe no es, por consiguiente, un abstracto nominal como lo son la mayoría de los nombres propios como el (dado por los españoles) de paeces. Vocablo que, al igual que el de los indígenas, debieron asumir por razones de la dominación para identificarse frente al mundo externo y no internamente. *Nasakiwe* es, por el contrario, una designación o significante que implica al mismo tiempo un sentido de pertenencia espacial-cultural, una concepción del mundo, un modo de ser cultural y un límite o diferencia frente a todos los demás que no poseen tal adscripción y concepción.

En tanto límite, marca un estilo de relación con el adentro y el afuera, en el que la memoria da cuenta a su manera de una parte, de lo que es "propio" y "ajeno", de lo que ha sido "impuesto" y "apropiado"; y de otra, organiza socialmente formas de exaltar la unidad y cohesión internas frente a los vínculos con el exterior. La memoria construye así una relación de singularidad, de interioridad, de *transcendencia* con el territorio.

Este sentido de interioridad cultural con el territorio no ha tenido históricamente un efecto de poder y de legitimidad, que trascienda más allá del grupo; es decir, no ha sido reconocido, valorado, ni tomado como objeto de comprensión alguna por parte del Estado y sociedad nacionales. Cuando se les ha aceptado parcialmente el derecho a un territorio, desde la Colonia hasta hoy, siempre ha sido por criterios diferentes a los de su propia concepción cultural del territorio e imaginario de sociedad construido en torno a él. Dicho reconocimiento ha provenido de invocaciones jurídicas, de estrategias políticas de sujeción, de relaciones económicas de expoliación y explotación, y no como producto de la admisión de la diferencia cultural. Ésta sólo ha sido motivo de interés por parte de los poderes hegemónicos nacionales y transnacionales en las últimas tres décadas. Interés que muestra una fase nueva de la economía del ejercicio del poder: del viejo sistema basado en la "exacción-violencia", se está pasando al de la "suavidad-producción-provecho" (Foucault, 1978).

Obviamente es difícil, desde la cultura occidental, comprender este sentido de interioridad cultural, máxime si deviene de una exterioridad: el territorio. En parte, porque la cultura occidental formula una separación entre la sociedad y la naturaleza; y por otra, porque el territorio ha sido concebido fundamentalmente en términos

administrativos, políticos y económicos y no en sus aspectos propiamente culturales.

Ya que tal sentido de interioridad, además de las dificultades para ser comprendido y aceptado por los occidentales, no da derecho a poseer un territorio, los paez, y muchos otros grupos indígenas que hoy persisten, se abocaron desde la Conquista hasta hoy a desarrollar procesos de resistencia cultural y/o a producir discursos de carácter histórico y acciones políticas para conservar su derecho ancestral territorial y, por ende, su cosmovisión.

Resultó así que lo cultural-territorial se transformó en un asunto de derechos históricos y políticos, lo que es muy diferente. Ello no quiere decir que el paso de lo cultural a lo histórico y político haya significado igualmente un cambio de la concepción del tiempo contenida en su cosmovisión, o que se haya dado lugar a la idea de un tiempo histórico a la manera como éste se ha entendido en el mundo occidental. La memoria narrada informa que la concepción del tiempo persiste y a través de ella se sigue estructurando el sentido sobre los acontecimientos del pasado y del presente. Sentido en el que el tiempo no es pensado independiente o separadamente del espacio territorial. Así lo indica la memoria y/o narraciones que se construyen generalmente a partir de lo que le ha ocurrido al territorio y, por derivación, a lo que le ha sucedido a los *nasa* que lo han habitado.

De los aspectos precedentes se ocupa la presente reflexión, en especial de los relacionados con los sentidos culturales y políticos subyacentes en la memoria paez. Sentidos que podrían extenderse con algunas modificaciones a un significativo número de grupos indígenas de Colombia y de otros países de América Latina.

De la territorialización a los sentidos de la memoria paez

La cosmovisión paez expresa una conceptualización de isomorfismo entre el *nasa* y el *kiwe*, entre el ser humano y el cosmos. Su mito de origen del universo explica que los humanos devienen de la naturaleza, que son unos seres más de los que ésta ha dado, es decir, son producto de la naturaleza y no de un acto de creación divino.

Ésto, de por sí, plantea una diferencia radical de concepción y de relación con la naturaleza frente a las establecidas por el mito judeocristiano de la creación del mundo. Subsecuentemente, muchas partes del cuerpo humano se denominan de manera toponímica: tienen

los mismos nombres dados a ciertos lugares de su geografía o fenómenos de la naturaleza. Cuerpo que también se piensa como se conciben algunos elementos de su territorio; de allí la expresión "yo soy árbol"¹. De manera similar, la fisiología corporal y lo que los sujetos realizan en su dinámica social cotidiana (acontecimientos) se explican en la cosmovisión paez como producto de las *tay*² (fuerzas o energías positivas y negativas que circulan por el cosmos, el cuerpo humano y el mundo social) que dieron origen al universo y existen desde entonces en todo lo que hay o se presenta en el territorio, incluido el hombre y lo que éste realiza. Tal idea significa una naturalización del antropos y no una antropomorfización de la naturaleza, como generalmente se ha afirmado respecto de otros grupos indígenas.

En esta cosmovisión y naturalización del antropos subyace un pensamiento del tiempo y de los acontecimientos, que no obstante ser expresados como dos lapsos distintos, el de la creación del universo o del *kiwe* (¿tiempo cosmogónico?) conformado, como ya se dijo, por tres mundos o espacios y lo que ha pasado después (¿tiempo histórico?), son concebidos en realidad como dos periodos interdependientes o con una fuerte relación entre ellos. Así se tiene que lo que pasó en el momento de la creación del universo no ha dejado de suceder y se manifiesta en el presente al formar parte del territorio y de todo lo que en éste existe; al mismo tiempo que lo que ha acontecido

¹ Según el análisis lingüístico, es un error traducir como metáfora esta expresión de uso común entre los paez, ya que no alude a una relación de comparación "el cuerpo es como un árbol" sino a una afirmación de identidad e isomorfismo "el cuerpo es un árbol". De aquí que los nombres dados a las diferentes partes del árbol sean los mismos con que se designan a las del cuerpo. Para una ampliación de la relación cuerpo-cultura-naturaleza (González, 1988:8-13).

² *Tay* es un término que en la cosmovisión paez designa las fuerzas o energías constitutivas del universo y de la vida, y de todo lo que existe en el territorio. Tienen la propiedad de dar la vida, quitarla y transformarla. Cuando ellas se encuentran en equilibrio se genera la armonía del mundo natural y social. Su desequilibrio produce la enfermedad de los humanos, los conflictos personales, familiares y sociales concebidos siempre como producto de alguna transgresión de las normas prescritas de relación con el medio natural y cultural. De acuerdo con esta concepción todos los acontecimientos naturales y sociales, cotidianos o trascendentales, positivos o negativos, que ocurren dentro del territorio o a los *nasa* se explican a través del principio de equilibrio o desarmonía de dichas fuerzas. Para una ampliación de esta temática (Gómez y Ruiz, 1997:cap. 4).

después, si bien no tiene la inmanencia del lapso primero y presenta discontinuidades, es percibido bajo el corolario de que si una vez sucedió no hay razón alguna para creer o afirmar que no volverá a ocurrir³. Esta creencia no significa en absoluto la existencia de una idea cíclica del tiempo a la manera de un eterno retorno acorde con el movimiento propio de la naturaleza física⁴, ajeno a la voluntad humana; es decir, una percepción de la historia como una sucesión de

³ Este corolario es un aspecto básico para comprender en gran medida la concepción que tienen los paeces de la historia. Así se tiene que cualquier acontecimiento (exceptuando el de la creación del universo) por insignificante o trascendental que sea, se piensa como algo que puede volver a suceder. En este sentido, la historia no se concibe como lo que ya no es, sino como lo que puede volver a ser o a ocurrir. Más no se trata de una concepción cíclica del tiempo (a excepción de los fenómenos de la naturaleza y algunos sociales que sí se consideran como tales) sino de un principio de causalidad y aceptación de los hechos sociales cotidianos o históricos. Es esta concepción la razón por la cual los paeces poco creen que las relaciones históricas establecidas por el Estado y la sociedad nacionales (a pesar de las aperturas democráticas últimamente dadas) se transformen al punto de acabar con el sistema de dominación y sujeción que los ha caracterizado. Este recelo o desconfianza a más del asidero histórico que le asiste, es parte del principio en mención: "si algo una vez sucedió no hay razón para creer que no volverá a ocurrir". Tan arraigado y claro es este principio que escapa a consideraciones de tipo estadístico o probabilístico, como se desprende de los siguientes casos. Cada vez que he preguntado a paeces procesados por homicidio si dada la experiencia vivida creen que no volverían a incurrir en la misma conducta, siempre han afirmado que "no saben" a pesar de la conciencia cultural que tienen de lo reprochable del acto cometido. De igual manera, siempre se han extrañado o les ha sido incomprensible culturalmente la pregunta de si "¿No creen que el homicidio cometido se habría podido evitar?", respondiendo siempre "eso si yo no sé", respuesta cultural y filosóficamente aclarada recientemente por un *the wala* que me interpeló con "¿Y cómo se puede evitar lo que ya pasó?". Un aspecto que confirma aún más el principio en explicación y además informa cómo los hechos individuales son tomados como sociales y grupales se encuentra en el uso del cepo, que por generaciones ha sido funcional para sancionar a sujetos transgresores de las normas, ha sido abandonado en algunos resguardos paeces (también entre los indígenas guambianos del Resguardo de Guambía) después de que un solo indígena de los tantos sancionados con este método mató al gobernador o a uno de los miembros del cabildo. Dicho suceso les permitió concluir que "el cepo ya no sirve y que a causa de su uso se dio una muerte que podría repetirse en el futuro".

⁴ Aunque los paeces, como la mayoría de los grupos indígenas, tienen un profundo conocimiento y una taxonomía de los ciclos (diarios, mensuales, anuales o de más larga duración) de la naturaleza y organizan en torno a ellos buena parte de sus prácticas sociales, culturales y productivas; sin embargo, no se observa en los hechos sociales una visión similar o análoga que permita hablar de una concepción cíclica del tiempo histórico.

acontecimientos que se repetirían inevitablemente en el presente o en el futuro, ni se trata de un tiempo circular en el que la historia es un presente que se repetirá en el futuro, como lo concebían los griegos en la antigüedad. Tampoco guarda relación con una idea cronológica en que los acontecimientos sean entendidos como una sucesión de hechos ascendentes en el tiempo.

