

## MAPAS PARLANTES Y CONSTRUCCIÓN DE TERRITORIO

*(Elaborado con base en mis intervenciones en el Seminario “Construcción Social del Territorio”, Área Cultural del Banco de República, Montería y Sincelejo, agosto 10 y 11 de 2017). Esta versión recoge observaciones de la socióloga María Teresa Findji a la primera versión.*

Todo pueblo, al desarrollar su vida y para poder hacerlo, construye un territorio; es decir, se apropia de muy distintas maneras y teje un conjunto de lazos y relaciones con un espacio geográfico determinado: hay una ocupación, una distribución de la población, formas de trabajo productivo de distinta índole, etc. Y, sobre todo, también existen formas de relacionarse con ese espacio a través del pensamiento, a través del conocimiento. Todo ello ocurre en un proceso histórico, a través del tiempo, durante muchas décadas y, aún, durante siglos.

Este proceso es cambiante, a veces avanza, a veces retrocede; por ejemplo, para el caso del Cauca al que me voy a referir, hubo un periodo muy largo, que se inició con la conquista y no ha terminado todavía y que implicó una pérdida de territorio de sus habitantes originales mediante el despojo de los lugares en donde desarrollaban su vida, primero, por los conquistadores españoles y, posteriormente, por los terratenientes blancos del Cauca y, en algunos casos, por empresas mineras y otras.

Sobre esta base se creó una dinámica peculiar, que ha sido llamada “lucha por la recuperación del territorio”. Esa lucha tuvo distintos episodios a lo largo de la época colonial y también distintos momentos durante la época

republicana, pero, en el siglo pasado hubo dos momentos muy importantes: las luchas encabezadas por Manuel Quintín Lame en las décadas de los 10 y los 20 y, luego, las luchas más conocidas, que se iniciaron con más fuerza en los años 70 y que implicaron la recuperación de una gran parte de las tierras que les había sido usurpadas.

En ese proceso hubo personas de la sociedad nacional colombiana que nos autodenominamos solidarios, designación que fue aceptada y recogida por los indígenas, que a veces hablaron del “cuerpo solidario”. Éramos muy diversos: académicos, profesionales, estudiantes universitarios, maestros, pobladores de barrios urbanos, campesinos (en especial de la zona cafetera), sindicalistas y obreros. La mayor parte de los solidarios nos organizamos en Comités de Solidaridad y acompañamos las luchas indígenas, les dimos nuestro apoyo en lo que fue necesario y, al mismo tiempo, así lo planteamos y así lo aceptaron ellos, se trataba de una solidaridad de doble vía, una solidaridad en la cual también ellos apoyaban y respaldaban las luchas de los respectivos sectores de la sociedad colombiana. Sobra decir que los solidarios con las luchas indígenas ya no existen como tales, ni pueden existir, pues esas luchas terminaron ya, aunque algunos han convertido esa solidaridad, que era esencialmente política, en tema de banales conversaciones académicas y/o de trabajos de grado universitarios.

Esas luchas eran, así se les decía en esa época, luchas por la tierra y, cuando comenzaron, lo hicieron en conjunto con el movimiento campesino organizado en la ANUC, Asociación Nacional de Usuarios Campesinos. Esta se dividió en su II Congreso, que tuvo lugar en Sincelejo, en donde surgió la

llamada Línea Sincelejo, diferente de aquella apoyada y seguidora del gobierno nacional, la Línea Armenia, llamada así porque era encabezada sobre todo por dirigentes que tenían su base en el movimiento del campesinado cafetero del Quindío.

La ANUC fue creada por el gobierno durante la presidencia de Carlos Lleras; sus principales animadores y organizadores iniciales fueron funcionarios del INCORA y del Ministerio de Agricultura, por eso su oficina quedaba en el 4° piso de ese Ministerio en Bogotá. La idea de Lleras era organizar a los campesinos para recibir los beneficios de los programas oficiales: crédito, asistencia técnica, etc.; por eso se llamaba de usuarios. No la pensaba como una lucha por las tierras. Pero a partir del II Congreso, la Línea Sincelejo impulsó en gran escala la lucha por las tomas de las tierras en todo el país, aunque no descartaba recibir los beneficios de los programas oficiales. Ante esto, el gobierno quitó su respaldo a la Línea Sincelejo y la expulsó con la policía de su oficina en el Ministerio, dedicando sus esfuerzos a la Línea Armenia, la cual, sin respaldo de las masas campesinas, languideció hasta su desaparición.

En el Cauca, con la participación de indígenas, comenzaron a organizarse asociaciones municipales de usuarios campesinos, la organización de base de la ANUC. Con ellas, con esas experiencias de organización y con otras como el Sindicato del Oriente Caucano, se hicieron las primeras tomas. Pero los indígenas no hablaban de tomas sino de recuperación porque, decían, estas tierras siempre han sido nuestras, fueron usurpadas por los terratenientes y lo que estamos haciendo es recuperarlas. Por la misma

razón, a partir de la recuperación de la hacienda Las Mercedes, en Guambía, se negaron a pagar al INCORA por esas tierras.

La ley de reforma agraria indicaba las formas de disposición de la tierra recuperada. El INCORA compraba la tierra y la entregaba a grupos de campesinos organizados de distintas maneras: cooperativas, empresas comunitarias, parcelaciones. Las primeras experiencias indígenas crearon empresas comunitarias, con las de Chimán, en Guambía, y cooperativas, de las cuales fueron muy conocidas e importantes la de Zumbico, en el resguardo de Jambaló, y la de Las Delicias, en Guambía, en donde compraron la hacienda al terrateniente. Pero unas y otras se obligaban a pagar la tierra al INCORA en 10 años (inicialmente, Las Delicias debieron a la Caja Agraria, crédito que más tarde pasó al INCORA), al cabo de los cuales se podrían parcelar entre sus socios, como ocurrió en Paniquitá, en el Cauca.

Por eso, una vez recuperadas las tierras, los indígenas emprendieron el gigantesco esfuerzo de hacerlas suyas, de apropiárselas en calidad de territorio propio, única manera de que esa recuperación sirviera para afianzar su peculiaridad, para poder crecer como nacionalidades diferentes. De lo contrario, la posesión de unas tierras con las cuales se establecieran unas relaciones semejantes a aquellas de los campesinos colombianos solo haría avanzar el camino de su integración en el campesinado parcelario. Comenzaron a exigir que las tierras recuperadas se incorporaran a los resguardos bajo la autoridad de los cabildos.

Esto agudizó las fuertes contradicciones con la ANUC, Línea Sincelejo, lo que llevó finalmente a una ruptura entre los dos movimientos, que se consumó en un sitio de la costa llamado Tómalá, tan fuerte que los indígenas se retiraron del congreso mientras los campesinos gritaban: ¡abajo los indígenas!

