

EL PENSAMIENTO TELÚRICO DEL INDIO

En Colombia, a mediados de los años 70 del siglo pasado, la búsqueda de unidad entre indígenas y distintos sectores del campesinado sufrió un duro golpe con el enfrentamiento entre el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, particularmente a partir del 4º congreso del CRIC en Tóez (1975) y el 4º de la ANUC en Tomala (1977). Era difícil entender lo que ocurría puesto que ambos sectores sociales parecían tener las mismas peculiaridades y luchar por un objetivo común: la tierra. Ese contrapunteo entre lo campesino y lo indio continuó teniendo un papel de mucho peso en distintas regiones del país y en relación con diferentes sectores sociales, las guerrillas entre ellos, que siempre han mirado y tratado a los indios simplemente como campesinos atrasados.

Para tratar de entender y explicar esa confrontación, apelé a algunas concepciones del marxismo con el fin de analizar elementos de las sociedades indígenas y ver los fundamentos que los diferencian de los campesinos. Uno de tales elementos fue el pensamiento indio acerca de la tierra, al cual me referí como pensamiento telúrico, y caractericé como: aquella parte de la conciencia social de algunas sociedades indígenas que refleja de una manera particular su relación con la tierra. Su origen se remonta a épocas muy lejanas en las condiciones iniciales del desarrollo de la humanidad.

Este pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de un lazo vital entre la tierra y el hombre; mejor todavía, entre la tierra y la comunidad. Si esta se separa de la tierra, si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir. En ocasiones se presenta la idea de que en este caso la tierra misma está condenada a la desaparición por el cataclismo del universo. Así mismo, se considera a la tierra como el origen del ser humano, como la madre.

Se trata de una forma de conciencia colectiva y colectivista en el sentido de que la sustenta la comunidad en su conjunto (a través de sus historias propias, por ejemplo) y porque este vínculo vital no hace referencia a individuos aislados sino a la comunidad como un todo.

El avance del proceso de integración de las sociedades indígenas en la sociedad mayoritaria, con las secuelas de descomposición de sus formas

comunitarias, de introducción de la propiedad privada de la tierra y de formas marcadamente individualistas de trabajo de la misma, ha producido modificaciones en el pensamiento telúrico, reduciéndolo a la concepción de una relación de la tierra no con la comunidad sino con el individuo y a que sus manifestaciones se presenten en forma cada vez más individual. En este último nivel se lo ha captado y estudiado, dificultando, fuera de sus condiciones de origen, la posibilidad de desentrañar su explicación.

Entre los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, se manifiesta de forma concreta cuando afirman:

“la tierra es nuestra madre, a ella debemos nuestra existencia, y no debe ser profanada” (Mensaje de las Comunidades Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta al III Congreso de Usuarios Campesinos).

También aparece en las palabras del líder de los Squamish y Duwamish norteamericanos, Jefe Seathl, en carta de respuesta a quien había propuesto la compra de las tierras de la tribu:

“Cada parte de esta tierra es sagrada para mi gente [...] nosotros sabemos que el hombre blanco no entiende nuestras costumbres. Para él, una porción de tierra es lo mismo que otra, porque él es un extraño que viene en la noche y toma de ella lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemigo, y cuando él la ha conquistado sigue adelante [...] el aire es valioso para el hombre pielroja, porque todas las cosas comparten la misma respiración... las bestias, los árboles, el hombre [...] Todas las cosas están relacionadas [...] la tierra es nuestra madre. Todo lo que hiera a la tierra, herirá también a los hijos de la tierra” (“La profecía del Jefe Seathl”, en *Lecturas Dominicales, El Tiempo*, marzo 18, 1973, pp. 1-2).

Así mismo, lo expresan con fuerza los yaruro del Orinoco venezolano:

“Mientras existamos nosotros (los yaruro) sobre la tierra, todo seguirá igual. Si desaparecemos, todo lo demás morirá. Creen que no valemos nada, pero nosotros no somos tontos. Oímos constantemente que habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo” (Esteban Emilio Mosonyi: *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*, Universidad Central, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Caracas, 1975, p. 43).