La concepción paez del tiempo, el sentido cultural de lo que en él ha acontecido, es muy distinta, tal como se desprende de la explicación filosófica que de la memoria (*yakni*) hace un destacado líder e intelectual paez:

Nuestro concepto de la memoria no obedece a la distribución lineal de un espacio homogéneo, en el que cada segmento de la línea corresponde a un suceso, pudiendo así distinguirse el pasado del presente y del futuro, como sí sucede en el concepto occidental de historia. Nuestro yakni se corresponde más con el punto donde se confunde el pasado y el presente como fundamento del futuro. El Us yakni es la unidad de nuestra identidad: nuestros antepasados, los mayores, están al frente guiando nuestras acciones presentes, fundamento del futuro de nuestros pueblos. Nuestras acciones se corresponden con las enseñanzas de los mayores y determinan el futuro de nuestra existencia. (Yats Kate' c'indate tengo' a mecue) Nuestros pueblos caminan observando las huellas de los ancianos de adelante (Piñacue, 1997:32-33).

Esta conceptualización de la memoria se opone a la idea de un futuro esperado, a la de un futuro ajeno a la experiencia pasada y presente, a la de un futuro deseado o logrado sin la acción de los sujetos como protagonistas o constructores del mismo. Es un futuro en el que el territorio como "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa"⁵ (Koselleck, 1990) siempre han estado en tensión desde el pasado hasta el presente, al ocasionar que el espacio de experiencia

⁵ Estas categorías creadas y ampliamente utilizadas por Reinhart Koselleck en su libro *Futuro pasado* (1990), se usan aquí bajo la acepción de que el "espacio de experiencia" tiene relación con el cúmulo de vivencias sucedidas en el pasado en el territorio paez, en tanto el "horizonte de expectativa" se refiere a los hechos de dicha experiencia y no a visiones futuristas sobre el territorio. Esto es, la expectativa se construye con base en las posibilidades de realización que permite la experiencia previa. En otros términos y según Koselleck, el horizonte de expectativa de una sociedad pone a andar mecanismos en el presente para influir en el futuro, pero los mismos están contenidos y constreñidos por el espacio de experiencia recorrido. En consecuencia, "el horizonte de expectativa ha de entenderse como la línea que se encuentra en el futuro, pero que se

acumulada actúe siempre en función de lograr, en un futuro próximo, la plena satisfacción de su aspiración territorial. Aspiración históricamente negada y quizá por ello culturalmente más deseada.

De acuerdo con esta premisa, el pasado es constitutivo del presente y del futuro; sus relaciones son lógicas y no cronológicas. Así lo ratifica la memoria que nos los narra separadamente y si por razones de contexto debe hacerlo, siempre son pensados o concebidos como conteniéndose uno al otro. Más aún, para hacer tal separación el narrador debe hacer un esfuerzo mayúsculo que no pocas veces deviene en un "fracaso", mirado así desde el ámbito del observador o del investigador occidental. Esquemáticamente se puede decir que la historia paez no separa, aunque distingue, el pasado del presente; tampoco percibe, aunque distingue, el tiempo por fuera del espacio; su memoria no admite las diferencias de verosimilitud que la cultura occidental establece entre mito e historia⁶; ni posee la taxonomía de un tiempo cosmogónico y otro histórico. Quizá lo más importante para el caso que nos ocupa sea el que la historia como acontecimiento, la memoria como construcción de éstos y la narración como oralización de ellos, tengan como principio siempre el espacio territorial. Por lo tanto, el territorio es el texto donde se produce y lee la historia, el lugar donde se construye la memoria y el punto de partida y llegada de las acciones políticas.

Esta topológica de la historia ha tenido como consecuencia práctica que los paezes, como otras sociedades no occidentales, hayan logrado

aleja en la medida que el grupo se acerca a ella, pues ésta sirve siempre de guía al presente".

⁶ La historia y el mito, del griego *mythos* (palabra, fábula) popularmente significado en occidente como ficción, cuento o leyenda, poseen entre los paezes un sentido de realidad, interioridad e identidad que no admiten la separación y diferencia dados por la sociedad occidental. Así se desprende, incluso de su misma designación en la lengua nativa: *Kuec'us Yakni* (mito en español), lingüísticamente en *Kuec'* (nuestro); *us* (corazón-sentir); y *yakni* (memoria). Según traducción de un lingüista paez es "sentir con el corazón la palabra de los mayores" o "nuestra memoria, nuestro pensamiento". De allí, su oposición a que sus mitos-historias se interpreten como "invento o mentira" y su reclamo al mundo de los "blancos" manifestado en que "sólo los blancos cuentan cosas en las que no creen". Para los paezes el topos del pensamiento se encuentra en el corazón y no en la cabeza, aspecto que se relaciona con la idea de que "recordar algo era, para los antiguos, volverlo a pasar por el corazón, y todavía hoy los franceses llaman al conocer de memoria, conocer *par coeur* de corazón" (Ospina, 1999:23).

conservar hasta el presente parte de su espacio territorial y que, a pesar de haberse reducido éste como producto de las relaciones de dominación imperantes, su historia, en vez de replegarse intraétnicamente, se ha desplazado en términos de sus luchas políticas hacia otros grupos étnicos, movimientos sociales regionales o incluso a esferas internacionales. Piénsese al respecto en la variedad de formas de organización y movilización locales e internacionales; en las redes de comunicación y cooperación desarrolladas al mismo nivel; en la apropiación o promoción de disposiciones jurídicas y procesos de participación política para intervenir o ser parte de organismos estatales del poder legislativo y ejecutivo, y supraestatales como la ONU, la OIT; en el uso de los medios masivos de comunicación. En fin, en el conjunto de acciones desplegadas para que trascienda su cultura e historia más allá de su propio espacio territorial. La importancia de todo esto es que:

El carácter neocomunitario del anhelo de comunidad de los indígenas radica en el hecho de que vincula la comunidad local con la transnacional, provee así una síntesis iluminadora de la dialéctica reterritorialización-desterritorialización que subyace al proceso actual de globalización (Sousa Santos, 1998:175).

El interés de la cultura occidental por extender su idea del tiempo a todos los espacios aún no expropiados o apropiados, en su desenfrenada carrera por capturar y adelantar el tiempo, ha terminado por producir en los sujetos cierta sensación de angustia y agobio. Con la idea de que el "tiempo es oro", el ejecutivo de hoy no sabe qué hacer con el tiempo que le hace falta y el desempleado no sabe qué hacer con todo el que le sobra. "Ocupar el tiempo" es la consigna de ahora. Hay que volverlo producción y, por tanto, no hay que dejar mucho tiempo libre porque el individuo termina pensando o haciendo lo que no debe. Se moraliza y economiza así el tiempo, se desarraiga tanto el tiempo del espacio que se termina por creer que la solución a los problemas de nuestra época, cualquiera que éstos sean, se logra con la migración, con el desplazamiento de su cultura a otro espacio con el que no existe relación de pertenencia y se siente siempre extranjero.

Que haya encanto o fascinación en este proceder no se niega, pero lo que se desea enfatizar es que éste no es el único modelo de vida posible, pues mientras a los occidentales nos agobia la incertidumbre frente al tiempo futuro, a sociedades como la de los paeces las agobia la angustia frente a la pérdida de su espacio territorial. Si nosotros somos presas del tiempo, ellos lo son del espacio. Si nuestro tiempo se abre a todo, en

ellos el espacio se cierra a aquello que no consideran propio o apropiado. Si aquí aliena el tiempo, allá aliena el espacio, y por las mismas circunstancias aquí se tiene mayor adaptación al tiempo y allá al espacio. En fin, al traducir estos aspectos "psicológicos" a otros de carácter más histórico y sociológico podría decirse que, mientras los paez en aras de conservar el espacio requieren "imponerse" o "destruir" el tiempo (se "resisten" al cambio), los occidentales en aras de adelantar el tiempo (de producir cambios) requieren "imponerse" o "destruir" el espacio. Como resultado de todo ello se tiene que lo que occidente ha ganado y construido en función del tiempo, las sociedades no occidentales lo han ganado y construido en función del espacio. Estos dos aspectos aparentemente contradictorios resultan hoy vitales y complementarios para el futuro de la humanidad.

En correspondencia con lo antes expuesto, lo que se observa es una constitución de sentidos disímiles de la historia y no de lógicas de la memoria diferentes; lo que muestra que los occidentales han optado por historizar el tiempo mientras los paez han preferido historizar el espacio. Pero no se trata de opciones elaboradas intencional o conscientemente sino que son producto del "libre" desenvolvimiento del sistema cultural que los ha hecho posibles.

Dicho sistema ha conducido a que la historia hegemónica occidental, haya privilegiado los sucesos ocurridos en el tiempo con cierta independencia de la multiplicidad de espacios culturales existentes, o tomando éstos como aleatorios; y a que los paez hayan privilegiado los sucesos ocurridos en el espacio haciendo del tiempo cronológico en que se dieron un asunto aleatorio. En realidad no hay aquí un simple juego de palabras o un propósito de crear polarizaciones innecesarias; lo que está de por medio es una perspectiva de enfoque en la que dar cuenta de los lugares culturales de enunciación de la memoria y de la narración histórica permite reconocer los múltiples sentidos y representaciones culturales de la historia, e identificar los posibles significados de las acciones, deseos o esperanzas de la memoria.