En el sur del país en límites con Ecuador, el INCORA había creado, a comienzos de los 70, reservas indígenas para los siona y cofán, y la ANUC de esa región organizó a los campesinos para invadirlas, argumentando que los indígenas no eran colombianos y afectaba la seguridad nacional que no colombianos tuvieran tierra en la frontera y, también, que los indígenas no tumbaban el monte para cultivar y tenían esas tierras enmontadas, incultas; se trataba de formas territoriales diferentes, que los campesinos no entendían.

Esas contradicciones llevaron a que algunos solidarios empezáramos a pensar que ahí había diferencias importantes, a pesar de que todos decían estar luchando por la tierra. Por primera vez lo planteamos en una semana de solidaridad con las luchas indígenas que se hizo en Manizales, en 1976. Dijimos que los indígenas no luchaban solamente por la tierra, sino que luchaban por el territorio. Desde hace años, todos hablan de territorio, pero en esa época nadie lo mencionaba. Cuando expusimos esa diferencia, los primeros que reaccionaron en contra fueron indígenas del Cauca, en especial un dirigente muy importante en esa época, Trino Morales, quien dijo que esas eran bobadas de antropólogo. Pero pronto, él mismo retomó esa idea para plantearla en muchas partes.

Los indígenas basaban su lucha en dos criterios: primero, en que esas tierras eran suyas porque ellos eran de ahí, nacidos de esas tierras y de esas aguas, y por lo tanto les pertenecían; el segundo, que la tierra era la madre y, por lo tanto, ellos pertenecían a ella. Cuando lo sostenían en público, muchos se burlaban de ellos, pero luego los campesinos comenzaron a repetir lo mismo, pero con el argumento puramente económico de que ella es la que les da la vida porque les da sus frutos, les da la comida, les da las materias primas, etc.; pero es claro que ese no era el sentido que los indígenas daban a su afirmación.

Uno de los sectores indígenas que participó más activamente en las luchas de recuperación fue el pueblo páez del Cauca. Los paéces, como resultado de la conquista, la colonización y la república sufrieron una gran destrucción, una amplia dispersión, una ruptura de los lazos que tenían entre sí, hasta terminar convertidos en las llamadas parcialidades, aunque se reconocía que eran parte de una misma gente; eran parcialidades que por diversas razones estaban bastante aisladas y separadas entre sí y, a veces, incluso tenían choques y contradicciones, sobre todo por asuntos de tierras. Estaban completamente fragmentados.

Algunos trabajos que se hicieron en el acompañamiento de los solidarios mostraron la imagen de territorio indígena que tenían esas poblaciones y, por supuesto, era una imagen totalmente fragmentada. Para algunos, territorio era solamente la finca donde trabajaban como jornaleros, para otros era la hacienda en donde eran terrajeros; los que tenían una visión más amplia consideraban territorio el resguardo del cual hacían parte, pero ninguno tenía la concepción de un territorio global de todo el pueblo páez.

Muchas de esas poblaciones vivían no solamente dispersas sino aisladas, vueltas sobre sí mismas, con pocas relaciones o con relaciones conflictivas con otras. En la lucha por la recuperación empezaron a relacionarse, a recuperar juntos, hasta el punto de que hubo poblaciones que fueron a otros resguardos, a otras haciendas, a recuperar con los pobladores de esos sitios, de esos resguardos, de esas haciendas, a pesar de que no eran sus propias tierras, aunque sí tierras usurpadas. Empezaron a relacionarse, a moverse, a caminar de una hacienda a otra, de una finca a otra, de un resguardo a otro, caminar que implicaba en la práctica ir reconstruyendo una territorialidad propia, una territorialidad páez más extensa que la finca, la parcela, la hacienda o el resguardo. Se relacionaban de muchas maneras: compartiendo la comida, por ejemplo, compartiendo los trabajos; la forma fundamental de recuperación de las tierras en el Cauca, y en todo el país, eran las llamadas tomas, que consistían en entrar a trabajar las tierras de las haciendas, a cultivar las tierras que les habían sido arrebatadas; eran trabajos colectivos en los cuales participaba mucha gente, decenas, centenas y en algunas ocasiones miles de personas venidas de distintos sitios, de distintas parcialidades en lucha en ese momento.

Cuando empezaba la lucha en otro sitio, iban hacia allá, con sus familias, con sus propios alimentos, estableciendo relaciones de intercambio, de trabajo, de discusión, de autoridades, para decidir cómo se coordinaba, se dirigía o se orientaba la recuperación, cómo hacerla y en qué condiciones; todo esas eran decisiones que implicaban cambios, formas de relación y de unión nuevas entre esos grupos, o sea construcción de territorio.

Al mismo tiempo, se daba una situación, que no ha cesado, el asesinato de dirigentes indígenas. Había grupos denominados “pájaros”, armados por los hacendados y a su servicio, que asesinaban a los dirigentes; era una violencia muy grande, que continuaba la violencia liberal-conservadora del período anterior en los años 40, 50 y parte de los 60, y que los ancianos consideraban una continuación de la conquista, que no había terminado todavía, y estaban sufriendo esa guerra porque “no los habían podido derrotar”.

Por eso, el Comité Ejecutivo del Cric, con algunos colaboradores a la cabeza, recomendaron a Víctor Daniel Bonilla, uno de los solidarios, para que hiciera un trabajo que permitieran que muchos jóvenes que abandonaban el resguardo entendieran el carácter de esa violencia que los estaba acabando a pesar de la lucha o en medio de la lucha o, precisamente, por la lucha. Pues el empleo de los escritos de Marta Harnecker no daba el resultado que se esperaba.

¿Quién era Víctor Daniel Bonilla? Pocos lo saben y en Montería está el Centro de Documentación Regional Orlando Fals Borda, a quien se atribuye la Investigación Acción Participativa. Yo me voy a referir a Víctor Daniel Bonilla porque él fue uno de los creadores de esa forma de Investigación. Todos dicen, en las universidades, en los congresos internacionales, en las distintas reuniones, así lo pregona Joanne Rappaport, quien trabajó con dicho centro de documentación, que el creador de tal manera de investigar con los sectores populares fue Orlando Fals Borda, pero no es así, al menos no lo es completamente.