Esta particular forma de pensamiento no ha pasado desapercibida para los investigadores que han puesto sus ojos en los indígenas, aunque muchos de ellos lo encuentren en su expresión individualista.

Así, el historiador Diego Castrillón Arboleda, refiriéndose a Manuel Quintín Lame, luchador indígena nasa del Cauca, indio de terraje y no de comunidad, afirma:

“Como todo indio o como un árbol, era intrasplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado, sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital” (*El indio Quintín Lame*, Tercer Mundo, Bogotá, 1973: 51-52).

Casi con las mismas palabras se refiere el economista e historiador socialista Antonio García Nossa a los que llama “indígenas de la América agrícola”:

“el indio no sabe ser otra cosa que una planta en busca de suelo” (*Pasado y presente del indio*, Editorial Centro, Bogotá, 1939, p. 25).

Otro ejemplo nos lo proporciona el etnohistoriador Juan Friede, al analizar la situación de los indígenas del Cauca:

“El indio con más o menos conciencia sentía y todavía siente —ya que la República no cambió esencialmente su condición social— que la pérdida de su tierra constituía el fin de su existencia [...] los viejos caciques sabían que la repartición del resguardo sería el fin de su pueblo, como pueblo indio (subrayado mío) (*El indio en lucha por la tierra*, La Chispa, Bogotá, 1972, pp. 25-26).

Es claro que todos estos investigadores han entendido la idea indígena de que su existencia proviene y depende de su unidad con la tierra. Pero también lo es que, mientras para Castrillón y García es el individuo indígena quien no puede ver romper su relación con la tierra, como no sea “desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital”, Friede capta con exactitud que es la comunidad indígena, el “pueblo indio”, la entidad que ve desaparecer su base de existencia al romperse su relación con la tierra.

Examinemos ahora a qué condiciones materiales de vida debe, no sólo su existencia sino también sus características esta forma de pensamiento.

Esta concepción se origina y se nutre en las condiciones de vida de las llamadas comunidades primitivas, cuyo nivel de desarrollo y escaso avance de las fuerzas productivas, hacen que sus miembros sólo puedan vivir como partes de una comunidad, que constituye la unidad básica y primaria.

Esta clase de sociedades, que Marx llamó comunidades naturales, solo son capaces de transformar su medio y derivar el sustento de sus miembros en forma colectiva. Sus integrantes todavía no están diferenciados como individuos en su seno, se “disuelven en la comunidad como la materia de que ella está hecha”. Por lo tanto, la comunidad es premisa para la existencia y reproducción de sus miembros; cada uno de ellos puede existir únicamente a través de su pertenencia a ella, y solo por ella y por su intermedio puede tener acceso a la tierra y sus productos, como consecuencia de la ocupación de un territorio por parte de la comunidad y la defensa de este en forma comunitaria frente a otros grupos semejantes.

En las épocas iniciales de existencia del hombre, el nomadismo fue su condición original; no había apropiación permanente de un territorio y sólo eran objeto de apropiación los recursos producidos mediante un proceso natural. Con el desarrollo de la horticultura, los humanos, al hacerse sedentarios, originan las formas primarias de propiedad de la tierra, mediatizadas por la comunidad y de las cuales esta es premisa natural. La agricultura implica la ocupación permanente, al menos por un período largo de tiempo, de un mismo territorio, su defensa frente a otras sociedades que lo ambicionan y su adecuación para la producción (desmonte de la selva, roturación de la tierra, etc.). Esta tarea la desempeña un grupo social y no individuos aislados. De este modo, el territorio es propiedad colectiva de dicho grupo y este puede cultivarlo en forma también colectiva, o bien entregarlo para su usufructo y trabajo a unidades más pequeñas dentro de la estructura social: grupos de parentesco o familias nucleares.