Los lugares de enunciación de la memoria paez son denominados con múltiples términos que describen la historia como un proceso de "volver a ver", "caminar el territorio", "lo que cuentan los mayores que caminan adelante" o "no perder o encontrar el camino". Estos términos

poseen un sentido más de interioridad que de exterioridad⁷. La historia así sentida no es lo que llanamente cuenta la historia, es lo que el sujeto puede interpretar, conocer y recoger de ella misma. Es lo que retoma para comprender su presente y pensar su futuro. No es una exterioridad en el tiempo y en el espacio, sino una interioridad proyectada sobre el tiempo y el espacio que se habita. De ahí que los paezes la conciban como un camino y una forma de caminarla, y que no puedan contarla sin referirse al territorio, pues para ellos éste es el espacio que puede andarse o desandarse libremente. Por razones similares, memoria, narraciones y pensamiento son lo mismo. Por eso la historia se ve y se cuenta recorriendo el territorio, se transforma en sus relaciones con él y el futuro del grupo depende de lo que se dé o realice en dicho territorio. En síntesis, la historia es un recorrido que tuvo un comienzo, pero que no tiene un final: se sigue construyendo, se sigue andando y dando. En efecto, los paezes dicen ver la historia (el conjunto de los acontecimientos) caminando el territorio, la cuentan o evocan en sus recorridos cotidianos. La construyen instalándose en el lugar de los hechos, en la concreción espacial de éstos, en el lugar que la ha hecho posible, donde ésta se ha desarrollado y no en el tiempo abstracto de la historiografía occidental o desde un lugar "no histórico". No hay nada más incómodo o fuera de lugar para un paez que solicitarle que cuente la historia en abstracto, y lo es más cuando el requerimiento se hace fuera de su territorio. De hecho lo hacen y frecuentemente más que por gusto, por la necesidad política de justificar sus luchas ante sectores de la sociedad nacional o el Estado; y no obstante, siempre la narran aludiendo al territorio, a lo que pasó en él y muy especialmente a lo que está sucediendo en la actualidad.

⁷ Entre los *namuy misak* (guambianos), de acuerdo con las investigaciones sobre "Recuperación de la historia y tradición oral en Guambía" realizadas por los indígenas Abelino Dagua, Misael Aranda y el antropólogo Luis G. Vasco (1998:59-69), existe una concepción similar a la que tienen los paezes. "La historia es un caracol que camina" y/o "desenrollar y enrollar el territorio". Para los guambianos "hablar de historia implica un discurrir que no es lineal, pero tampoco circular. Es como una espiral en tres dimensiones, cuyo centro está en lo alto; es un *srurrapu*, un caracol". Estas expresiones, según los autores, no son "metáforas" o "abstracciones" sino "conceptos concretos que se piensan a través de lo concreto", esto es, "el caracol, como el arcoiris y muchos otros elementos materiales de la vida cotidiana, es el concepto; no se trata de que algo sea como el caracol, sino que es el caracol".

En consecuencia, no es accidental que el programa político del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC haya establecido en sus dos primeros puntos el problema territorial: "1. Recuperar las tierras de Resguardos" y "2. Ampliar los Resguardos" y como sexto y penúltimo el de "Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas" (Programa político, 1971). Aunque todos los puntos son parte integral del conjunto de las reivindicaciones indígenas del país, lo cierto es que cuando se analiza el contenido de sus luchas, a partir de la promulgación del programa, lo que se observa es que ellas se han adelantado al seguir casi el mismo orden de sucesión de los puntos del programa. Así se tiene que la "defensa de la historia, la lengua y las costumbres indígenas" (exceptuando el de la lengua) apenas han empezado a ser objeto de interés o de discusión política interna a partir de la presente década⁸. Este orden de prioridades es congruente con el sentido histórico y político del territorio. Los indígenas saben por experiencia propia que sin territorio o fuera de él, pierden su lengua, identidad, sus derechos y costumbres; se convierten culturalmente en ciudadanos de segunda clase, "se perdería la memoria, al mirarse en las grandes ciudades o en los campos despoblados no podrían reconocerse" (Elizondo, 1993:106). De hecho la vigorización de las luchas indígenas desde 1970 se reinició con la reivindicación territorial y, posteriormente, durante las décadas de los 80 y los 90, se fueron agregando derechos políticos, económicos y culturales. Las consignas políticas —algo propio de los movimientos sociales urbanos— fueron apropiadas por los indígenas, pero concebidas también desde un sentido cultural de territorialidad: los paezes del CRIC establecieron la de "Unidad, Tierra y Cultura" y los guambianos de las Autoridades

⁸ Hasta donde se posee información, a diferencia de los guambianos que desde décadas pasadas iniciaron un programa de recuperación e investigación histórica y arqueológica acompañado por académicos externos, los paezes (con excepción del trabajo individual de algunos líderes) no han dado prioridad a un programa similar. Si bien, desde mediados de la década de los 70 a través del periódico "Unidad Indígena" siempre se opusieron a la llamada historia oficial negándose a sus contenidos, dentro de las escuelas bilingües dirigidas por maestros pertenecientes al CRIC. Sin embargo, es muy poco lo que se ha avanzado en el diseño curricular de los nuevos contenidos de la historia. A juzgar por lo visto, todo pareciera indicar que ello obedece a cierto temor o recelo a que se escriba o se dé a conocer públicamente su saber histórico en las narraciones. Esto hace sospechar que se trata de una actitud de resistencia o, en su defecto, a un desinterés por "recuperar" lo que ya saben o no han perdido.

Indígenas del Suroccidente AISO⁹ la de "Territorio, Autonomía y Autoridad". Consignas que señalan su ancestral territorialización de la historia, la cultura y sus luchas, al invocar elementos que hay que fortalecer a través de, y desde, el territorio. Sentido por demás distinto del existente en los contenidos desterritorializantes de consignas utilizadas por sectores obreros y estudiantiles urbanos como los de "todos los pueblos del mundo uníos", "los pueblos unidos jamás serán vencidos", "unidad, organización y lucha", "revolución permanente" y muchas más del mismo tipo.

Este constreñimiento de la lucha por el territorio y territorialización de la historia y la cultura, fenómeno por demás generalizado entre las etnias indígenas del país y de América Latina, es algo que también se manifiesta en los discursos de intelectuales indígenas con respecto a asuntos igualmente históricos y políticos, pero un tanto más filosóficos.

En el "Primer Encuentro Nacional sobre la Jurisdicción Especial Indígena, realizado en la ciudad de Popayán, , Abadio Green (1997:149), un destacado intelectual indígena tule, expresidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, al disertar sobre el derecho o la justicia indígena, consignó en la primera página de su ponencia:

Antes de los arcabuces, de la cruz, de las bulas papales y de las constituciones, las mujeres y los hombres de estas tierras ya teníamos el deber de garantizar el equilibrio del mundo. Las leyes de la Madre Naturaleza, de los dioses y los pueblos indígenas, nacieron para garantizar que los habitantes de todos los continentes tuvieran como vivir (...) Nuestras leyes de origen nuestro derecho mayor (...) no son unas leyes subterráneas... sino del centro de la tierra, lo que es muy diferente; no son leyes para la cocina ... sino que nacen del fogón, que también es muy diferente; no son leyes chiquitas... sino que atienden a los animales y a las yerbas indefensas, y eso es diferente. (Los resaltados no son del original, se recurre a ellos para indicar la fuerte relación leyes-naturaleza).

⁹ Esta organización tuvo su origen en las diferencias de concepción política, cultural e ideológica que los guambianos concibieron respecto a lo que fue años después de su creación el desarrollo del CRIC, organización en la que participaron en su creación pero de la que luego se separaron para fundar el movimiento de "Autoridades Indígenas del Suroccidente Colombiano", AISO.

Todos los ponentes indígenas hablaron de la justicia y su problemática con base siempre en el territorio y la naturaleza. Pero lo que más llama la atención es que los demás ponentes académicos nacionales y del exterior que ocuparon la mayor parte del tiempo de los tres días que duró el encuentro, hablaron del tema sin alusión alguna al territorio (nacional o indígena) y centraron sus análisis en: el pluralismo jurídico, sistemas de control social, soluciones de conflictos, formalismos jurídicos, relaciones de coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y la jurisdicción especial indígena y un largo etcétera. En fin, hablaron sobre problemas desprovistos de lugar, de los lugares que construyen "jurídicamente" los grupos y por donde circulan las leyes, se apropian o se transgreden.

La inmanencia de la historia en y con el espacio es una constante entre las sociedades nativas amerindias y ello hace que sea común narrar la historia significándola en y desde el territorio. Son narraciones que enfatizan un sentido de pertenencia y desde ésta y aquellas se despliegan acciones para la defensa, conservación y, últimamente, para la ampliación territorial.

La memoria se construye así de acuerdo con las experiencias de los sujetos en el territorio; el deseo y la esperanza denotan un "horizonte de expectativa": no perderlo, hacerlo presente y futuro. Deseo, en tanto que el territorio es un derecho ancestral perdido parcialmente, que aún no ha sido garantizado y reconocido plenamente. Así lo constata el "espacio de experiencia" histórica de los sujetos que da cuenta de su constante pérdida o de su permanente deterioro físico; ambos aspectos son conceptualizados como las causas de sus paupérrimas condiciones materiales de subsistencia. Espacio de experiencia que, desde lo vivido en el presente y lo conocido sobre el pasado, ha hecho del territorio un factor de permanente tensión política e histórica, que se manifiesta en narrar la historia yuxtaponiendo y comparando dos épocas: antes y después de la llegada de los españoles, las que son relatadas indicando sus yuxtaposiciones en el espacio territorial.

Este tipo de narraciones circulan por doquier entre los paezes y demás grupos indígenas del Cauca. Acudo aquí al primer relato que escuché (recogido en 1978 para elaborar mi monografía de grado en antropología) en la voz de un comunero de uno de los resguardos de

Tierradentro más integrados a la sociedad nacional o con menor vigencia de la cultura paez¹⁰. Durante cinco horas de travesía por el resguardo de Ricaurte y de Cohetando, a medida que caminábamos, Don Antonio Achipís hizo la siguiente narración que por razones de extensión, sólo transcribo (no siempre textualmente) una mínima parte, conservando eso sí el principio y el final.