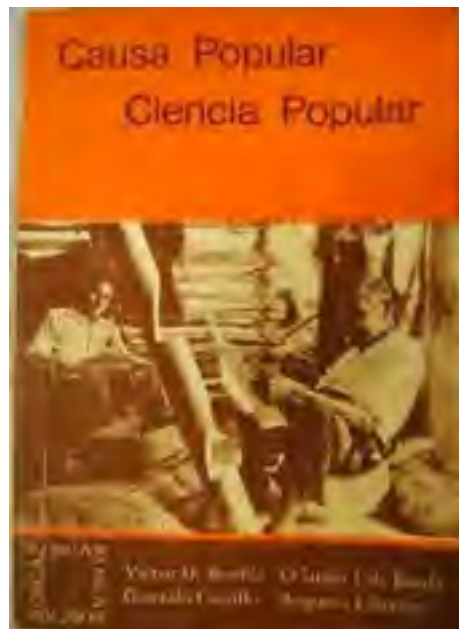
Víctor Daniel Bonilla se relacionó con tres científicos sociales presbiterianos uno de los cuales era Orlando Flas Borda, los otros eran Gonzalo Castillo y Augusto Libreros. Se reunieron, hablaron y expresaron su convicción acerca del rumbo que seguían las ciencias sociales en Colombia, que servían a los enemigos del pueblo: terratenientes, capitalistas, obispos, etc., cuando, al contrario, deberían servir a los intereses de los campesinos, de los obreros, de los pobladores de los barrios pobres, de los indios, de los negros; por lo tanto, era necesario transformar su quehacer, adelantar un replanteamiento teórico, del cual se derivaba necesariamente un cambio metodológico; la base de su reflexión fue el marxismo, así lo afirma su texto “Causa popular, ciencia popular”, aunado a sus experiencias de trabajo con diversas comunidades.

Quizás resulte extraño que tres pastores presbiterianos se fundamenten en el marxismo para hacer sus planteamientos, pero no hay que olvidar que era

la época de la teología de la liberación y de Camilo Torres Restrepo, quien relacionó marxismo y cristianismo para desarrollar su criterio de cómo debía ser nuestra sociedad y del papel que los sectores populares debían tener en ella, y quien fue fundador de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, junto con Fals Borda, aunque esta tuvo que depender de recursos de fundaciones norteamericanas como Ford, Rockefeller y Fulbright, factor que incidió en la posterior lucha estudiantil, que culminó con la salida de dichas fundaciones y de Fals.

Los pastores y Bonilla estaban convencidos de que, hasta ese momento, las ciencias sociales solo servían a los opresores y a los explotadores y que, al contrario, debían servir al pueblo, a sus distintos sectores. Castillo llegaba de su universidad norteamericana para trabajar en el Tolima reuniendo la historia de Quintín Lame; fue a él y a Bonilla a quienes los indígenas del Tolima entregaron el libro del “indio que bajó de las montañas al valle de la civilización”, con el encargo de entregarlo a los pueblos indígenas que habían recomenzado sus luchas por 1971. Ese grupo de investigadores, que denominaron La Rosca de Investigación y Acción Social, lo publicó como “En defensa de mi raza”. Bonilla repartía su trabajo entre el Valle de Sibundoy, la Sierra Nevada de Santa Marta y el Cauca. Libreros trabajaba en la Costa Pacífica del Valle, centrado en Buenaventura y sus alrededores. Orlando Fals Borda era profesor en la Universidad Nacional, aunque había realizado un trabajo de sociología en una vereda de Cundinamarca, a la cual cambió el nombre en su publicación, como se usaba en esa época, llamándola Saucío; era un estudio sobre campesinos, bastante bueno pero poco novedoso.

Como resultado de su reflexión, los miembros de La Rosca publicaron un librito de 78 páginas y pequeño formato y lo titularon “Causa Popular. Ciencia Popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción”, título que representó una tremenda herejía, porque se supone que la ciencia es una sola y ellos afirmaban que para la causa popular era necesario crear una ciencia popular, una ciencia creada por el pueblo para conseguir sus propósitos, sus intereses; eso era un revolcón en las ciencias sociales, era un “crujir de dientes” para los académicos, para los profesores de sociología y de antropología y, en general, de las universidades, quienes aseguraban, y aseguran, que no existe nada tal como una ciencia popular.



En esta obra, los autores plantean con firmeza y con toda claridad: “Hoy más que nunca los científicos sociales se ven abocados a tomar partido, a plantearse con urgencia qué intereses sociales y políticos sirven. Al igual que en los tiempos hitlerianos, los científicos que guardan silencio, o que pretenden ser neutrales, están en la práctica tan comprometidos con las

atrocidades del sistema vigente como aquellos que lo están conscientemente” (pp. 16-17).

La metodología que plantearon fue el estudio-acción, con la participación de los sectores populares junto con los investigadores en la producción y empleo del conocimiento, porque los depositarios del conocimiento devenido de ese trabajo debían ser los sectores populares, pues son ellos quienes lo necesitan como arma efectiva para su lucha de transformación de la realidad, por eso hablaban de investigación militante. Pero, en mi criterio, cometieron un error: después de replantearse los objetivos y el para qué de la ciencia y de cuestionar la metodología, hubo un tema que no tocaron y, cuando lo hicieron, lo hicieron en forma equivocada; se trata de lo que se suelen llamar técnicas de investigación, el cómo se trabaja en el campo con la gente, con los campesinos, con los obreros. Consideraron, en especial Fals Borda, que las técnicas de investigación que habían desarrollado hasta ese momento las ciencias sociales eran neutrales, o sea que servían a cualquiera que las quisiera usar para sus objetivos, y continuaron empleándolas.

Como resultado, al terminar las investigaciones se encontraban con un resultado que chocaba con sus propósitos de que el conocimiento debía estar en manos del pueblo, al contrario, seguía estando en manos de los investigadores, de los doctores. Para resolver esa contradicción idearon la técnica que llamaron “devolución del conocimiento”, que en el caso de la Costa está representada por decenas de materiales escritos y visuales, como las cartillas: “El Boche”, “Felicita Campos”, “Lomagrande, baluarte del Sinú”, “Tinajones. Un pueblo en lucha por la tierra”.

Entre esos materiales está “La historia doble de la Costa”, en cuatro tomos, que algunos consideran la obra maestra de Fals Borda, pero que constituye a la vez el reconocimiento de las limitaciones de la IAP, porque evidencia que los elementos básicos de las ciencias sociales burguesas seguían presentes en su trabajo. Se llama historia doble porque en el mismo libro van dos canales, uno que va por las hojas pares y otro que va por las impares. En estas va la historia contada para los campesinos de la costa que participaban en el movimiento, en ellas están las “anécdotas”, los resultados directos de las entrevistas, las fotos, la descripción del ambiente, fragmentos de los diarios de campo.