Pero, sea cual sea el proceso de trabajo, la división social del mismo, los mecanismos de distribución del producto y otros factores hacen confluír la suma de todos los trabajos efectuados en un resultado único: la reproducción de la sociedad y el desarrollo de su dominio real, de su apropiación mediante el trabajo sobre el territorio ocupado. Es por ello que la actividad productiva tiene un carácter sustancialmente colectivo y el

grupo modifica la naturaleza que ocupa actuando como un todo. Además, si tratamos de visualizar la duración de este proceso, ocurrido a lo largo de centenares de años, podemos comprender que este todo social comprende no sólo a los miembros que lo componen en un momento dado, sino también la sucesión de muchas generaciones cuya acción, en un efecto acumulativo, produce un espacio social, construido, arrancado de la naturaleza mediante el trabajo, realizado este con la premisa de una ocupación del espacio natural por la sociedad.

Aquí, los mecanismos de parentesco y otros aúnan las capacidades de trabajo individual en una sola gran fuerza de trabajo social. Si la tierra como simple elemento natural (el suelo y sus recursos) no logra con su sola existencia satisfacer las necesidades humanas, sí constituye la base a partir de la cual la acción de esta gran fuerza de trabajo satisface tales necesidades. Es, pues, el trabajo humano colectivo realizado por la comunidad el que hace de la tierra un elemento fundamental para la existencia y reproducción del grupo.

Por eso, cuando hablamos de la tierra como medio de producción que fundamenta la existencia humana, no la estamos concibiendo como un elemento natural sino, al contrario, como un producto humano, resultado de la transformación de la naturaleza por el ser humano en forma colectiva, comunitaria y a lo largo de sucesivas generaciones.

“La tierra, el medio de producción, de vida, no aparece a los ojos del hombre como un producto de su trabajo, como lo que es: una segunda naturaleza hecha por el hombre, arrancada y transformada de la naturaleza. Al contrario, aparece como la condición natural, como aquello que le da la posibilidad de producir y reproducirse. Y esta apariencia resulta del hecho real de que el hábitat no es producto del trabajador individual sino del trabajador colectivo. La conquista de la naturaleza, desde su primer paso, supone la existencia del grupo o comunidad [...] así el vínculo hombre tierra pasa por la comunidad y determina la existencia del individuo por la existencia del grupo (Carlos Marx: *Formas de propiedad precapitalistas*, Centro Colombiano de Investigaciones Marxistas, Serie Teoría, No. 2, Cali, 1967, p. x).

La comunidad natural, que resulta del proceso de humanización —proceso que deriva en la forma humana— y que, por tanto, no es producida, es premisa de existencia del ser humano. Es como miembro de ella que este

surge de un proceso cuyo sujeto, a despecho de las diversas interpretaciones idealistas, no es el individuo sino un grupo organizado, cuya acción colectiva lo produce como grupo humano y a sus miembros como seres humanos. En consecuencia, esta misma comunidad es la que constituye la premisa de la apropiación de la tierra por el productor individual.

La unidad social, que actúa y se manifiesta a través de formas diversas: sucesión de generaciones, división social del trabajo, relaciones sociales, formas de producción y distribución, etc., pone a disposición del productor su medio de producción, la tierra, producido por ella y no natural. Para tal productor, no es visible el carácter social del medio de producción puesto a su disposición; al contrario, lo ve como natural, como dado, algo que le preexiste y que es, por consiguiente, premisa de su existencia.

El proceso histórico, y como tal diferente para cada sociedad, mediante el cual la comunidad ocupa un territorio, lo puebla, lo transforma y trabaja, lo hace apto para producir, no es captado por los productores que lo reciben mediante las concretas formas de distribución de los medios de producción que existen en sus sociedades, sino que lo ven como un proceso natural, que invierte el orden histórico real; el ser humano, productor de la tierra, aparece en el pensamiento telúrico como lo contrario, como su producto. Y la fuerza social de la comunidad se transforma ante sus ojos en algo superior a él, materializado en dioses, héroes culturales o en la naturaleza misma.

En el pensamiento telúrico, la relación entre el ser humano y la tierra no se ve como una relación producida y que se realiza a través del trabajo, sino como una relación originaria y, por ende, natural, vital. En esta concepción de la manera de relacionarse con la tierra, la verdadera relación aparece invertida, tomando por realidad su apariencia. El indígena se enfrenta tanto a la tierra como a la comunidad como a dos premisas naturales de su existencia. La segunda lo es en verdad, la primera sólo en su apariencia.