Antes todo esto que usted ve y hasta más allá de esas montañas era de los antiguos, ésto era una nación pero llegaron las divisiones con los españoles y nos metieron en corrales, en resguardos, se hicieron cabildos y se acabaron los caciques, y ahora hay muchos problemas por linderos entre los mismos resguardos, y con los mestizos llegaderos... Por todo este cañón del paez hasta La Plata cuentan los mayores que la Gaitana y la cacica Guyumuse peleó contra los españoles, los españoles las mataron y eso fue una muerte horrible, si no fuera por esa pelea desde el principio ni resguardos habría... En esta iglesia se comenzó a bautizar con sal de los españoles, allí nació la idea de bautizo, de primera comunión, de casarse. Esa idea es traída no es de los propios de por aquí, algunos comuneros no se casan están en amaño viven como los de antes, pero todos hacemos bautizo y primera comunión; como le estoy diciendo todas esas ideas son traídas, este resguardo el nombre real era shitoquis pero con la creación del pueblito, del área de población donde usted vive le pusieron Ricaurte, así pasó con el pueblo de la sal le pusieron Belalcázar... Por este camino que vamos se iba al mercado de la coca en Silvia, llevábamos coca y traíamos comida de tierra fría, eso era al cambio no a la plata como ahora, ir a Silvia era como una fiesta y no importaba que fuera lejos, se llevaban los niños, para que al pasar por el páramo de moras hicieran rápidamente un trabajo y no fueran perezosos. Los niños hacían casitas o palitos de sembrar maíz, las niñas telares o una muchilita de lana, eso ya se acabó, se perdió la costumbre... En ese puente que está allá que se llama de Cohetando los policías chulavitas apoyados por los curas echaban los muertos que no se dejaban conservatizar. A mi papá como era liberal le tocó hacer esa renuncia, jurar arrodillado ante el capitán de la policía y la cruz del cura que era conservador, para que no lo mataran... Detrás de esa montaña está el cañón de Tálaga, desde arriba los primeros de por

¹⁰ De los 14 resguardos que existen en el municipio de Paez, los ubicados al sur de la cabecera municipal (Belalcázar), fueron los que más sufrieron por razones históricas, económicas y políticas, un proceso de transformación y aculturación (comparativamente con el vívido o generado en la zona norte del municipio), que les significó la pérdida total de la lengua y de buena parte de las concepciones y prácticas médicas y, en menor medida, de las formas de producción y redistribución económicas. La diferencia de la vigencia de la cultura ancestral paez es tal que sus gentes se reconocen como indios "pero menos indios que los del norte" y éstos, los reconocen como mestizos. No obstante estas circunstancias, llama la atención que en estos resguardos se narre la historia de manera similar a como se hace en aquellos de mayor vigencia de la cultura paez.

aquí echaban a rodar piedras para que no entraran los españoles, ganaron las piedras a las espadas, pero después ganó la cruz... Hasta este río (el Paez) es un lindero del resguardo. Este río nace en la laguna de paez por eso se llama así, al otro lado, al frente, está la laguna de Juan Tama donde nació Juan Tama (cuenta el mito de las lagunas y de Juan Tama) ... Los del CRIC vienen por aquí a decir que nos organicemos que hay que recuperar tierras, ampliar los resguardos, unos dicen que nos metamos que sino que tierra vamos a dejar a los hijos, otros dicen que eso es para problemas, para poner muertes (hace la lista de líderes paezes asesinados) ¿usted qué dice, será para problemas?... Ya vamos a llegar donde el médico que nos cuida a toda la familia, él le puede contar mejor lo que usted está estudiando, antes habían muchos médicos no había que caminar tanto. Esos médicos lo que decían así salía, a los papás de uno le decían para que iba a servir uno desde chiquito, ya se están acabando, la iglesia no los dejaba trabajar, los perseguían que por que hacían brujería, en la parte de arriba en Vitoncó, en Mosoco si hay más, allá es la mata, si el trabajo del médico da buena seña o mala, el me dirá si voy a la reunión del CRIC...

Al día siguiente y de regreso a casa, Don Antonio Achipís continúa contando, repitiendo parte de lo ya dicho y agregando mucho más.

De manera formal esta narración no tiene un inicio y un final como se espera que lo tenga todo relato, es una historia siempre en tránsito que es contada como un ir y venir sobre el territorio; se puede narrar por jornadas largas o cortas, ello depende del espacio y del tiempo que dure el recorrido. A pesar del carácter parcial de la historia, lo que se relata se torna en una historia total o totalizadora, dado que la parte expresada es una concreción del todo. Es más, si se descompone la narración en los tramos comprendidos entre los puntos suspensivos, cada uno se comporta, a pesar de su economía discursiva, en una historia completa o por lo menos en la expresión de una historia de "larga duración" y que, por lo mismo, es objeto de estudio de la historiografía nacional o universal. Veamos.

El primer tramo informa sobre la transformación del espacio territorial ancestral, de cacicazgos a resguardos, como consecuencia de la política territorial impuesta por la corona española y sobre los problemas generados entre resguardos o con mestizos a partir de entonces. El segundo comenta sobre la resistencia armada de las cacicas Gaitana y Guyumuse frente a los españoles y los logros territoriales conservados gracias a dicha resistencia. El tercero alude al proceso de evangelización y recivilización iniciado por la iglesia desde la Conquista y que aún hoy continúa, e informa qué prácticas fueron introducidas por la iglesia y cuáles son propias, y cómo unas y otras coexisten en el territorio. El cuarto tiene relación con la política de

mestizaje y con las disposiciones jurídicas de segregación de las tierras de resguardos, a través de la creación de áreas de población dentro de ellos, promovidas por el Estado a inicios del presente siglo (Leyes 55 de 1905 y 19 de 1927)¹¹. El quinto da cuenta de mercados regionales para el intercambio económico interétnico de coca (cultivada por paezes) por productos de clima frío (suministrados por los guambianos) y su final en la década del 40, cuando el gobierno nacional decretó la prohibición de la venta y consumo de coca¹². El sexto ilustra los maltratos a que fueron sometidos los paezes por el contubernio iglesia-Estado, durante la violencia política de la década de los 50¹³... y así sucesivamente hasta finalizar la narración con el fenómeno político territorial actual, contemporaneizado con las luchas del CRIC iniciadas a partir de la década de los 70. En resumen, cada uno de estos problemas posee por separado un sentido singular dentro de su historia y el conjunto de ellos ilustra la problemática territorial, cultural y política generada en torno a las relaciones con la sociedad y el Estado nacional, desde la Conquista hasta el presente.

Narrato-lógicas de la memoria

En su forma, no en sus fines, la economía narrativa de la historia (formulada a manera de problemas histórico-políticos aún por resolver) posee correspondencias con las economías comunicativas del lenguaje gráfico, visual y oral, propias de la caricatura, las propagandas televisivas y los chistes. En especial por la dificultad que hay para reconocerlas y comprenderlas en todos aquellos que no poseen la información suficiente o no pertenecen al sistema de referencias culturales que las produce o del que forman parte. Es

¹¹ Para una visión panorámica de la legislación indigenista republicana sobre resguardos (Roldán, 1983).

¹² El cultivo de la coca para uso médico, ritual, mítico e histórico es un elemento básico de la cultura paez y de muchos otros grupos indígenas colombianos y latinoamericanos. El decreto 896 del 11 de Marzo de 1947 convirtió en delito el cultivo, posesión y comercio de la coca, decreto mediante el cual se ejerció presión sobre la economía indígena y se justificaron duros ataques punitivos a sus territorios y a las prácticas sociales ligadas a su uso y consumo.

¹³ El análisis sobre lo que significó política y culturalmente la violencia estatal y eclesiástica sobre la región de Tierradentro y sus comunidades durante la década del 50, fue realizado por Anthony Henman (1981), 255-295 pp.

precisamente el desconocimiento de este sistema de referencia por la historiografía occidental lo que más ha conducido a tipologizar y calificar las narraciones históricas en su estructura, como "crónicas de lo imposible"; en su estilo, como "formulaicas, episódicas y cortas"; en su contenido, como "difusas y confusas"; en su sentido, como "no históricas" y en su objeto, como una moral ya que "en vez de documentar lo que realmente ocurrió traen a colación imágenes de lo que debió de haber sucedido" (Rosaldo, 1980; Poole sf; Morphy y Morphy citados por Rappaport; 1998:6-7).

A quienes así caracterizan (léase califican) la estructura y el estilo narrativos de la historia indígena, habría que recordarles que las narraciones cronológicas o lineales son "características de la teoría europea del tiempo, inseparables del proceso de la conquista europea del globo" (Cohn 1981:227-90, citado por Rappaport s.f.:15). A quienes así las evalúan en su contenido y sentido, hay que recordarles que "la historia (*history*) aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato *story* que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final, lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado que hasta aquel momento estaba oculto"(Arendt, 1995:41). A quienes así las catalogan en su objeto, hay que señalarles que, epistemológicamente, ninguna narración histórica escapa a ello "ya que en toda historia sucede siempre algo más o menos de lo que está contenido en los datos previos" (Koselleck, 1996:341). Además de que la memoria es construcción, selección, olvido, imaginación y deseo al mismo tiempo.

Este cúmulo de tipologías y calificativos, cuya consecuencia más directa produce una forma de silenciar las historias indígenas, deriva probablemente de quedarse con un análisis formal y, por lo tanto de tratar de descifrar su significado o sentido histórico únicamente en el contenido interno de las narraciones. Proceder que desconoce que el significado histórico no se encuentra solamente en lo que dicen las narraciones; éste se halla o se complementa en la experiencia vivida por el sujeto en el orden de su cultura y, en correspondencia, con su cosmovisión. Veamos un ejemplo que ayuda a ilustrar mejor esta afirmación. En una investigación lingüística se le pidió a una hablante nativa del paez con amplia competencia para hablar español lo siguiente: Rosa (informante) diga en Nasayuwe (lengua paez) "La casa

de Pedro". R/ "Quién es Pedro?". Cualquier persona, aclaró la lingüista. Rosa se queda pensando y calla. Para romper el silencio, la lingüista pregunta refiriéndose al niño que carga en sus manos "¿Cómo se llama su hijo?" R/ "Se llama José". Diga entonces "la casa de José". R/ "José no tiene casa". Se le hace otra pregunta: Diga "Rosa y María trabajan". R/ "María no es mi vecina" (Corrales, 1998). Estas respuestas indican que tales preguntas carecen de lógica, de sentido, dentro de la cultura y la lengua paez por contravenir el contexto social del decir las cosas en un plano concreto y no en uno hipotético o en abstracto. De manera similar, la expresión "ayer cacé 6 osos" carece de lógica y sentido entre los esquimales debido a que su práctica de la cacería enseña que no se captura a este animal en esas cantidades y que cazar un solo oso polar es una actividad que demanda una labor en grupo y puede durar hasta una semana. Lo mismo parece ocurrir con la falta de lógica, atribuido por nosotros a las narraciones históricas nativas, debido a que contravienen nuestras formas culturales de narrar los hechos.