En las pares va el otro canal, destinado a los dirigentes, a los cuadros de la organización y a los intelectuales del país, allí están los análisis de la información que va por el canal destinado al pueblo, hechos con base en los conceptos de las ciencias sociales y del marxismo. Para mí, eso indica su fracaso en producir conocimiento en forma conjunta; tener que hacer dos canales indica que no tuvieron éxito en producir un conocimiento que sirviera para los varios sectores que participaban en las investigaciones. Víctor Daniel Bonilla era una persona conocida, principalmente, por su trabajo sobre los misioneros católicos capuchinos, que se habían apoderado de las mejores tierras del Valle del Sibundoy para montar sus fincas. Él, en compañía con algunos mayores kamentsa e ingas, reconstruyó la historia de esa usurpación y del control total de los misioneros sobre la vida india, y la publicó en un libro cuyo título lo dice todo, “Siervos de dios y amos de indios”, y que fue clave en las discusiones que se dieron en los años 70 para la modificación del Concordato con el Vaticano.

Víctor Daniel Bonilla, y María Teresa Findji, quien trabajaba estrechamente con él en la Fundación Colombia Nuestra, tras varios años de discutir con los mayores, de analizar con ellos la situación, de hacer investigación de archivo, escribió una cartilla en castellano, porque la lengua de los paéces todavía no se escribía en esa época: “Historia política de los paéces”, parecida a las que se elaboraban en la Costa, pero sin imágenes, y cuyo título profundizaba en una herejía, pues en ese entonces, y creo que muchos lo dicen también hoy, se afirmaba que los indios carecían de historia o si acaso, como decía Levi-Strauss, tenían una historia fría, tan lenta que casi no se nota, que no se ve transcurrir; pero en esa época se establecía con mayor seguridad que los indios no tenían una política propia. Todavía varios años después de la publicación de esa cartilla, el CRIC y sus colaboradores sostenían que los indios eran un gremio y no tenían política, por eso iniciaron conversaciones con diferentes organizaciones de izquierda sobre su política acerca del problema indígena, con el objetivo de adoptar alguna de ellas. La de la cartilla era, pues, una doble herejía, ya que afirmaba que los indios tenían historia y, además, política.

Era un folleto con carátula de cartulina amarilla, impreso en mimeógrafo y empastado con cosedora manual. En 1977, la cartilla fue entregada al Comité Ejecutivo del CRIC, cuyos colaboradores nunca la emplearon, y, un poco más tarde, en Picacho, a los mayores de Jambaló. Pude presenciar, en el congreso del CRIC en Coconuco, en 1978, cuando se entregó la cartilla a los indígenas participantes; como resultado, los dirigentes del CRIC sacaron a Víctor Daniel del congreso “por no haber pedido autorización para repartir ese documento”; pero los indígenas se lo llevaron.



La cartilla tiene dos mapas impresos en la contracarátula y en la contraportada, que buscan ubicar en el espacio los hechos que se relatan; uno se llama “Las guerras de liberación indígena” y muestra la lucha de paéces y pijaos contra la conquista y la dominación española, y ubica los sitios de las principales batallas o de las tomas y quemas de los pueblos por los indígenas, por ejemplo Toro y Cartago, que fue incendiada dos veces. También aparece Caloto, una población viajera porque donde la fundaban los españoles, los indios la atacaban y la destruían, por eso se ven cinco Calotos. Así mismo, las flechas muestran los recorridos de las sociedades en lucha para expulsar a los invasores de la región ubicada entre los ríos Magdalena y Cauca; a esa lucha se sumaron calocotos, tunibíos, yalcones y andaquíes. Ese mapa pretendía, inicialmente, dar una ilustración para que la gente viera dónde se habían efectuado las batallas y por dónde se habían movido los luchadores, pero el título mismo era una nueva herejía, porque historiadores, antropólogos, sociólogos y todo el mundo académico llaman a estas luchas “guerras de resistencia”. Denominarlas guerras de liberación les da otra categoría y otro sentido en el contexto de la dominación

española en lo que hoy es Colombia; no es lo mismo resistir que luchar para liberarse.



De un tiempo para acá ha aparecido en antropología y en las ciencias sociales en general un concepto que parece muy nuevo: que la dominación no se hace sin encontrar resistencia. En 1978, ya aparece planteado en esta cartilla, más de veinte años antes de que se pusiera de moda en la academia europea y gringa. Pero Víctor Daniel Bonilla tiene el mérito de no pertenecer a la academia, pues nunca ha vuelto por la universidad después de obtener sus dos títulos de pregrado, ni ha sido profesor universitario, ni asiste a seminarios ni a congresos.

El otro mapa se llama "El país páez. Cacicazgos 'principales', 1700-1890". Como el anterior, su título conlleva una herejía, la de hablar de país, ¿acaso



los indios tienen país o lo tuvieron? Se piensa que el concepto de país es un concepto moderno, que corresponde a sociedades con un determinado nivel de desarrollo económico, sobre todo capitalista, entonces, ¿qué es eso de hablar de indios con país? ¿a qué se llama el país páez? El texto explica, como el subtítulo del mapa lo dice, que se refiere a la unión de los cacicazgos principales, Toribío, Pitayó, Vitoncó, Togoima y Caloto, pero esto se da en 1700; no era este el país de los paéces antes de la llegada de los españoles, sino aquel que construyeron algunos de sus dirigentes dos siglos después de iniciada la conquista.

El cacique páez Juan Tama, de quien los antropólogos e historiadores afirmaban que era un personaje mítico, producto de la fantasía, porque, además, los paéces decían que era hijo de la laguna y de la estrella. La historia de los sometidos y sobre todo si son indígenas siempre es desvalorizada en la academia llamándola mito. El antropólogo Segundo Bernal escribía que Juan Tama era un mito; dejó de serlo cuando la investigación de Bonilla encontró en los archivos de Popayán y Quito las comunicaciones intercambiadas entre Juan Tama y la Corona española, y el testamento que el cacique dejó a su pueblo; desde entonces se ha tenido que aceptar su carácter histórico. Juan Tama pidió a la corona española que reconociera en un solo título estos cinco grandes cacicazgos, como se les llamaba en esa época, bajo su autor dad como cacique principal; y la corona española otorgó el título, aunque, por supuesto, no lo llamó país; se conoce como el título de los cinco pueblos. El mapa muestra la visión de un dirigente páez que, pese a la situación de fraccionamiento de su pueblo, lo comandaba y lo pensaba como una unidad territorial y política, es decir de autoridad.



Como mapas, además, tienen novedades, en relación con aquellos a los que uno está acostumbrado: las distintas poblaciones aparecen con sus casas, con la distribución de las edificaciones principales en las plazas centrales, y las montañas se ven como montañas, lo que permite a la gente reconocerlas con base en su experiencia de vivir y recorrer el territorio propio.

