

*La construcción de la otredad
indígena y la depredación
de los territorios comunales:
1825-1928**

JUSTO CUÑO BONITO**

1. La inspiración: hacia un nuevo pensamiento latinoamericano

A través de la Etnohistoria, de la que fue uno de sus máximos exponentes, Aquiles Escalante pretendió conocer al ser humano actual, sus identidades, sus singularidades, sus especificidades. Y ese saber, que da el estudio de nuestras sociedades, es un conocimiento actual, contemporáneo, pero también fundamentalmente histórico. La Historia nos enseña lo que somos y cómo y por qué somos lo que somos. La identidad costeña no la da únicamente

* Profesor de Historia de América de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España. Doctor en Historia de América. Researcher ID: E-8046-2017 / Scopus Author ID: 56105846000. Título del proyecto: Connected Worlds: The Caribbean, Origin Of Modern World. Entidad financiadora: European Union´s Horizon 2020 research and innovation programme under the Maria Skłodowska Curie grant agreement, núm. 823846.

** Doctor. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

vivir y haber nacido en la costa, sino sentirse parte de una identidad común, que no es solo costeña, que no es solo latinoamericana, sino, además, histórica. Afirmaba el filósofo Xabier Zubiri que el ser humano posee una triple dimensión: la individual, la social y la histórica. Y todas ellas, añadido, son forjadas en la lucha entre los individuos, entre las sociedades y dentro de la historia, en esa eterna lucha de clases de la que, lo queramos o no, todas y todos formamos parte.

Y somos, y formamos parte de un territorio en el que nos debemos a lo global, pero nos reencontramos en lo local, como afirmó otro gran pensador barranquillero, Orlando Fals Borda, para quien vivimos en un territorio glocalizado donde lo local finalmente acaba imponiendo su ritmo a lo global y viceversa: globalismos localizados y localismos globalizados. Pero en el territorio local se forja la identidad negra, indígena o blanca: somos en tanto que pertenecemos a un territorio donde se forja nuestra identidad (Heródoto, Montesquieu, Hegel, Tayne, Robertson).

Frente a lo globalizado, una clave: en los años 80, el economista, sociólogo e historiador Antonio García Nossa adoptó como perspectiva para abordar los problemas históricos de la sociedad latinoamericana de la época, una idea tan lógica como novedosa que aún debería iluminarnos: *«América solo puede abocar su conocimiento científico de los fenómenos de su historia o de su naturaleza cuando posea efectivamente una doble independencia: la de la economía y la del pensamiento»*.

Dentro de esta conformación identitaria cuya investigación tanto apasionaba a Escalante, la construcción de la otredad indígena ha sido a menudo el producto certero de una ideología de dominación que ha usado diferentes

recursos simbólicos para distanciar a la población indígena, para minusvalorarla, para despreciarla, para vejlarla y para hacer de ella un grupo inferior, del que se ha dicho que ha obstaculizado el progreso de la «civilización» y de la sociedad «moderna». Este constructo simbólico se planteó como objetivo final, consciente, para justificar la depredación de los territorios comunales indígenas, a través de un proceso que ha llegado hasta nuestros días.

2. Los sujetos del sentipensar

Decía Fals Borda que el pensamiento y el sentimiento forman parte de una unidad indisociable: la reflexión y la emoción que esa reflexión produce, hacen que el conocimiento se transforme en acción. Conocer para transformar es el principio básico de cualquier evolución social.

Conozcamos pues:

Las comunidades indígenas de la Amazonía, del Sertao, del Putumayo, de la Araucanía, como todas las demás, han quedado constreñidas a ser «indios», subsumidos todos bajo un genérico uniformizador que demuestra el golpeante eco simbólico del proceso de dominación. Se nos muestra que no hay identidad posible tal y como pretendía Escalante, sino una imposición hegemónica y uniformizadora. El historiador brasileño Carlos Alberto Alves de Souza escribió en un reciente trabajo sobre las comunidades indígenas de la Amazonía: «Los Kulina y los Kaxinawá son pueblos con costumbres y lenguas diferentes, pero son todos llamados indios como si fuesen de la misma familia, pero no lo son». Las comunidades que ocupaban la región amazónica miles de años antes de la llegada de los europeos poseían sus costumbres y lenguas diferentes, no eran

homogéneas: cada comunidad era un pueblo con su propia cultura.

Pero, sin embargo, la actual conceptualización hegemónica de la civilización occidental es eminentemente universalizadora.