No obstante, y al admitir que la narratividad histórica paez en comparación con la que realizan los historiadores occidentales presenta "deficiencias" en extensión, argumentación y contenido, habría que reconocer también que la forma económica y repetitiva de contar la historia paez tiene la propiedad de derivar y producir sentidos más lógicos y comprensibles para los nativos, que el que se espera produzcan por razones de magnitud y argumentación las narraciones de la historiografía occidental. De acuerdo con los fines de una y otra, lo que las historias hegemónicas ganan en efectos de poder, verdad y legitimidad a través de su extensión y argumentación, los relatos indígenas lo logran en términos de comprensión, sentido de identidad y de acción, a través de su cosmovisión e íntima relación con el territorio. Por similar razón, la historia en manos de los expertos occidentales dejó de ser un asunto político de sus protagonistas y pasó de ser interioridad para convertirse en exterioridad; dejó de ser sentida de corazón para ser contada con la razón; se negó lo subjetivo que da lugar a la acción del sujeto y se tornó en objetiva para inmovilizarlo; se negó su oralidad protestada para ser una realidad escriturada; dejó de ser memoria para volverse texto. Pasó de ser interpretación para concebirse como constatación; pasó de ser realizada a ser institucional y oficial; en vez de ser acción se ha vuelto traducción; en vez de ser constante y estandarte se volvió instante y se le guardó en el estante; en

vez de ser una historia para un fin, dio lugar al "fin de la historia". Tales podrían ser las diferencias de sentido y, en consecuencia, algunos de los reclamos que la narratividad histórica paez podría hacer a la historiográfica occidental.

Desde sus lugares de enunciación, dicha narración muestra que la historia entre los paez se cuenta a manera de una topocronía, en el que si bien los acontecimientos suceden en un tiempo (cronos), distinguiendo un antes y un después, ellos siempre ocurren en un topos, en un lugar. La historia se relata entonces no desde el tiempo en sí, sino que de éste se habla a través de una topodática o datos que la memoria étnica contiene del lugar. Se procede así a la manera arqueológica o del arqueólogo, en el sentido de que el pasado o lo pasado deja huellas, marcas en el espacio físico, huellas que son una "evidencia" de que algo pasó o de lo que pasó. De esta forma el arqueólogo, como el indígena, son a su manera narradores de un proceso de transformación cultural del espacio, al tornar a éste en un espacio siempre histórico.

Estas huellas-datos pueden verse en el presente, principalmente en el espacio físico superficial y, en menor medida, en el estratigráfico. Son huellas a partir de las cuales la memoria étnica construye y reconstruye la historia, le da sentido y la significa en el lugar en que supuesta o realmente acontecieron los hechos. Hechos que, incluso, ya están contruidos en los nombres de los sitios, en su toponimia, como si el nombre mismo de los lugares contuviera intrínsecamente o diera cuenta de los sucesos ocurridos en ellos. La memoria recurre así a una mnemotecnica guardada en, o recordada por, los lugares. Mnemotecnica que se da en el diario vivir y acontecer de lo natural-social del territorio, como lo dan a entender los paez al afirmar que:

La persistencia de los recuerdos, no se afianza únicamente en la capacidad de la memoria. La cultura ha guardado mecanismos de recuerdo, ha simbolizado espacios geográficos, objetos físicos y actos simbólicos como forma de evocar el pasado, cargado de sabiduría y de la conciencia de su etnia (Encuentro de paez por paez, 1993).

En la medida en que la historia del territorio incluye, además de lo realizado en él por la sociedad, lo hecho por la naturaleza misma, es necesario explicar su topografía, los accidentes geográficos, su paisaje, haciendo que la historia también dé cuenta del orden de su cosmografía; y al hacerlo se vuelve cosmología. Una memoria así contruida establece que sea a la vez cosmográfica, cosmológica e histórica y que, como tal, sea narrada, unas veces más, otras menos,

pero siempre pensando o anexando en lo dicho su cosmovisión del mundo (espacio-tiempo) vinculada con lo que aconteció o está sucediendo en el espacio territorial. Todo esto hace que la historia paez implique a la vez todos los acontecimientos sociales y naturales, sucedidos al o en el territorio: avalanchas, terremotos, derrumbes, heladas, sequías y demás. En la medida en que la memoria es o deviene del territorio, ella no separa conceptualmente los acontecimientos sociales de los naturales; por el contrario, siempre los concibe interrelacionados y bajo principios de causación recíproca, como lo sugieren o dan a entender múltiples afirmaciones paez: "Nosotros venimos del viento"(mito de origen del universo); "nosotros somos hijos paridos del agua" (mito de origen de los héroes culturales o de los *sat*); "nosotros somos hijos llegados de las avalanchas" (mito de poblamiento del territorio).

Estas afirmaciones con las que frecuentemente se identifican los paez ante la sociedad nacional, en especial en reuniones de carácter político con miembros de movimientos sociales campesinos o sectores marginales urbanos, además de su fuerte relación con el territorio, sirven para dar cuenta de las relaciones de continuidad y/o contigüidad entre el tiempo de creación del universo (primera afirmación), el tiempo en que sus *sat* (caciques, héroes culturales) salían de sus lagunas sagrados como lo hizo Juan Tama (segunda afirmación) y un tiempo que siendo parte del origen cosmogónico del poblamiento paez (tercera afirmación) es un hecho que aún sigue dándose en el presente. Esto se desprende de lo ocurrido con el terremoto y avalanchas del 6 de junio de 1994 en Tierradentro, Cauca. El desastre obligó a salir del territorio aproximadamente a 1.100 familias paez para reubicarse en otros territorios; entre otros aspectos, eso sirvió para confirmar materialmente el "mito" entre las generaciones paez del presente.

Una memoria imbricada de lo natural-social-territorial origina que la historia no se relate en forma cronológica, ya que al no ser el tiempo en que ocurrieron los hechos su preocupación principal tampoco tiene por que dar cuenta de ellos a la manera como lo hace la historiografía occidental. El desconocimiento por parte de la historiografía occidental del lugar de enunciación, desde donde narran la historia sociedades nativas, ha llevado a calificar sus narraciones como "acrónicas" y lo que es peor aún, a valorar muchas de sus prácticas culturales como "anacrónicas".

Si se toma en cuenta la fuerte relación que los indígenas establecen entre espacio y hechos, sería más indicado caracterizar la historia nativa no como anacrónica sino como policronotópica; o sea, la narración condensada de muchos tiempos (épocas) y sucesos en un mismo espacio. De igual manera, si se tiene presente la fuerte relación que establece la historiografía académica entre tiempo y sucesos, diríamos que su narración es policronológica, es decir, procura dar cuenta del orden, la lógica y el sentido a través del tiempo, o en un mismo tiempo, de lo acontecido en múltiples espacios. De allí su obsesión o necesidad de delimitar, definir y dividir siempre el tiempo, en épocas (colonial, republicana), periodos (primera y segunda guerra mundial) y en tiempos (premodernidad, modernidad, postmodernidad). Estas diferencias de lugares de enunciación, de enfoque o de propósitos no indican que estemos ante dos lógicas de la memoria. Pues los puntos de partida, fines y objetos a los que una y otra se aplican, producen sentidos con implicaciones obviamente disímiles, derivados de enfatizar en la modernidad y postmodernidad la pertenencia a un tiempo y a los valores atribuidos a dicho tiempo, como lo hace la sociedad occidental; y los sentidos ancestrales de pertenencia a un espacio y al sistema de valores propios de la cosmovisión sobre dicho espacio, como lo enfatizan algunas sociedades no occidentales como la paez.

Desde el proceso comunicativo y socializador de la historia queda claro que el narrador indígena generalmente no narra lo visto por él (tampoco lo hace el historiador), sino lo que escucha mediante lo narrado, seleccionado y guardado en la memoria étnica desde generaciones pasadas. No es un testigo de lo acontecido, pero como se acostumbra contar la historia recorriendo el territorio, el niño que la escucha, una vez adulto, la narra como dando testimonio de lo sucedido y no de lo escuchado, se apropia así de lo dicho culturalmente por ser contado desde lo visto o "evidenciado" a través de las huellas de los sucesos aún existentes en el territorio.

Bajo estas circunstancias, la socialización de la memoria étnica se lleva a cabo desde una narración fundamentalmente visiotópica (lo "visto" en el espacio) y aunque toda narración, como se sabe, procede de lo dicho (interpretado) a los hechos, el receptor del relato lo recibe como si fuera un proceso que va de lo sucedido a lo narrado. Esto hace que lo narrado en el presente sobre el pasado, se perciba como una diacronía que da cuenta de todo lo que ha sucedido en el tiempo en

dicho espacio. De acuerdo con esta forma de relatar, del lugar desde donde se narra y el objeto al cual ésta se aplica, puede decirse que si los historiadores occidentales son especialistas del tiempo, los paeces, al igual que otros grupos indígenas, lo son del espacio. Esta diferencia de enfoque no significa negar la necesaria implicación tiempo-espacio, pues toda historia sucede en el espacio y todo espacio es histórico, sólo que la historiografía occidental, como ya se dijo, prefiere historizar el tiempo y los paeces prefieren historizar el espacio.

Aunque toda narración es interpretación, lo que se observa en el narrador indígena es que éste no piensa que está interpretando; por el contrario, el dato-huella es el pretexto que hace aflorar el relato ya narrado o presente en la tradición oral. No realiza inducción o desciframiento del dato, éste ya está autocontenido o definido en el relato o en la memoria. Situación muy contraria a la que realiza el arqueólogo que debe tomar el dato como indicio y posibilidad de relato y más precisamente como necesidad de dar cuenta del "relato" (sociedad) que lo produjo; relato en todo caso diferente, que es interpuesto a los ya existentes en nuestras sociedades respecto del pasado. Para el historiador, en cambio, el dato es el relato (escrito o a veces oral) y, por consiguiente, es éste el que es objeto de interpretación, de interpelación. Ninguno de los tres escapa a cierta mitificación de su labor; el arqueólogo mitifica el dato, el historiador los hechos y el indígena el relato.

Cuando no pocos historiadores occidentales afincados en una postura de método interpretan la narración, es decir, la ponen en duda como condición para poder establecer lo que "realmente aconteció" y no lo que el relato indígena "dice que sucedió", no sólo participan de la ilusión de que es posible llegar a la verdad de los hechos sino que, de paso, invalidan como historia otras formas culturales de narrar y darle sentido a los acontecimientos. Esta historiografía usa un método que por principio implica exclusión y produce efectos de poder y verdad contrarios a los procesos de construcción de identidad que los indígenas realizan desde su narratividad histórica. Producir un nuevo relato, como lo hace cierta historiografía, a partir de lo que contienen otros para luego negarlos desde un criterio de verdad, no es simplemente hacer más válido el relato, representa, a cierto nivel, cambiar de relato o de historia.