Los mayores paéces llegaron donde Víctor Daniel un tiempo después porque querían que les reprodujera los dos mapas en un formato mas grande y protegido del polvo y del agua. Eran lo único que habían usado. Decían que, con los mapas, la gente había ido tomando consciencia de que la tierra por la que estaban luchando era suya; incluso, a veces, al

mostrarles el testamento de Juan Tama y el mapa de los cinco pueblos, las cartulinitas amarillas completamente acabadas por el uso y la intemperie, la policía o el ejército enviados por los terratenientes se retiraban, aceptando que era tierra india.

Los paéces eran analfabetas en castellano y su lengua no estaba escrita por entonces; en consecuencia, emplearon lo que no estaba escrito, los mapas. Fue una claridad, un llamado de atención, una luz que se prendió en medio de las conversaciones con los mayores. La cartilla estaba llena de letras que nadie entendía, pero se podían volver dibujos, había que transformar las letras en dibujos. Así nacieron los mapas parlantes, que los paéces sí entendían, que ellos mismos habían usado con éxito durante meses, demostrando su utilidad, y que se elaboraban siempre con su participación.

Los mayores hablaron de principios claves del pensamiento indígena que nosotros no conocíamos, el principal, que no hay territorio sin autoridad. Decían que en el mapa no aparecía autoridad, que solamente estaba la tierra, los linderos de los resguardos, pero que no estaba la autoridad y sin autoridad propia no hay territorio. Los mayores agregaban que aparecían muchos nombres, pero no la gente que luchaba, los ejércitos que se enfrentaban, las autoridades que encabezaban esas luchas de liberación. Entendimos otro principio clave: que no hay territorio sin gente, que la gente hace parte del territorio. Años más tarde, Herinaldy Gómez, profesor de la Universidad del Cauca, comprendió ese principio y lo consignó en un libro que tituló: “Los paéces: gente territorio. Metáfora que perdura”, aunque para él se trata solo de una metáfora, como lo manifiesta el

subtítulo del libro. Fue necesario, entonces, empezar a trabajar de nuevo con esos dos mapas. Con este resultado para el primero de ellos:



Aquí aparecen los indígenas que libraron las guerras y también están los dos dirigentes fundamentales en ellas, de quienes se decía que eran míticos; uno de ellos, la cacica Gaitana. En esa época, la televisión pasaba una serie sobre la Gaitana, con actuación de Raquel Ércole; los mayores explicaron que esa no podía ser ella porque, si era cacica, si era autoridad, tenía que ser una persona de edad y experiencia, no una joven. La gente escogió, entre las fotos tomadas por Víctor Daniel Bonilla, la de una anciana páez, que sirvió de base al dibujante.

El otro es el cacique Calarcá, quién encabezó a los pijaos. Ante la carencia de otra fuente, su imagen partió de una que todos conocían, la de las monedas de 10 centavos que circulaban en esa época y habían dibujado Jorge Peña y Carlos Garzón. Estos y otros cambios salieron de las críticas de los mayores sobre lo que faltaba a ese mapa y por qué no era del todo lo que querían.



Cosa semejante ocurrió con “El país páez”, hasta que en las discusiones se construyó una nueva versión, en la cual, además de la tierra, además del espacio de los cinco cacicazgos, aparece la autoridad con el bastón de mando de los caciques y los sabios propios, los te’wala, asentado en Vitoncó, cacicazgo principal de los paéces en esa época. En un comienzo se dibujó el bastón de poder, pero los mayores explicaron que estos no son el poder, que lo que hacen es mostrar la autoridad propia. Una bastón de mando tiene que ser empuñado, manejado por la autoridad; de ahí salió el puño que lo sostiene. Referentes importantes son, también, los ríos Cauca y

Magdalena. Y otro que es fundamental en la vida y el pensamiento páez, el Nevado del Huila:



Las poblaciones se muestran con más exactitud en su conformación espacial que en la primera versión, y las montañas son cada vez más visibles y más reconocibles como tales, en una región en la cual sus crestas y los valles entre ellas son claros ejes territoriales, que los indígenas recorren con frecuencia. En el centro está el lugar de ubicación de la autoridad, que es