Además, como el individuo se relaciona con la tierra no como individuo sino a través de la comunidad, aquella se le aparece como

“el gran laboratorio, el arsenal que suministra tanto el medio de trabajo como el material de trabajo y la residencia, la base de la comunidad” (ibidem, subrayado por Marx).

De esta forma, el indígena, que vive en las condiciones anotadas, no capta que es su trabajo colectivo, y no la tierra, el que verdaderamente fundamenta su existencia. La tierra no aparece en su conciencia como un simple medio de producción, sino como “la raíz de su vida”, como si fuera su madre que lo origina y mantiene.

La tierra condensa el pasado del grupo, ya que en ella ha cristalizado el trabajo de las generaciones anteriores, pero para el indígena lo es en la medida en que le dio origen y en ella se encuentran las tumbas de sus antepasados. Representa su futuro, puesto que ha sido hecha medio de producción, pero en su conciencia lo es porque el lazo con ella garantiza el flujo vital a partir suyo. Por eso mismo, y a diferencia de lo que ocurre con el blanco, para él “una parcela no es lo mismo que cualquier otra”, como lo expresó Seathl.

La existencia de esta forma de conciencia social marca con un sello distintivo especial la lucha indígena por la tierra. Precisando más, el indígena lucha por SU tierra, aquella que basa y fundamenta su comunidad, tanto en su pasado y presente como en su existencia futura. Es por ello que el indígena no invade sino que recupera sus tierras. Por otra parte, lo hace en forma de tierras de resguardo (propiedad comunitaria sobre la tierra, inalienable, inembargable e imprescriptible, según la legislación colombiana), lo que constituye otra particularidad que lo distingue del campesino, pues esta forma de propiedad es exclusiva de los indígenas, de acuerdo con la ley.

Para el campesino colombiano, la tierra aparece sólo como lo que es: un medio de producción, que produce vida solamente mediante su trabajo; por ello lucha por poseer LA tierra, cualquier parcela de tierra. De ahí que, en ocasiones, su problema de carencia de la misma puede ser resuelto por medio de la colonización y otros caminos; así esta esté localizada en sitios muy distantes de su lugar de origen o del sitio donde los terratenientes lo despojaron de ella.

El análisis precedente logra hacer explícito que el trasfondo esencial que se oculta tras la reivindicación indígena de la tierra es, en realidad, la recuperación del territorio, cosa que hoy es un lugar común que todos comprenden y repiten. En él se fundamenta una de las principales diferencias entre el movimiento indígena y sus luchas con las de los

campesinos, y suministra el eje para la manera como este movimiento se plantea, no sólo frente al estado sino también hacia el interior de cada sociedad india.

Adicionalmente, la visión marxista permite entender de qué manera las condiciones de existencia material dan origen a esas formas de conciencia social, pero, al mismo tiempo, porqué esa clase de pensamiento continúa existiendo, pese a que muchas de las relaciones y formas colectivas indias de vida están sometidas a procesos avanzados de descomposición, degradación y hasta desaparición.

De la misma manera, estas conclusiones dan fundamento a conceptos como el de cultura propia, del cual el pensamiento telúrico es un componente de gran importancia, y a la lucha por la recuperación de dicha cultura como algo fundamental para la lucha por la tierra y por la vida. Por un lado, la fundamenta ideológicamente, la radicaliza y la lleva a enfrentar la propiedad terrateniente no sólo como una desigual distribución de la tierra, sino también y primordialmente como una forma de propiedad basada en el despojo de las tierras de la comunidad; por el otro, permite entender que no se trata solamente de una lucha por la tierra, (aunque los indígenas la expresaran al comienzo con esa palabra), medio de producción que permite la subsistencia económica, sino que es una lucha a muerte por la subsistencia de la comunidad, por su existencia como indios, como parte de un territorio que es, por consiguiente, histórico.