Para el mundo occidental —en el que todo es o se puede volver mercancía, objeto de goce al consumirla y en el que la historia es concebida como exterioridad— cambiar un relato por otro no tiene por qué impactar mucho el sentido de la vida cotidiana; pero proponerlo necesariamente así para grupos indígenas que tienen un sentido de interioridad e identidad con su historia, significa imponerles un nuevo sentido de la vida. Por ello, los paez no tienen como meta cambiar de historia sino cambiar la historia, sobre todo aquella que ha contribuido a justificar y hasta oficializar la sujeción y la dominación. Cambiarla no significa negarse a ser parte de la historia nacional y universal, pues al fin y al cabo su proceso histórico es constitutivo de un ámbito más global. Dicho cambio significa reconocer que el sistema de vida occidental no es el único modelo posible de historia o sociedad y que en sus relaciones con éste sea posible hacer menos espúreo y más factible su imaginario de sociedad; para lo cual se requiere la creación de una atmósfera más propicia para la convivencia, interculturalidad y la diferencia, y menos proclive a los conflictos, exclusiones y negaciones. En pocas palabras, los indígenas propugnan por un cambio de las relaciones históricas existentes que les permita no seguir siendo herederos de una historia e identidad trágicas. Mientras ésto no se dé, los paez no dejarán de resistirse a que sigan contando la historia siempre los vencedores. Es en parte esta acendrada resistencia la que ha llevado a que su memoria se configure también como "historias disidentes" y no únicamente como historias divergentes, lo que cultural y políticamente sería muy diferente.

La resistencia paez posee un pragmatismo que le ha permitido, incluso, retomar contenidos o usar las fuentes de la historiografía nacional y disposiciones legales estatales (documentos coloniales que sirven para legitimar derechos territoriales ancestrales y/o para confirmar la existencia de su héroe "mítico" Juan Tama y la Ley 89 de 1890, por ej.) para reafirmar su sentido de la historia y justificar aún más sus luchas políticas por la defensa de su territorio y por la ampliación territorial. Este tipo de apropiación en absoluto es un proceso de adopción de la historiografía nacional o una consecuencia de la domesticación de ésta sobre la memoria indígena. Más bien informa sobre las estrategias organizativas y políticas y sus inherentes discursos creativos a los que han recurrido o se han visto abocados, para seguir permaneciendo físicamente en su territorio y continuar la lucha cultural por su conservación y ampliación. Resistencia a la que

habría que agregar las múltiples adaptaciones socioecológicas realizadas para subsistir en ecosistemas frágiles y los sistemas de reciprocidad y de redistribución socioeconómicas

El carácter disidente de las historias nativas no obedece, como puede pensarse, a un propósito deliberado de oponerse a la historiografía nacional mediante la creación consciente de una forma distinta de narrar la historia; es más resultado de las consecuencias o implicaciones prácticas que contiene cultural e intrínsecamente sus formas de narrarla. El territorio como razón de ser de su cultura, de su identidad, hace que éstas en sus relaciones históricas con la sociedad y Estados nacionales se tornen en acción política, o sea, en una historia territorial politizada. El constante reterritorializar la historia y la cultura ha generado, por ende, una política territorial cuyo sentido básico —la defensa del territorio y la resistencia cultural— ha permanecido desde la Conquista hasta el presente; lo que ha cambiado es el accionar político o sus formas de lucha.

Puesto que la acción política se ha constituido en la práctica necesaria o exigida para garantizar parte de sus derechos ancestrales territoriales, los paezes reflexionan de manera permanente sobre el carácter y los resultados históricos logrados con sus diversas formas de lucha hasta ahora desarrolladas. En este campo se evidencia claramente cómo los paezes perciben y relacionan el pasado con el presente; cómo problematizan e interpretan los acontecimientos, sus contenidos o resultados y a través de ellos interrogan el presente y el porvenir; cómo sus luchas se narran y reflexionan para extraer de ellas enseñanzas para el presente y el futuro, y no como añoranza o para dar cuenta del pasado por el pasado mismo; cómo la historia tiene valor en cuanto acción y sirve además para saber lo que pasó y para prevenir o incidir en lo que puede volver a pasar. Veamos al respecto dos ejemplos de la narrativa paez, en que la memoria construye y genera prácticas con significados culturales siempre en función de una política territorial. Según la concepción occidental, uno sería de carácter histórico y otro de orden mítico, diferenciación por demás inexistente en la concepción paez.

En un encuentro (1996) de autoridades étnicas y líderes políticos paezes se formuló la siguiente problemática. En la vida de los *nasa* hay tres grandes *sat* (personas especiales por sus capacidades extraordinarias), la cacica Guyumuse (siglo XVI) quien enfrentó a los

españoles, "usó la guerra ante la guerra"; "con esta lucha se logró conservar parte del territorio pero otro se perdió". Luego vino Juan Tama (siglos XVII–XVIII, héroe cultural más recordado por los *nasa*) quien logró un acuerdo de paz con los "blancos", "se pudo conservar parte del territorio volviéndolo resguardos, pero la dominación no se acabó". En el presente siglo llegó Quintín Lame, quien "se enfrentó a las armas y a las leyes de los blancos usando las leyes indígenas y las mismas armas y conocimientos de los blancos" (uso del fusil, la escritura y el derecho estatal), "se ganaron algunos derechos pero otros no".

El análisis anterior dio lugar a conclusiones, explicaciones e interrogaciones. Históricamente el uso de la guerra, la paz y el conocimiento blanco han servido para defender el territorio, pero no para acabar la dominación sobre los indígenas. Esta es la razón por la cual los líderes paez de ahora, unos están por la guerra, otros proponen la paz (negociación, concertación con el Estado) y otros por hacer uso del conocimiento "blanco" y ser parte de las instituciones del Estado, pero ninguno de estos tipos de líderes ha sugerido cosas diferentes. Si la guerra, la concertación y el conocimiento blanco no han logrado acabar con la dominación, "¿Cuál debe ser entonces la lucha para salir de la situación en que vivimos los indígenas?". Las luchas de la cacica Guyumuse y de Juan Tama fueron muy fuertes porque cada uno en su momento logró "la unidad de todos los paez, el pensamiento era el mismo para todos y no como ahora que hay muchos pensamientos" (políticas) y por lo mismo "muchas divisiones". Por lo tanto, se insistió en que a pesar de las "diferencias de pensamientos" lo importante es "no perder el camino de la unidad". Ante la pregunta de un líder joven de si "vendría un nuevo *sat* que lograra la unidad de todos" un *the' wala* (shaman paez) después de una larga explicación, afirmó que "en caso de llegar un *sat* los indígenas no lo resistirían, lo matarían porque los *nasa* de ahora no admiten un ser con tanto poder" y otros agregaron "o si no lo mata el ejército, la guerrilla, los paramilitares o el gobierno; si nos matan a nosotros que no tenemos ese poder".

Debates del mismo tenor pero con resultados, por así decirlo, más prácticos y en el que se manifestaron claramente las imbricaciones directas entre pasado-presente-futuro llevaron a cabo los paez de Tierradentro en torno al desastre vivido como consecuencia del terremoto y avalanchas, registrados en su territorio ancestral el 6 de

junio de 1994. En un principio, la versión más generalizada del desastre fue la de asociar la avalancha al nacimiento de un *sat* (ser nacido de las aguas como lo fue Juan Tama) "que no pudo ser rescatado de las aguas por la falta de poder, conocimiento y preparación de los *the' walas*". La aceptación de esta versión significaba, de una parte, la pérdida de la capacidad de los *the' wala* de leer las "señas", base del saber shamánico paez, y de otra, resignarse a un porvenir incierto para el pueblo indígenas. Con esta versión surgió otra que afirmaba que "como el cacique parido no había sido rescatado de las aguas, éste había seguido aguas abajo y había salido del territorio", versión con la cual justificaban su salida del territorio quienes habían sido evacuados y no habían acatado el llamado de los mayores a permanecer en la zona del desastre. Simultáneamente con estas versiones circuló, a través de los medios masivos de comunicación hablados y escritos, que la avalancha era consecuencia además de la tala de bosques y las quemadas, muy especialmente de la siembra generalizada de amapola en las zonas de páramo. Versión que retomó parcialmente la población indígena no comprometida en dichos cultivos.

Con el paso del tiempo y probablemente tratando de contrarrestar las consecuencias negativas que algunas de estas versiones contenían, el CRIC, en voz de su presidente Jesús Piñacué, originó una versión con un sentido político e ideológico orientada a fortalecer o restituir la unidad del pueblo paez. En ésta se afirmó que "la avalancha no traía consigo el parto de un cacique sino el anuncio y advertencia para que el pueblo paez se preparara para su advenimiento, motivo por el cual había que apoyar a los médicos y estar muy juntos para asumir con autonomía la reconstrucción". Reconstrucción que implicaba asumir igualmente la ampliación territorial de manera organizada en los nuevos sitios de reubicación.

Pero este orden de edificación y surgimiento de versiones en absoluto significa que la última haya desplazado a la anterior y así sucesivamente; por el contrario, en la actualidad todas coexisten y algunas han ganado más "adeptos" o "defensores". En fin, la controversia ha permitido en el fondo el reacomodo de unos y otros, y lo cierto es que el significado de la avalancha todavía está en construcción. Lo es así por cuanto los símbolos míticos no son meras categorías semióticas o conexiones lógicas, sino procesos interactivos de transacción" mediante los cuales los pueblos se proponen metas y

desarrollan estrategias "de definición en lo individual y lo colectivo" (Basso y Sherzer, 1990:14).

Por esta razón, lo que produjo el desastre fue la unicidad de sentido y de significado en medio de la multiplicidad de versiones: todos los sujetos, según fuera su imaginario dentro de la cultura, obraron en consecuencia, haciendo que todas las explicaciones o narraciones resultaran válidas para sus propósitos de conservación y defensa del territorio —por parte de quienes se negaron a salir— y de ampliación territorial —por quienes asumieron organizativa y políticamente la reubicación—.

Por lo anterior, el desastre para los paez, a pesar del dolor causado por lo perdido en él, no fue considerado estrictamente como tal: no fue desastre y mucho menos natural. El suceso se convirtió en una oportunidad para recomponer y ampliar el territorio y para mejorar las relaciones de convivencia social que se encontraban en puntos críticos. Pero como el orden de lo social y lo natural entre los paez son uno solo, entonces habrá que esperar, como sabiamente lo decía un *the' wala* a "que el territorio sane para que nosotros también sanemos". Henos aquí nuevamente ante una oralidad donde la realidad social es regulada por lo que se conoce del mundo natural. Quizá esta relación naturaleza-sociedad siga siendo una de las razones esenciales de la diferencia y etnicidad paez, frente al resto de la sociedad colombiana.