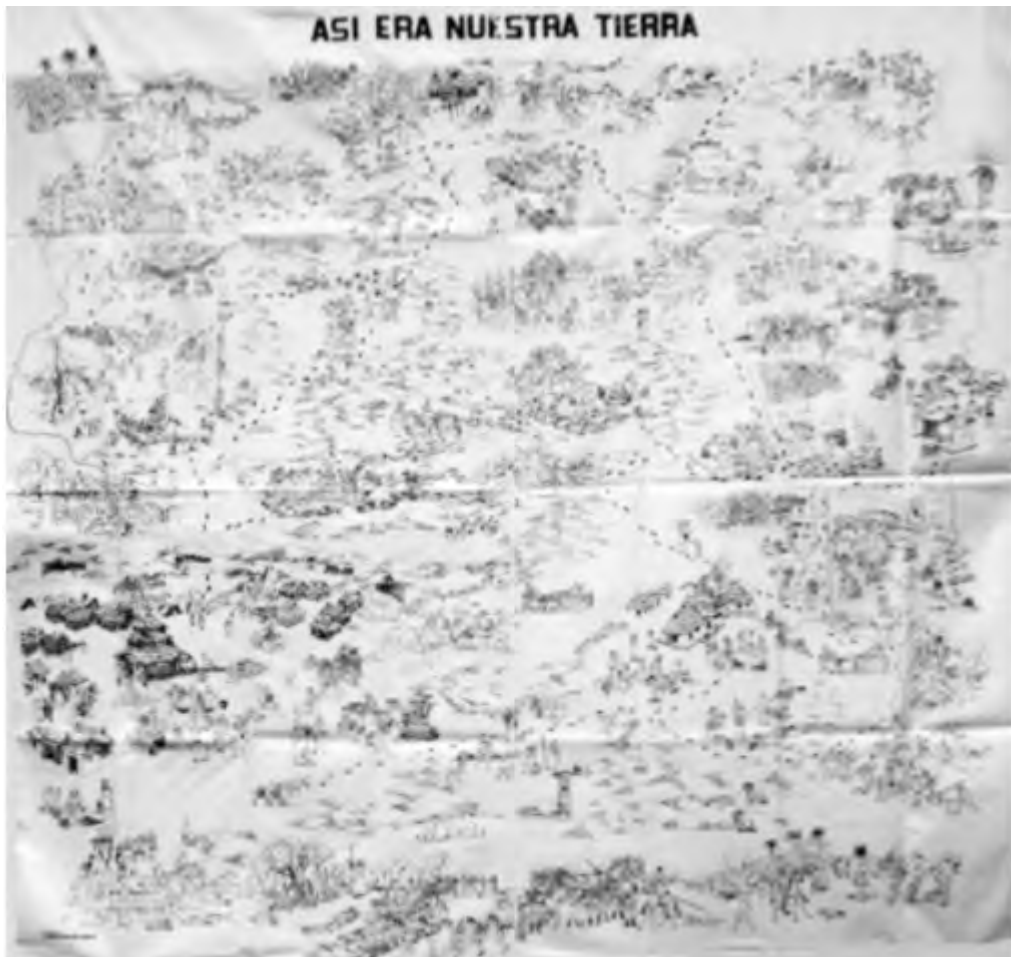


Vitoncó, desde allí crea territorio moviéndose a otros pueblos, como Mosoco, y a otros cuyo nombre ya definitivamente es castellano, como San Francisco. Aparece también la laguna de Juan Tama, donde, según la historia, nació este cacique y a la cual regresó al final de su vida. Cada año, los miembros de los cabildos, cuando se posesionan, van a esta laguna para hacer un trabajo, llamado “enfriar las varas”, para cimentar su autoridad en la de Tama, y “recargarlas” de autoridad en ese sitio de origen.



Como se trataba de una historia política, que siempre es cambiante, en las discusiones surgió la inquietud de saber cómo era la vida de los paéces en su territorio antes de la llegada de los conquistadores, cuando, en sus palabras, tenían todo completo. De esta manera surgió el mapa “Así era nuestra tierra”, cuya construcción duró casi dos años pues, a más de la

memoria de los mayores, fue necesario hacer más investigación de archivos y “arqueología” para encontrar los aspectos constituyentes de la sociedad páez en ese período, además de poder mostrarla con dibujos para cada uno de esos aspectos y de la integración de estos en un todo. Este mapa nació de una vez como tal, a diferencia de los dos anteriores que surgieron para fijar lugares o hechos de guerra sobre un espacio. Los paéces quisieron hablar sobre cómo vivían antes de la llegada de los españoles, y si de verdad tenían todo completo.



Los cronistas españoles cuentan, pese a que la historia “oficial” dice otra cosa, que cuando ellos llegaron, la ciudad de Pupayán ya existía. Lo que sí



constituye un mito es que Popayán fuera fundada por Belalcázar; no es cierto, ya existía. Y en el centro de la ciudad estaba la casa del cacique Payán, como puede verse:



Cada aspecto se mostró hasta donde fue posible, y, en especial ubicado en donde correspondiera a la problemática del momento; por ese camino se descubrió otro hecho herético para los historiadores y antropólogos de la academia: los indios se acordaban de cómo eran muchas cosas antes a la llegada de los españoles. Los doctores de la academia afirman que después de dos o tres generaciones la memoria empieza a fallar y a deformar las cosas. Pues los paéces recordaban, como lo demuestran distintos documentos que se fueron encontrando y algunos hallazgos en la

excavación de tumbas; después de 500 años, conservaban detalles de los vestidos y, por supuesto, los rasgos del sistema social y económico, cuyas diferentes actividades: agrícolas, cría de animales, mineras, de pesca, de curaciones, de trabajo de los sabios propios, de enterramientos y demás, conformaban una unidad y, por tanto, un territorio propio, una tierra propia.



Por ejemplo, aquí se muestra cómo era la explotación de la cal, que durante muchos años después de la conquista estuvo en manos ajenas a los paéces. Se ve cómo eran los puentes de guadua sobre los ríos; las huellas de pasos marcan caminos, recorridos y comunicación entre un sitio y otro, porque había intercambios; se tejía en algodón criollo de color tirando a café (como el que todavía queda en algunas zonas de la Sierra Nevada de Santa) y en

lana de guanaco; había la elaboración de recipientes e instrumentos de transporte como la cestería; y pueden apreciarse los distintos tipos de vivienda:



Yo alcancé a ver casas como esas, con techo de paja y paredes de tierra; esas que los políticos, los misioneros y otras gentes les han arrebatado a los indios porque “son de salvajes”; un tipo de vivienda que universidades alemanas han venido a investigar recientemente en América Latina, para emplearlas allá, pues son claves para el bienestar de la gente; hablan de bioconstrucción.

También se pueden ver, en las dos escenas que siguen, distintas actividades sobre el río Magdalena, por el cual había intercambio de productos con poblaciones de otras regiones del país: mantas tejidas, pesca, cacería.... Existía, pues, división social del trabajo de acuerdo con las características



de cada lugar y las necesidades de su economía y un intercambio de los productos correspondientes.



Los trabajos curativos, mal llamados chamánicos, tienen sus lugares en donde los sabios propios recibían a los enfermos y realizaban sus trabajos para aliviarlos. Así mismo, aparecen en el extremo superior izquierdo los trabajos que se hacían en la laguna de Juan Tama, esos trabajos que, para disminuir su importancia, los antropólogos han dado en llamar rituales (hasta los indígenas han aprendido hoy a llamarlos así).

Se empleaban camélidos, no solamente para la lana sino para el transporte; hoy están extinguidos en Colombia. Eran guanacos y, al parecer, una variedad de llamas más pequeñas, de menos fuerza y con menos lana que las del sur de América. Con ellos se atravesaban los páramos y la gente se cubría con capas de paja tejida a mano, que no dejaban pasar el agua ni el frío.



Es necesario dejar claro que estas imágenes no son representaciones de los antepasados; para los indígenas se trata de los propios antepasados que viven su vida ante los ojos de sus descendientes. Nosotros no lo vemos así y decimos que son representaciones. Como respondió un jaibaná embera a un antropólogo en un Congreso de Antropología en Medellín: “las representaciones de los jais son los jais”.

También descubrimos algo en referencia al tiempo: para los indígenas el pasado está adelante y el futuro viene atrás, el pasado lo podemos ver y podemos guiarnos por él porque lo tenemos frente a nuestros ojos, del futuro no podemos saber nada porque está a la espalda y no lo vemos, es una concepción de los tiempos: del presente, pasado y futuro, completamente opuesta a la nuestra.

Como se trataba de historia se vio la necesidad de comparar qué pasó en Esa misma región cuando ya era territorio de los españoles; el mapa que lo muestra es “Bajo la dominación extranjera”.



La geografía es la misma pero el territorio es diferente; aunque los paéces seguían viviendo en ese espacio, ya no tenían la autoridad sobre él, ni lo

trabajaban ni lo pensaban ni lo recorrían de acuerdo con su autonomía, sino bajo la autoridad del poder de los españoles.