Este entendimiento de que la lucha indígena iba mucho más allá de una lucha por la tierra como medio de producción, como sí lo era la de los campesinos, para ser una lucha por la recuperación del territorio, prefiguró la comprensión posterior de que tal lucha constituía base y fundamento para caracterizar a los indios como nacionalidades indígenas, concepto que daba explicación a las crecientes contradicciones entre las organizaciones indígenas y las campesinas, que tenían lugar en ese entonces; por ejemplo, a la invasión de territorios de reservas (tierras entregadas por el estado para su usufructo colectivo por una comunidad) y resguardos en el sur del país por parte de campesinos pobres dirigidos por la ANUC, amparados en la consigna de “la tierra para el que la trabaja” y en su argumento de que los indígenas habían dejado incultas las tierras selváticas en las reservas que se les habían asignado, alegando que “los campesinos sí eran gente capaz de cultivar esos montes para crear riqueza”, como declaraba entonces la ANUC.

El caso de los indígenas arhuacos, que mencioné al comienzo, nos suministra un vivo ejemplo del papel que el pensamiento telúrico juega en relación con la lucha por la tierra. Para ellos (para los ijka, como se llaman a sí mismos) su territorio es la gran montaña de la Sierra Nevada, separada del resto del mundo, de las tierras de las planicies, por la Línea Negra, límite establecido desde los orígenes:

“La tierra en que vivimos es la que nos rodea alrededor de la circunferencia del globo entero, por todo lo plano de la altiplanicie, por todo el contorno de la Sierra Nevada [...] todo eso es nuestra Santa Madre desde el principio de la creación del mundo hasta el día del sol de hoy” (Vicencio Torres Márquez: *Los indígenas arhuacos y la “vida de la civilización”*, América Latina, Bogotá, 1978, p. 54).

Allí, en todo su centro, está ubicado el ser originario de todo lo existente, que hace de esta tierra “el corazón de todos los seres humanos que existimos en todas partes del mundo” (*ibid.*, p. 30). De este modo, a la tierra se la concibe como un organismo (viva, por lo tanto) que se confunde, al mismo tiempo, con la fuente de la vida y de todas las cosas y cuyo corazón es la Sierra Nevada. De ella dependen la vida toda y la existencia misma del universo. Los indígenas han sido designados para protegerla, impedir su violación por los extraños y, de ese modo, salvaguardar la propia continuidad del mundo. Para conseguirlo, deben seguir viviendo en su territorio, delimitado por la Línea Negra, dado para ser utilizado de la manera tradicional, prohibido para los extraños y que no deben abandonar.

La ubicación de los arhuacos “desde los orígenes” en un territorio, el cual es, al mismo tiempo, la madre que deben salvaguardar de extraños, del cual proviene su propia existencia (ya que los arhuacos fueron creados de la tierra) y de la relación con la cual depende la supervivencia del mundo, ha dado gran vigor a las luchas de los indígenas de la Sierra Nevada por la defensa de sus tierras frente al empuje de los blancos. Ha llevado a que se preocupen, incluso, de amojonar su territorio y aun de cercarlo para evitar la penetración de los colonos. Y los ha impulsado a tratar de expulsar de sus tierras a elementos extraños que penetran en ellas para “profanarlas”, como los misioneros capuchinos igualmente, ha signado la orientación de sus reivindicaciones frente al INCORA y demás instituciones oficiales colombianas, al exigir el respeto a la Línea Negra y el derecho a la totalidad

de las tierras comprendidas por ella, incluyendo aquellas que son consideradas por la ley colombiana como “económicamente improductivas” y, por lo tanto, no factibles para una reforma agraria.

Del mismo modo, ha dado una gran estabilidad al grupo dentro de su territorio, eliminando la colonización como alternativa de solución a sus problemas de tierras, pues sería ocupar territorios que no les corresponden. El pensamiento telúrico, parte muy importante de la ideología de los ijka (arhuacos), dirige sus fuerzas a la defensa de un territorio que es mucho más que un medio de producción, y cuyo papel para la vida de la sociedad ijka rebasa con mucho las fronteras de lo económico.