Si el significado del desastre hubiera sido unívoco, los paez habrían encontrado el camino de la uniformidad, de la muerte de su diferencia. Gracias a su memoria histórica lo que han hecho es tomar el sendero de la diversidad y por esta vía ir hacia la ampliación territorial. Lo que se había logrado con la práctica política de recuperación de tierras, también se logró gracias a la avalancha, confirmándose así una vez más su mito de origen: los pueblos indígenas que habitan la Cordillera Central "nacieron de una culebra celestial que nadaba aguas abajo". ¿Cómo no reconocer entonces aún hoy que los guambianos y paez "sean hijos de los derrumbes y las avalanchas"?

Pero esta frase ("ser hijos de las avalanchas") sólo comienza a tener sentido para nosotros los occidentales, por haber sido testigos mudos de esa realidad. De no haber sucedido el desastre, de estas frases y de todas las que conforman dicho mito podríamos seguir reconociendo su carácter supuestamente metafórico y una a una sus palabras, pero jamás habríamos llegado a comprender o a descifrar su significado, su

realización histórica; aspectos por demás disidentes de que el significado está antes y después de la lengua, y que se encuentra y/o complementa en la historia y en la cultura. Quizá sea ésta la forma de combinar "mito" e "historia" para generar significados, la razón por la cual los paezes a pesar de las diferencias ideológicas internas, se sigan identificando como etnia y como pueblo con un mismo origen y destino. Su sentido histórico ha sido el mismo, sólo que las estrategias para la construcción de un mejor futuro deben moverse a través de la unidad de lo diverso, o si se prefiere, mediante la diversificación de su etnicidad, de su memoria. Pero esta diversidad de expectativas presentes en la etnia paez, no sólo se expresaron a través de narraciones míticas sobre el desastre, sino materialmente en las múltiples formas y estrategias desarrolladas para asumir el proceso de reubicación originado a partir del desastre¹⁴.

De la negación de las memorias indígenas a la valoración de sus lugares

El territorializar la memoria, la cultura y su correlato de una historia territorializante no es producto exclusivo o una particularidad de las sociedades no occidentales como la paez. Con marcadas diferencias de ejercicio del poder, de extensión, de desconocimiento y expropiación del "otro", también ha estado presente, y de diversas maneras, en la sociedad occidental. El Estado colonial español reterritorializó la historia basándose en la expropiación-apropiación de las superficies conquistadas, en la sujeción de sus pobladores y en la expansión e imposición sobre éstos de su cosmovisión, con toda las consecuencias que ello implicaba. Su política implicó territorializar su cultura e historia más allá de sus confines. En la formación de los Estados nacionales de América, después de su independencia formal de los Estados europeos, la demarcación se contrajo y la territorialización de la historia significó la definición y soberanía de, y sobre, un espacio y el propósito nunca alcanzado de lograr la identidad y unicidad nacional: una ley, una lengua, una religión, en fin, una sola historia. En la época contemporánea, muy al contrario de las precedentes, existe una tendencia dominante de desterritorialización de la historia y de

¹⁴ Para un conocimiento de este proceso y de las diferentes estrategias desarrolladas por las parcialidades (Cabildos) afectadas (Gómez y Ruiz, 1997: caps. 6 y 7).

“desocialización de la cultura”, basada en la globalización de la información, capitales, mercancías y consumo, y más exactamente en una “globalización de localismos” o de “localismos globalizados” (Touraine 1997:9; Sousa Santos, 1998:57).

Cualquiera que sea la valoración que se haga de la memoria paez, lo real es que su sentido histórico territorial no contiene el carácter de expansión, exclusión, negación o imposición sobre la “otredad” que presentó primero el Estado colonial español y, posteriormente, el Estado republicano colombiano. Igualmente su sentido de la historia e imaginario de sociedad no son una construcción histórica derivada de un sentimiento romántico de ser diferentes o un producto político surgido de una necesidad de disidencia frente a la sociedad nacional. Más allá de estos aspectos, que en cierto modo podrían estar presentes, es producto y consecuencia de una memoria cultural ancestralmente divergente, estructurada con base en su cosmovisión de la naturaleza y en su concepción del espacio territorial que ha dado lugar a una relación estructurante naturaleza-sociedad-naturaleza y a una relación vinculante historia-territorio-acción política. Aspectos que se manifiestan a la vez en los lugares de enunciación de la memoria y en sus formas de narrarla como se ha argumentado a lo largo de este texto.

Dicha relación estructurante ha hecho que la territorialización de la memoria paez no admita una ruptura entre el mundo natural y el social, ella no concibe tal desacralización. Concepción por demás opuesta a la de la modernidad que, bajo el postulado positivista de la ciencia como un conjunto de verdades objetivas independientes del contexto histórico y la separación sujeto-objeto, produjo una distancia radical entre el orden natural y humano, sus consecuencias en el campo del conocimiento se tradujeron en un proceso de apropiación y aprovechamiento sin límites de la naturaleza. Este proceso de conquista técnica de la naturaleza y de organización de la vida y la cultura basado en la razón, que comenzó a extenderse a finales del siglo XVIII por todo el orbe a pesar de su embate colonizador y de los resultados de bienestar que trajo consigo el desarrollo tecnológico, no logró imponerse o cambiar el pensamiento, el sentido de interioridad y de relación con la naturaleza de un significativo número de comunidades amerindias. La perdurabilidad de esta concepción se encuentra en el sistema de conocimientos tradicionales y los procesos adaptativos; en las formas de trabajo y de producción; en las prácticas sociales, la creación artística y estética; en los modos de ejercer el

poder e impartir justicia y las formaciones discursivas; aspectos que en conjunto siguen estando ligados a una memoria que ha conservado la tierra-territorio como un bien cultural no regulado por las relaciones económicas del mercado.

En gran medida, ha sido gracias a esta narrativa de la historia y a la cultura ligada a la tierra-territorio que la diversidad de memorias indígenas (tildadas por buena parte de la historiografía occidental como "anacrónicas", "crónicas de lo imposible", "difusas y confusas", "formulaicas y episódicas", "no históricas" y hasta "frías") ha logrado producir y desarrollar un conjunto de prácticas y de conocimientos vitales, para la conservación y aprovechamiento racional de la rica biodiversidad del planeta.

La diversidad genética cultivada, domesticada, utilizada o conocida como utilizable, es en su mayoría un producto cultural de las comunidades indígenas y de los agricultores tradicionales (Yepes, 1999:50).

Las consecuencias más prácticas de la orientación de las memorias étnicas son modos de vida que han hecho posible la existencia de millones de seres humanos, bajo una relación más armoniosa con la naturaleza y menos conflictiva con el medio ambiente que las desarrolladas por la sociedad occidental.

Con base en las anteriores y nuevas valoraciones podría decirse que, si en la época colonial e incluso en la republicana, el reconocimiento territorial a los indígenas tenía como uno de sus objetivos económicos (los ideológicos eran otros) preservar a los indígenas como mano de obra para el trabajo de minas y haciendas, en la actualidad el fin primero es conservar sus territorios y el segundo o derivado, proteger a los indígenas. No podría ser de otra manera, pues lo primero no puede lograrse sin lo segundo. Con otras palabras, estos lugares habitados y construidos por memorias ancestrales, considerados otrora como inhóspitos, marginales y de poco interés económico se convirtieron de repente en espacios promisorios para el desarrollo. Por lo menos así comienzan a ser vistas, de acuerdo con los intereses gigantescos de la nueva geopolítica del capital (petroquímico, biotecnológico y farmacopeo), regiones como la Amazonia, el Choco biogeográfico, las selvas del África ecuatorial y de la zona tropical de Asia.

Es en el contexto de la problemática ambiental actual en el que la territorialización de la cultura y de la historia paez como la de muchos otros grupos indígenas (que según pronósticos de la historiografía y

hegemonismos occidentales estaban condenados a desaparecer por su carácter "anacrónico") comienza a tener una inusitada vigencia práctica, incluso al interior de la idea del tiempo histórico occidental; tiempo desde el cual siempre se les negó, invalidó, explotó, expolió y sujetó. Se hace referencia aquí a la concepción del tiempo como progreso y desarrollo creada desde la modernidad y redefinida parcialmente en la postmodernidad. Redefinición que ha permitido establecer y confirmar en torno al uso depredador de los recursos que, en términos de acumulación de capital y de demografía, de costo energético y de disponibilidad de recursos

...el modo de organizar la vida individual y colectiva reinante en las pequeñas islas de la abundancia no puede ser realizado en escala mundial y que incluso el mero intento contribuye a acortar la existencia humana en el planeta, puesta en peligro por la actual depredación industrial sin límites de la naturaleza (Krotz, 1993:16).

Vaya paradoja. La invisibilidad producida o la invalidación llevada a cabo por la historiografía occidental de los conocimientos locales y de la construcción histórica-cultural de los lugares, propios de las memorias indígenas como la paez, terminaron siendo de gran interés científico y económico en la geografía del capital. Interés que confirma una vez más lo ya expresado por Michel Foucault sobre la nueva fase de la economía del ejercicio del poder, del viejo sistema basado en la "exacción-violencia" se está pasando al de la "suavidad-producción-provecho". Por esta razón no hay que llamarse a engaños, esta nueva lectura, producto de un desplazamiento de las historias y/o economías hegemónicas hacia las sociedades y economías que no lo son, no significa un cambio de concepción sobre las memorias indígenas, sino la producción de un nuevo y doble desconocimiento. En efecto, los vacíos "encontrados" por la historiografía en las historias indígenas, poseen concepciones complementarias y consecuencias prácticas similares a las establecidas por las hegemonías económicas en torno a los territorios indígenas, tal como se desprende de lo que sigue.