3. El asalto y la depredación

A mediados del siglo XIX se reinició el proceso de asalto a las tierras indias. Este proceso vino impulsado por el ideario de progreso que llegaba a América Latina, y quedó inserto en el proceso de ordenación económica global, en que las potencias hegemónicas asignaron a las naciones latinoamericanas un papel de suministradores de materias primas en el nuevo marco de desarrollo de la economía mundial

Tras la consolidación de los Estados nacionales, prevalecerán los mecanismos políticos de exclusión en la construcción de entramados político-constitucionales que alejarán a los indígenas de las capacidades de elección y representación política y harán posible la depredación de sus territorios comunales.

No se ha valorado qué poder político debería haber correspondido al poder económico de los indígenas. La abolición del tributo indígena fue utilizada durante el conflicto de independencia tanto por el bando patriota como por el realista, como un arma política. No en vano, el tributo indígena, que en términos generales se ha calculado en un 40% de las rentas totales coloniales y con el cual se costó una parte muy importante del esfuerzo bélico de la guerra de independencia, continuó suponiendo, a pesar de las promesas de abolición, siempre incumplidas, un 35%

del total de las rentas fiscales del Ecuador aún en 1830, un 39% de las rentas fiscales del Perú todavía en 1840 y un 25% de las rentas fiscales de Bolivia en 1880, casi en el siglo XX.

El indígena sostuvo la economía, como tributario y contribuyente más tarde, pero ni siquiera ese esfuerzo le libró del aborrecimiento ni de la depredación de sus territorios. Al respecto, el historiador boliviano Ramiro Condarco indicó:

«El juicio dominante que la sociedad del ochocientos adopta sobre él, restablece el criterio preconizado por algunas corrientes de opinión imperante en los mejores días del período colonial: el indio es sucio, ignorante, torpe de entendimiento, violento, cruel y sanguinario».

4. Los excluidos

En el siglo XIX, en el ámbito interno, las élites nacionales encontrarán una inestimable ayuda para la formación de conciencias e identidades nacionales en los escritos, epistolarios, periódicos o catecismos doctrinarios a partir de los que dichas oligarquías construyeron su dominación. En ellos se perorará sobre agricultura, geografía, costumbres o divisiones raciales para conformar la esencia del pensamiento único nacional, eliminando los eventuales brotes asociados a las idiosincrasias culturales. Un profundo nacionalismo excluyente y exclusivista, conformador de un connotado racismo, formará parte de la autoatribuida misión «civilizadora» de estas élites.

Las herramientas ideológicas traídas del exterior y adaptadas a las particulares circunstancias resultaron ser de una

ayuda fundamental: el positivismo y el darwinismo fueron adoptados como herramientas de dominación simbólica, donde elementos como la cefalometría podían justificar no solo la dominación de todo un sector social, sino su propia exclusión y menosprecio, lo que, en última instancia, justificaría la depredación de sus territorios.

Sabino Pinilla, en su obra *La creación de Bolivia*, sostendría que

«La insuficiencia de la masa cerebral del indio, inferior en su peso, de cinco a diez onzas sobre la de la raza caucásica, el raquitismo de las células que elaboran en aquellas y la imperfección de la sangre, en la que sus glóbulos están supeditadas por una linfa pernicioso, bien claro mostraban limitaciones de sus facultades psíquicas, su ineptitud para las labores de la civilización”. Indígenas ávidos, corrompidos, perezosos, litigiosos, intrigantes, estúpidos y cobardes y, por tanto, con un cerebro (como el de los mestizos), incapaz de concebir la libertad republicana con su orgullo democrático y sus prestaciones cívicas».

Carlos O. Bunge en Argentina atribuiría al «fatalismo oriental» que, según él, caracterizaba a las poblaciones indígenas, la fácil conquista y el sometimiento de mexicanos y peruanos por parte de los castellanos. Para Bunge, los mestizos presentaban una «cierta armonía psicológica, una relativa esterilidad y la falta de sentido moral».

Alcides Arguedas caracterizaría en Bolivia al aymara como un ser «duro, rencoroso, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia. Le falta voluntad, persistencia de ánimo y siente profundo aborrecimiento por todo lo que se le diferencia

[...] y vive sin entusiasmos, sin anhelos, en quietismo netamente animal».

El también boliviano José Vicente Dorado concluyó que el estado de atraso e ignorancia era consustancial a las comunidades indígenas y que había que restringir todos sus derechos para evitar el mal de que pudieran concebir un Estado aparte. Como no eran capaces de «prestarse a la civilización», abogaba por suprimir sus títulos de propiedad:

«Arrancar estos terrenos de manos del indígena ignorante, o atrasado, sin medios, capacidad o voluntad para cultivar, y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades, es efectivamente la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia».