De este modo era posible analizar, a través de discusiones, la diferencia; por ejemplo, las mismas minas de caliza que se ven en “Así era nuestra tierra”, explotadas ahora bajo la dirección de un capataz español, que hacía trabajar a látigo, y en donde indios y negros traídos como esclavos se mezclaban para la explotación de ese mineral. Hago énfasis de nuevo en que toda esta información proviene de la investigación y la memoria de los paéces, y de documentos de los mismos españoles; no se trata de prejuicios ni de lugares comunes.



Los mapas parlantes no son meros instrumentos descriptivos, sino generadores y resultados de procesos de conocimiento, que tienen como uno de sus fundamentos la concepción indígena de que la historia está impresa, contenida en el territorio y que puede leerse en él; otra de sus

bases se refiere a la forma específica como tienen lugar los procesos de abstracción entre estas poblaciones, que lleva a que sus resultados se expresen en lo que, mucho más tarde, he llamado cosas-conceptos, que es posible encontrar y recoger en la relación estrecha con la vida de las comunidades, rasgo que permitió la expresión de estos conceptos en imágenes.

Para trabajar los mapas en cada comunidad, se comenzaba con que los asistentes ubicaran a grandes rasgos y en el mapa general el lugar de su vivienda, cosa que no se hacía sin dificultades y sin grandes discusiones; para luego pasar a que dibujaran el mapa de su vereda, de la finca en que vivían y/o del resguardo, lo cual se hacía en cartulinas, en pliegos de papel o en los tableros de las escuelas, cuando en ellas se hacían las reuniones. Y, cuando las condiciones así lo mandaban, hasta sobre el piso de tierra del lugar de la reunión.

En ellos, los participantes marcaban con dibujos los lugares que consideraban importantes en el sitio en donde vivían (cerros, ríos, rocas, etc.), diciendo sus nombres en *nasa yuwe*, no sin muchas discusiones porque, con frecuencia, los nombres propios se habían perdido y ahora se nombraban en castellano. También se hablaban las razones o historias que habían motivado tales nombres. Así mismo, se mostraba la ubicación de las viviendas, comentando el motivo para ubicarlas en esos sitios y no en otros. Y así se iban mostrando las distintas actividades de la gente para apropiarse y utilizar los diferentes lugares: trabajos, movimientos, etc. Y los hechos que allí habían ocurrido en algún momento anterior o del presente.



Al comienzo, mencioné las luchas de Manuel Quintín Lame a finales de los años 10 y comienzos de los 20 del siglo pasado. Quintín Lame fue terrajero, un siervo de las haciendas, cuya familia escapó de Lame, en Tierradentro, y se vino hacia el lado de Popayán, donde siguió en el terraje. Quintín tuvo “la fortuna” de ser reclutado para el servicio militar y llevado a Panamá, en donde pudo enterarse de las luchas por la liberación de los indios panameños, encabezadas por el guerrillero indígena Victoriano Lorenzo. A su regreso, Quintín no quiso ser más terrajero y propuso al patrón que le vendiera un pedazo de tierra y este, como lo cuenta el historiador payanés Diego Castrillón Arboleda, le respondió: ¡jy no voy a pedacear mi tierra, indio Quintín!!

Quintín Lame se propuso liberar a los indígenas y expulsar a los blancos de esas tierras; así de sencilla fue la propuesta que presentó a su gente sometida a los terratenientes, a los politiqueros y a los curas; en otras palabras, les propuso recuperar su territorio.

La historia de esa lucha se recogió en un mapa parlante: “La Quintinada”, que comprende desde que comenzó como terrajero en Lame hasta que terminó, como consecuencia de una traición, preso en Popayán, a donde fue llevado con grilletes, mientras terratenientes y políticos, incluyendo al poeta Guillermo Valencia, cantor del “mísero can” pero explotador de los indios, le gritaban, insultaban y escupían, desquitándose de su miedo cuando corrió la noticia de que Quintín venía con su ejército a tomarse Popayán. Luego resultó que no era cierto y que Lame y sus gentes se encontraban muy lejos de la ciudad, que nunca se habían propuesto tomar:



Lame recorrió cada porción del territorio, reuniéndose con las familia en sus propias casa durante años, hasta lograr convencerlos de que esas tierras eran propias y que se podían recuperar.



A veces le dictaban orden de captura y tenía que llegar escondido en la noche para reunirse con la gente a la luz de una vela, para luego salir antes del amanecer hacia otro sitio para nuevas reuniones:



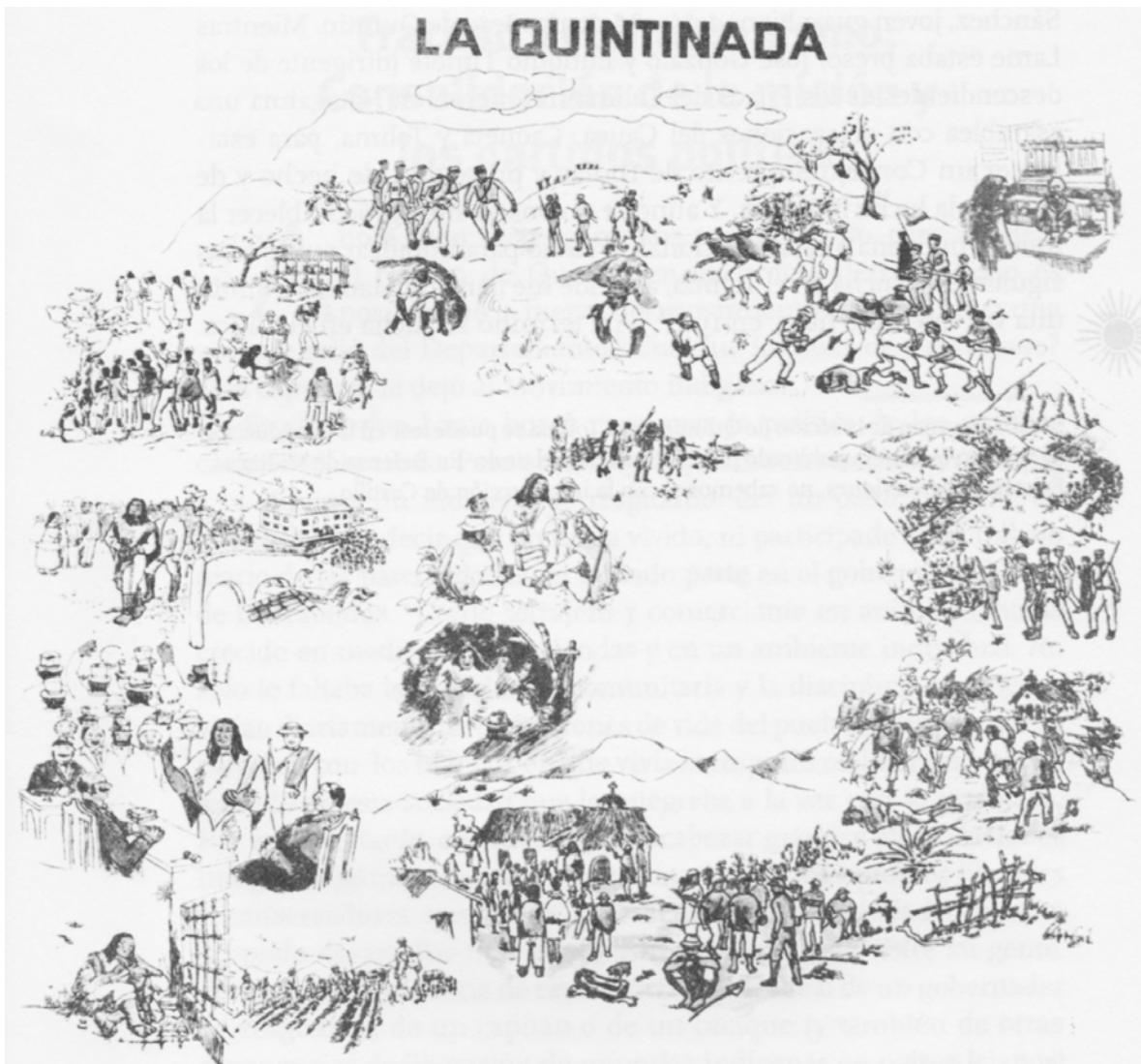
De este modo, Quintín Lame iba reconstruyendo un espacio propio con sus compañeros indígenas, iba construyendo el país páez, pero ya no con títulos sino con la fuerza de las armas y sus recorridos. En ocasiones citaba a la gente a una hacienda y se la tomaban, haciendo grandes fiesta y repartiendo los depósitos de herramientas y comida, que tenían acaparados los terratenientes. Comían y bailaban en común, mientras Quintín hablaba a los asistentes para convencerlos de que se unieran a la lucha. Es bueno aclarar que para los indígenas, bailar es una forma de construir territorio, de comunicarse con la tierra. Cuando los guambianos recuperaron la hacienda de Las Mercedes, bailaron en fila india por sus tierras tras de los músicos de

flauta y tambor, “para que la tierra reconociera que otra vez eran ellos quienes la habitaban”:



Lame, incluso, se atrevió a amenazar y a tomar centro poblados importantes y defendidos por la policía, como ocurrió con Inzá, en donde fue incendiada la iglesia, pese a la pertenencia de Quintín Lame el Partido Conservador:





La relación de las escenas en el mapa parlante de La Quintinada deja ver la figura de un caracol, cuya concha se mueve en sentido contrario al de las manecillas del reloj, es el caracol que se conforma con el transcurrir de la historia sobre el espacio, como una década después declararían explícitamente los guambianos al afirmar que la historia es un caracol que camina, de ahí que la historia esté escrita en el territorio y deba leerse recorriéndolo. El caracol mayor es la Vía Láctea, que conforma la historia global desde el origen del tiempo en el espacio, y comprende, a su vez, la

historia de vida de cada indígena, que tiene su origen y centro en el fogón, en donde está enterrado su ombligo. Así, el caracol de la vida de Quintín Lame, se incorpora al de la historia de su pueblo en la lucha por la recuperación del país de los paéces en la Quintinada.

Cuando cayó preso, él mismo asumió su defensa, pues no quería abogados; Lame tenía claro que todo el sistema de justicia, las leyes, los tribunales, los abogados están hechos en contra de los indios. Finalmente, salió libre y se fue al Tolima.

Para terminar, quiero simplemente hacer una anotación: el resultado de las luchas indígenas en el Cauca fue una revolución. ¿Qué es una revolución?, es substituir un sistema de relaciones de producción por otro, y eso consiguieron esas luchas: eliminar en el Cauca las relaciones feudales; el resultado no fue socialista sino capitalista, pero eliminó el feudalismo, por eso fue una revolución.

En la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, esa revolución se hizo evidente: hasta los años 70, con gran frecuencia los presidentes de Colombia, los congresistas y los ministros eran de Popayán, pero en la Constituyente de 1991 solo hubo 2 caucanos y 1 de ellos era un indio: Lorenzo Muelas Hurtado, antiguo terrajero de los Mosquera, hacendados y políticos. Fue una revolución que barrió con la propiedad y el poder político terrateniente, feudal.

En esa Asamblea se aprobaron las llamadas ETI, Entidades Territoriales Indígenas, que posibilitan que distintas parcialidades indígenas de cualquier

tipo: comunidades civiles, resguardos, cooperativas y otras de un mismo pueblo se unifiquen bajo una autoridad autónoma, para manejar sus asuntos sobre un territorio mucho más amplio. Eso da una posibilidad legal para que los pueblos indígenas, que habían sido atomizados y descompuestos por la conquista, la colonia y la república, puedan comenzar a unificarse.

Después de su aprobación, los paéces hicieron unas cuantas reuniones para discutir sobre las ETIs (yo participé en una de ellas), pero no lograron llegar a acuerdos. A pesar de los años de lucha conjunta, no se había logrado afianzar con fundamento en la realidad la idea de que eran un pueblo que tenía derecho a un territorio y un objetivo común; se enfrascaron en discutir por los linderos entre resguardos, en quién y cómo iban a manejar la plata de las transferencias, en qué autoridad habría y cómo se formaba; y no volvieron a reunirse con ese objetivo.

Sin hablar de ETI, los guambianos empezaron a conversar sobre la posibilidad de unificar su pueblo y se plantearon una idea, que llamaron *Nunakchak*, el gran fogón, la gran autoridad, el gran territorio. Las autoridades de los distintos cabildos se reunieron durante un año y medio y no salió nada, no se pudieron poner de acuerdo, siguieron dispersos. Ni siquiera el aliciente de manejar el multimillonario presupuesto de los llamados planes de salvaguarda para los pueblos indígenas en peligro de extinción permitió que se unificaran.

Hace poco, en el resguardo guambiano de La María, en el Cauca, se realizó una gran reunión de guambianos llegados de sus asentamientos, con el objetivo de reavivar el proceso de conformación el *Nunakchak*. Sus

convocantes la llamaron Primer Congreso Misak, pero, ya de entrada, el cabildo de Guambía la desconoció con distintos argumentos, mientras su gobernadora se iba a encontrar con el Papa de Roma en Villavicencio.

*(Grabación: Derly Solanye Camilo. Transcripción: Jazmín Rocío Pabón)*