Los territorios indígenas son explicados en términos de la geografía del capital como espacios "vacíos", "deshabitados"; significación de la que participan igualmente amplios sectores de la sociedad y del Estado nacional. "Vacíos" y "deshabitados" desde la geovisión generalizada que da tal sentido a todo aquel espacio que carece o no está integrado al modelo económico y sociopolítico dominante. Otra es la visión de sus habitantes locales, los que construyen "los lugares" (Auge, 1993) y se

los han apropiado desde múltiples y disímiles formas culturales de articulación y relación territorial¹⁵. La ausencia del Estado y de una integración al territorio nacional es lo que produce la imagen refleja de espacios "vacíos". En Colombia no han existido paisajes deshabitados, todos tienen las huellas seculares de lo indígena, cuyas marcas arqueológicas dan cuenta de la cristalización espacial de su presencia histórica. Esta geovisión de "vacío" aún presente, hace que dichos territorios tengan para el Estado gran valía económica y científica, más no cultural. En otras palabras, los grupos que los habitan son medios y no fines en sí mismos que permiten una explotación menos costosa de los recursos disponibles, pues

...ya no se trata de arrasar las selvas para extraer sus recursos, ahora se trata de conservarlas como fuente de genes para la industria biotecnológica, pero sin preocuparse por las comunidades que están ahí, que antes eran los desheredados y que ahora probablemente tampoco van a ser los herederos (Yepes, 1999:54).

De algunas constataciones históricas

En correspondencia con todo lo hasta aquí expuesto surgen algunas constataciones históricas sobre los accidentados y, por lo conocido, siempre inestables caminos transitados por las memorias locales indígenas.

Durante el sistema colonial, el universalismo histórico europeo inició un proceso de exterminio físico de las comunidades amerindias o, en su defecto, de erradicación de sus memorias mediante el proyecto de recivilización y/o evangelización. Este proyecto significó, por un lado, la extirpación de la memoria de los colectivos culturales; y por otro, la "conservación" y sujeción de los "sujetos" desposeídos y su confinación excluyente a espacios reducidos para efectos de la tributación y el trabajo. Obviamente en los colectivos que lograron resistir y persistir, la memoria no desapareció sino que en los lugares de confinamiento siguieron reproduciendo —en la medida de lo

¹⁵ En Colombia, los 81 grupos étnicos indígenas presentan múltiples formas de relación, uso y apropiación territorial. Van desde el nomadismo (los nuká), seminomadismo (los wayúu), apropiación rotatoria del territorio (grupos amazónicos), fronteras móviles en expansión (paeces, guambianos, coconucos) hasta los altamente sedentarios (kogui, arsaños y arhuacos). Los resguardos y las reservas indígenas son la forma de tenencia colectiva territorial predominante regidas por sus autoridades étnicas: gobernadores y cabildos para la zona andina, y caciques o capitanes para la región amazónica.

posible— los elementos cognitivos propios de su memoria y agregando a ésta, o más precisamente recordando para siempre, el carácter trágico de dicha experiencia. Los lugares de tributación se convirtieron a la postre en la única opción real de persistencia de los grupos indígenas y de su memoria. Memoria que terminó padeciendo una especie de subordinación a, y de, los lugares; ya que más allá de éstos desaparecía o se transformaba hasta el punto de no ser reconocida por los sujetos de los lugares donde procedía, ni aceptada por los que habitaban los lugares a donde llegaba. Las memorias excluidas, reducidas a espacios de confinación, dieron origen o acrecentaron aún más una narrativa histórica de carácter topológica (no cronológica) y a un sentido de identidad y pertenencia del mismo tipo. Quizá por no ser aquella época el tiempo de los indígenas sino el de los conquistadores y colonizadores, la memoria indígena se apartó del tiempo imaginado y se tornó en el lugar deseado. Deseo siempre territorializado desde ese pasado hasta el presente y el futuro, haciendo que los lugares, primero expropiados y luego reducidos y confinados, se tornaran en tiempos y memorias de “larga duración”.

Durante el proceso de formación de los Estados, política e ideológicamente el universalismo europeo se volvió espacio nacional. La historia siguió siendo en este espacio tan hegemónica como la europea. En este “nuevo” ámbito político, las memorias locales pasaron de la confinación a la asimilación. Los sentidos de pertenencia a una comunidad específica debían desaparecer para dar lugar a la unidad (unicidad) e identidad histórica nacional, identidad que se convirtió en el paradigma de la modernidad. Bajo este paradigma, tanto las memorias indígenas como los lugares que las hacían posibles debían pasar del confinamiento a la desaparición o a la modernización.

Durante este tiempo fueron muchas las memorias y lugares indígenas que desaparecieron, en tanto otras y otros lograron permanecer y persistir aún sin modernizarse. La promesa de la unidad e identidad jamás pudo lograrse, quizá porque continuó de cierta manera con los sentidos de exclusión y dominación de la “otredad” y de sus memorias, o porque la alteridad no desaparece necesariamente ante la dominación y homogeneización, o simplemente porque lo homogéneo necesita de lo heterogéneo y éste se insubordina. A este proyecto no fueron ajenas las disciplinas sociales, sus formaciones discursivas participan en el proceso de construcción nacional a través de la racionalización de la alteridad, a través del conocimiento de ese ‘otro’

histórico que resultó y resulta tan problemático para el proyecto nacional.

Aunque de esta racionalidad discursiva disciplinaria ya se ha hablado en demasía, no sobra resaltar que en el ámbito de sus relaciones con las memorias indígenas lo que siempre persiste es un sentido de paralelismo y divergencia, o si se prefiere una coexistencia trágicamente soportada, más nunca dialogada y comunicada.

En la postmodernidad, donde “el tiempo y el espacio se comprimen”, donde se desterritorializa la historia y “desocializa la cultura” en aras de la globalización de las informaciones, los capitales y las mercancías, las memorias indígenas son aceptadas y hasta validadas —pero no comprendidas— por sus conocimientos prácticos más no científicos, indispensables para seguir conservando los lugares-territorios, objeto de interés de las hegemonías económicas. En la postmodernidad, donde lo “cultural” se valora económicamente, se cierra o se completa un ciclo histórico. Primero las memorias fueron extirpadas de los cuerpos y éstos recuperados para el trabajo y la tributación. Luego las memorias, los cuerpos y los lugares excluidos pasaron a ser parte de historias y espacios más amplios de unicidad y modernización; y ahora, mientras los cuerpos son desautorizados por falta de calificación para los tipos de trabajo creados por la modernización, sus memorias antes olvidadas, los lugares antes marginados deben salvaguardarse (conservarse) hasta que los países del hemisferio norte obtengan de dichas memorias los conocimientos desarrollados sobre sus lugares. Que se desterritorialice la historia y la cultura —un aspecto que de todas maneras debe ser afrontado por las memorias locales— es una cosa muy distinta a que se desterritorialicen (expropien) los conocimientos indígenas en beneficio privado de las multinacionales y de los países desarrollados y en deterioro de sus creadores y productores.

Si esta es la naturaleza del diálogo de saberes tan en boga en la postmodernidad, la tarea de la nueva historiografía no puede ser la misma. Si en verdad pretende iniciar algún día un diálogo de memorias, debe comenzar por reconocer que la topológica, la visiotópica, la cosmológica, la policronotopia de la narrativa indígena tienen un sentido cultural, histórico, político y una pragmática de conocimientos vitales para perdurar en el espacio y en el tiempo. Hasta que esto no suceda, la memoria occidental y la indígena seguirán por

senderos encontrados, una por el camino de los tiempos y la otra por el camino de los lugares. La polifonía de la historia no debe ser otra, ni puede lograrse sin el encuentro comunicativo entre voces globales y voces locales. Que haya en tal propósito sólo una lejana esperanza, no cabe la menor duda. Pero, ¿qué otra cosa distinta puede significar el diálogo y reconocimiento de toda memoria, en especial de aquellas que han sido silenciadas por la historia hegemónica?

herinaldy@emtel.net.co

Bibliografía

- Augé, Marc (1993), *Los no lugares, espacios de anonimato. Una antropología de la modernidad*, Barcelona: Gedisa editorial.
- Arendt, Hannah (1995), *De la Historia a la Acción*, Barcelona: Paidós.
- Basso, Ellen y Joel Sherzer (Coords), *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*, Amsterda: Abya-yala.
- Corrales, Socorro (1998), *Aproximación a una fonología distribucional del nasayuwe en el Resguardo de San José*, Universidad del Cauca, Tesis de Maestría.
- Dagua Aranda, Abelino Misael y Luis G. Vasco (1998), *Guambianos hijos del arcoiris y del agua*, Santa Fe de Bogotá: Fondo de promoción de la cultura, CEREC.
- Elizondo, Feliciano (1993), "Integración y nuevas relaciones de los pueblos de Costa Rica", en *Hacia Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales*, Compilador Guillermo Bonfil Batalla, México: Pensar la Cultura, CAN, pp. 105-112.
- Foucault, Michel (1978), *Vigilar y Castigar*, México: Siglo XXI Editores.
- Gómez, Herinaldy y Carlos Ariel Ruiz (1997), *Los Paeces: Gente Territorio*, Popayán: FUNCOP-UNICAUCA.
- González, Omar (1988), "Yo soy árbol o la Identidad cuerpo-naturaleza", en *GLOTTA*, vol. 3, núm. 3, pp. 8-13.
- Green, Abadio (1997), "Aplicación Autonómica de la Justicia en las comunidades indígenas", en *Del olvido surgimos para Traer Nuevas Esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, Santa Fé de Bogotá: Editorial Minjusticia, CRIC, Asuntos Indígenas, pp. 149-159.
- Henman, Anthony (1981), *Mamá Coca*, Bogotá: Ancora Editores, La Oveja Negra.
- Koselleck, Reinhart (1996), *Futuro-pasado*, Barcelona: Paidós.
- Krotz, Esteba (1993), "Introducción: identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria", en *Hacia Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales*, Compilado por Guillermo Bonfil Batalla, México, Pensar la Cultura -CNA, pp. 15-24.
- Ospina, William (1999), *Las Auroras de Sangre*, Santa Fé de Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Piñacué, Jesús (1997), "Aplicación de la Justicia Autonómica del Pueblo Paez", en *Del olvido surgimos para Traer Nuevas Esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, Santa Fé de Bogotá: Editado por Minjusticia, CRIC, Asuntos Indígenas, pp. 31-52.
- Rappaport, Joanna (1998), *The Politics of Memory*, Durham: Duke University Press.
- Roldán, Roque (1983), *Fuero Indígena*, Bogotá: Ministerio de Gobierno.

José Herinaldy Gómez Valencia, "Lugares y Sentidos de la Memoria Indígena Paez", *Convergencia* N° 21, 2000, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

Sousa Santos, Boaventura de (1998), *La Globalización del Derecho*, Santa Fé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ILSA.

Touraine, Alain (1997), *¿Podremos Vivir Juntos?*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Yepes, Fabio (1999), *Conocimiento Tradicional y Biodiversidad*, *Visión Chamánica*, núm.1, pp.50-57.