Se planteó así la necesidad de construir estados que tuviesen restringido el reconocimiento de los derechos naturales de toda la ciudadanía, priorizando los sistemas políticos caudillistas que tendrían la facultad de contrarrestar la peligrosa influencia de los perniciosos rasgos psicossomáticos indígenas. Había que corregir el modelo liberal en una suerte de adaptación a las desgraciadas circunstancias de la población indígena latinoamericana.

En Brasil también estuvo muy presente la idea del animalismo indígena. En 1823 el intelectual José Bonifácio escribía: «Aún creen hoy en día gran parte de los portugueses que el indio solo tiene figura humana, y no es capaz de perfectibilidad», y en 1827, el presidente de Minas Gerais indicaría con respecto a los indígenas Aymorés y Botocudos: «Permítame vuestra excelencia, referir que de tigres solo nacen tigres, de leones, leones se generan y de los crueles Botocudos (que

devoran y beben la sangre humana), solo puede resultar una prole semejante».

En 1852 el intelectual argentino Juan Bautista Alberdi alumbró su obra *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, donde se reclamaba la necesidad de crear fórmulas políticas propias, no heredadas de modelos ajenos trasplantados, sino que reconociesen y preservasen el «tipo nacional primitivo» y se edificase una constitución basada en el ideal de progreso y libertad que para él representaba la población anglosajona. Por ello, indicaba, la constitución no se realizaría ni con indígenas, ni con españoles, ni con católicos.

«¿Cuál es la religión de la República?» —se preguntará el Catecismo de geografía de la República del Ecuador de Juan León Mera (1875)—: «*La católica con exclusión de cualquier otra. Los salvajes del Oriente que no han sido convertidos, profesan una especie de fetichismo, o bien un confuso dualismo habiendo muchas tribus que no tienen religión ninguna*».

De esta manera, durante todo el siglo XIX se remarcarán las bases fundamentales de un proceso de distinción de lo indígena que justificará la depredación de sus tierras. La conformación de la otredad de lo indígena resultó ser un proceso de clasificación ideológica que asegurase esa inexistente homogeneidad de los territorios nacionales, destruyendo o invisibilizando a las comunidades indígenas y negras. Por ejemplo, como se hizo en las celebraciones del centenario de la independencia de Bolivia en 1925 en la ciudad de La Paz, donde se promulgó un edicto municipal que prohibió terminantemente a los indígenas transitar por la plaza principal de la ciudad para preservar la imagen del país con motivo de la asistencia de altas personalidades procedentes del exterior.

5. Los depredados

El cruento proceso conocido por la historiografía latinoamericanista como «el asalto a las tierras indias» fue particularmente relevante en el siglo XIX como consecuencia, como hemos indicado, de la estructuración en América Latina de los Estados nacionales y la ampliación de sus fronteras. Aunque los Estados se contentaron, a menudo, con la apropiación cartográfica y diplomática de los territorios, en otras ocasiones, la intervención militar directa no solo asentó la presencia del Estado, sino que, además, sirvió para exterminar sistemáticamente la diversidad cultural preexistente y depredar los territorios comunitarios. Los Pehuenches, los Araucanos, los Quechuas y Aymaras; los Quichuas, los Putumayos, Cunas, Chimilas, los Wayúus, Nasa, los Yanomamis, los Arara, Katukina, Jaminawá, Kulina y Kampa; los ngobe-buglé, los mayas, fueron, entre cientos de etnias, víctimas de la homogeneidad cultural y territorial de los incipientes Estados nacionales del siglo XIX, y aún hoy, en buena medida, lo continúan siendo.

Ahora, desde mediados del siglo XIX, las élites criollas, desgraciados descendientes o émulos de los sanguinarios conquistadores, acometerán el mismo proceso en el corazón de los nacientes Estados latinoamericanos. Solo ahora, nunca antes, La Pampa, El Chaco, Atacama, Sechura, la Amazonía, el Sertão, el Putumayo, Yucatán o La Guajira serán vastos desiertos: las comunidades indígenas exterminadas o desplazadas dejarán sus tierras en manos de los grandes latifundistas, terratenientes, gamonales o coroneles.

La Depredación se extendió a todo el continente. En Colombia el proceso de depredación de las tierras comu-

nitarias indígenas siguió los mismos derroteros que en las demás repúblicas, con similares procesos, parecidas justificaciones y análogos resultados. Pese a todo, algunos historiadores norteamericanos han llegado a concluir que la abolición de los resguardos aportó ventajas para los indígenas, ya que les permitió ganar alguna pequeña cantidad de dinero líquido por la venta o arrendamiento de propiedades que no utilizaban.

Pero en algunos casos y de manera efectiva, la resistencia indígena fue tan contundente que las cámaras provinciales encargadas de desarrollar el proceso tuvieron que suspenderlo en lugares como Túquerres, Neiva, Chocó, Pasto, Riohacha o Cartagena.

La Ley del 22 de junio de 1850, puesta en marcha con el gobierno de José Hilario López (el mismo que decretó la abolición de la trata de esclavos en 1851), autorizó a las Cámaras de Provincia para «arreglar la medida, repartimiento, adjudicación y libre enajenación de los Resguardos de Indígenas». La ley liquidó los resguardos en los altiplanos orientales y en la mayoría de las regiones del país, excepto en el suroeste, donde habitaba la mayoría de las comunidades indígenas y la oposición a esta ley era mayor.

Subyacía en la adopción de las medidas legislativas el pensamiento de que los resguardos eran sinónimo de barbarie y atraso y que su división haría que los indígenas trascendieran desde su identidad colonial hacia su nueva identidad republicana. En la población de Silvia, Cauca, en 1852, más de 40 vecinos blancos y mestizos solicitaron la división de los resguardos cercanos argumentando la necesaria y declarada *«igualdad de los derechos de todos los neogranadinos [...] pero [...] para vergüenza de la Nueva Granada, existen hoy, a los cuarenta y dos años de la Independen-*

dencia, dentro de su propio territorio, rebaños de hombres con el nombre de comunidades indígenas».

Sin embargo, los indígenas en sus reclamos de ciudadanía no excluyeron su identidad indígena y, al tiempo, se definieron como granadinos que formaban parte de la nación y que querían mantener sus resguardos y cabildos. Al sur, en 1866, un grupo de indígenas quillacingas de Pasto, los mocondinos, denunciaron el exterminio de su comunidad debido a las medidas legislativas impuestas: *«de poco tiempo nuestros terrenos formarán la hacienda de un rico o un poblado de gentes de raza blanca»*, y argumentaron que ellos tendrían que volverse *«miserables jornaleros»*.

En el norte, en las provincias del Estado de Bolívar, la expansión ganadera mermó la existencia de los resguardos indígenas que, de 27 a principios del siglo XX, pasaron a 7. Sus tierras transitaban a ser explotadas por hacendados terratenientes, medianos y pequeños propietarios, convirtiéndose los propios indígenas en peones de las haciendas.

El resguardo se transformó, de este modo, no solo en su sustento material, sino en su referente ideológico, en el aglutinante a partir del cual mantener unida a la comunidad en contra de las amenazas externas: al tiempo que apelaban a un nuevo discurso como ciudadanos, mantuvieron las raíces históricas y comunitarias unidas al pasado colonial. Eso sí que fue modernidad y resistencia.

En 1890 con la Ley 89 se impulsó el reconocimiento de los cabildos indígenas y de sus tierras comunitarias mientras, al tiempo, se organizaba su definitiva disolución.

Además, los indígenas quedaron bajo el amparo del concordato firmado con la Santa Sede: al margen de la

legislación general de la república y sometidos a los convenios firmados en 1903 y 1928 que organizaron el país en diferentes espacios misionales que debían ser administrados por órdenes religiosas católicas que, en su mayor parte, llegaron desde España. La acción fue perfectamente combinada: las autoridades civiles les quitaban sus tierras comunales y las autoridades religiosas les quitaban su identidad.

La Ley 104 de 1919 confirmaría la división de los resguardos imponiendo rigurosas penas a los indígenas que opusieran (como había sucedido en la rebelión de los terrajeros del Cauca dirigida por el indígena nasa Quintín Lame entre 1914 y 1918) alguna resistencia a la división. Y todo ello pese a que, al menos en el caso de los Nasa, estos se habían integrado en el sistema político colombiano, participando de los conflictos políticos en el siglo XIX, formando parte de partidos, engrosando las filas de los ejércitos en las guerras civiles y abriendo su territorio a la explotación de corteza de cascarillo o quinina. Sin embargo, permanecieron en su mayoría como terrajeros hasta 1970 dentro de la «ilegalidad absolutamente legal» en que se desarrolló la usurpación de tierras a las comunidades indígenas en Colombia. Amparados en la legalidad, los terratenientes primero saquearon y depredaron las tierras, y luego obligaron a los indígenas a trabajar en ellas para los propios terratenientes saqueadores.

El proceso dialéctico aún continúa y esperemos que, en la lucha y en su búsqueda de una mínima igualdad, las comunidades indígenas puedan acceder a los territorios que siempre les pertenecieron. A partir de estos territorios, conformaron las ricas y preciosas identidades culturales que Aquiles Escalante siempre pretendió descifrar.