

CACIQUES Y OTROS

paradigmas ancestrales:

DE LA LEGISLACIÓN AL MITO EN EL SUR DE COLOMBIA

ROBERT V.H. DOVER

Resumen

Este artículo explora el carácter de la historiografía indígena y la creación de textos históricos en el contexto de iniciativas actuales de la sociedad inga para su recuperación sociocultural y política. Así mismo, identifica la búsqueda de los ingas de su ubicación histórica en el contexto del Estado colombiano y establece que la historiografía inga, como un "proceso continuo", es una herramienta interpretativa que les permite acomodar el carácter imperioso de los textos históricos y la tradición de la sociedad dominante. El artículo también se refiere a la historiografía indígena de Canadá, y examina las interpretaciones indígenas contemporáneas acerca de la relación existente entre el texto escrito de Carlos Tamoabioy y la tradición oral representada por el cacique y sus textos. La historiografía indígena se discute en su relación con los textos constitutivos.

Abstract

This article explores the character of indigenous historiography and the creation of historical texts in the context of current initiatives of Inga society for their sociocultural and political recuperation. Likewise, it identifies the search that Ingas are having of their historical place in the context of the Colombian state, and it establishes that Inga historiography is a "continuous process", and an interpretive tool which allows to accommodate the imperious character of historical texts and the tradition of the dominant society. The article also refers to the indigenous historiography of Canada, and examines contemporary indigenous interpretations about the existing relations between the written text of Carlos Tamoabioy and the oral tradition represented by the cacique and his texts. Indigenous historiography is discussed in relation to constitutive texts.

Literate people, indeed, never present rites in their original crude form....They have already emerged from the silence of the ritual praxis which does not aim to be interpreted, and they place themselves within a hermeneutic logic: when Hesiod recounts a rite, his recording finds its raison d'être in a universe in which the rite is no longer a sequence of regulated practices that are carried out in order to conform to a social practice or to produce practical effects, but a tradition that one intends to transmit and codify by a labour of rationalization which implies a reinterpretation in the light of new questions, that is, at the price of a complete change of functions.

PIERRE BOURDIEU, *In other words*

Investigadores occidentales de etnohistoria o etnografía que trabajan con grupos tradicionalmente marginados y colonizados, como son las comunidades indígenas, encuentran una situación aparentemente paradójica en la relación entre la visión que tienen del pasado estas comunidades y la hegemonía de la historiografía de los textos históricos de las sociedades que las colonizaron. En vez de caracterizar esta otra historiografía como popular o como conformada por criterios no historiográficos, podemos pensar en la perspectiva histórica indígena como dotada de una sensibilidad y una relación diferentes con respecto a los eventos y los textos históricos. Joanne Rappaport describe esta relación entre la comunidad indígena y los textos claves de su historia, escribiendo específicamente de la historiografía péez:

investigaciones recientes en cuanto a la naturaleza del alfabetismo en la sociedad occidental nos proporcionan una perspectiva para determinar lo que une a los péeces. Particularmente útil es la idea de comunidad textual, la cual está compuesta por un grupo de personas cuyas actividades se enfocan en la interpretación de textos claves. No todos los miembros de la comunidad textual son letrados [*literate*], pues la comunidad textual está compuesta tanto de individuos letrados como de sus oyentes. La unidad de la comunidad textual se realiza alrededor de quienes interpretan los textos que los unifican (1990: 183).

Esta diferencia en la historiografía indígena se centra en dos puntos: en primer lugar, qué constituye un texto clave, y en segundo lugar, cómo se organiza la visión de la historia alrededor de esos textos. La diferencia mencionada está generada, por una

parte, por las nociones de la sociedad dominante en cuanto a textualidad, textos claves o códigos y, por otra, por la rigidez de la historia y la tradición indígena. En un artículo sobre la colonización intelectual de la juventud indígena, Greg Sarris describe la diferencia entre la perspectiva occidental y la indígena sobre los significados de tradición y cultura, y, por extensión, de historia:

frecuentemente se considera la tradición como algo que es fijo en una cultura, algo que es canónico y gobierna o por lo menos influye de una manera significativa en la vida de los individuos. De esta manera se la entiende, al igual que las nociones populares de cultura y etnicidad, como una entidad, completa, estática. Del mismo modo, lo que es *tradicional* es lo que es o lo que representa la tradición. Visto en el contexto de la cultura kashaya [o indígena], la tradición no es fija, sino un proceso continuo. Lo que es visto como tradición o tradicional es subjetivo y depende del observador (1993: 249).

Este artículo intentará explorar el carácter de la historiografía indígena y la creación de textos históricos en el contexto de iniciativas contemporáneas de la comunidad inga en cuanto a su recuperación sociocultural y política. También tratará de identificar la búsqueda de los ingas de su ubicación histórica en el contexto del Estado colombiano, a la vez que se establece que la historiografía inga, como un "proceso continuo", es una herramienta interpretativa que les permite acomodar el carácter imperioso de los textos históricos y la tradición documental de la sociedad dominante. En este sentido, los textos claves o códigos pueden ser tanto textos orales que buscan autenticación y autoridad a través de la palabra escrita, como textos

¹ Gerald Alfred describe un proceso de "institucionalismo histórico" en el contexto del actual nacionalismo indígena canadiense dentro de los parámetros del Estado multiétnico y pluricultural; escribiendo específicamente sobre la "institución" del nacionalismo/etnicidad/identidad mohawk, Alfred sugiere:

Las tres variables independientes que forman el contexto institucional en Kahnawake son el *Kaienerekowa*, una narrativa mítica antigua que contiene una descripción de las estructuras políticas y sociales iroqueses, y constituye el eje de la tradición política de la comunidad; el cabildo, que viene de un conjunto de estructuras que determinan la capacidad institucional de autogobernación de la comunidad; y el *Indian Act*, y otra legislación federal que forman la estructura de la relación legal entre la comunidad y Canadá... [El *Kaienerekowa*] ha emergido como la expresión legítima de los principios políticos y como el punto central de referencia para la derivación y validación de valores tradicionales (1995: 20-21).

escritos que entran como íconos en la tradición oral; se trata de textos persuasivos que tienen la fuerza coercitiva para transformar o comprimir la cronología, como un principio organizativo de la historia, en principios temáticos que recogen eventos a través del tiempo y las culturas y sus tradiciones expresivas, y los presentan como unidades históricas¹.

Aunque el enfoque de este artículo es la historiografía inga, también se refiere parentéticamente a la historiografía indígena de Canadá por dos motivos: 1) En ambos países existen una experiencia y un discurso históricos en

Reunir diferentes autoridades culturales y legales, y la comprensión de la cronología en favor de un tratado temático en la institución del nacionalismo mohawk es un proceso que veremos más adelante con respecto a la historiografía inga. Esta relación de tema y cronología en la historiografía indígena es discutida en el contexto norteamericano por Basso (1990 b) y en el mesoamericano por Gossen (1977).

común en cuanto a la colonización y la reducción de pueblos indígenas, particularmente en la relación de las comunidades indígenas con las herramientas políticas e históricas de subyugación, y 2) En Canadá hay un fuerte discurso académico e indígena sobre la diferencia entre la historiografía occidental y la indígena, que puede servir en la interpretación del caso indígena colombiano.

El Valle de Sibundoy, en el sur de Colombia, está ubicado de manera única entre los ecosistemas andino y amazónico. Cuando los españoles llegaron allí, en 1535, y de nuevo en 1542, encontraron tres comunidades indígenas que representaban dos grupos lingüísticos: la comunidad kamsá de Sibundoy —último ejemplo existente de la familia lingüística quillasinga— y las comunidades de manoy y putumayo, que hablaban inga o quechua, y que fueron rebautizadas inmediatamente por los españoles como Santiago y San Andrés (Bonilla, 1969: 21. Véase también, Friedemann y Arocha, 1989; Levinsohn, 1991; Mannheim, 1985; McDowell, 1994; Ramírez de Jara y Pinzón, 1986; y Tandioy Jansasoy, s.f.). En 1621, en nombre de la corona española, don Luis de Quiñones les vendió el Valle de Sibundoy y el cercano Aponite a los habitantes indígenas, quienes habían residido allí desde antes de la llegada de los españoles, en parte para rectificar los excesos de los encomenderos que habían estado cobrando tributos. Por primera vez desde el encuentro indo-hispánico después de casi cien años, los indígenas inga y kamsá tenían el título —legal y occidental— del Valle de Sibundoy.

La idea de que comunidades indígenas pudieran ser dueñas de su territorio no era un fenómeno común en la historia colonial. Sin embargo, en el caso de las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy, los indígenas sí tenían título de su tierra. En un memorial al Ministerio de Obras Públicas, con fecha del 10 de septiembre de 1918, de Pasto, José Tisoy, de la comunidad de Santiago, escribió:

Que los Indígenas de las poblaciones de Santiago, Sibundoy y San Andrés, somos dueños de todo ese Valle por compra hecha al Rey de España por nuestros antepasados, por cuatrocientos patacones y por compra hecha al Señor General Rafael de Guamán por más de trescientos pesos por escritura pública.

Los habitantes de los pueblos expresados, hemos poseído tranquilamente, por más de doscientos años el inmueble mencionado, y hemos hecho desmontes, desarraigo y limpieza de una gran porción de dichas tierras, hasta que, por desgracia de los Indígenas llegaron los R. R. Capuchinos con la denominación de Misioneros Apostólicos, y se situaron en nuestros terrenos y nos despojaron de más de la mitad de nuestras tierras y de muchas casas de habitación y han fundado cuatro haciendas con más de mil reses y sementeras, obligando a los indígenas a trabajar de balde con notable perjuicio de los verdaderos dueños del Valle de Sibundoy, fundadores de los pueblos antes expresados.

(...)

En fin los indígenas estamos en peores condiciones que los negros esclavos... (Archivo General de la Nación [Bogotá], República, Fondo Baldíos, t. 43, ff. 470-1).

Hasta cierto punto, esta cita, junto con el discurso comunitario sobre don Carlos Tamoabioy, ofrecen un buen ejemplo del proceso del institucionalismo histórico identificado por Gerald Alfred, en el contexto del nacionalismo mohawk. En el caso inga, hay variables independientes que enfocan cuestiones de territorialidad –la compra del territorio, el hecho de que se convirtieron en peones en su propia tierra–, el legado mítico o legendario de don Carlos Tamoabioy y la relación de la comunidad con la legislación indígena.

En vez de crear una actitud fetichista (Scott, 1993) en cuanto a este proceso extranjero de documentar la tenencia de la tierra, los indígenas del Valle de Sibundoy “adoptaron los mecanismos legales del blanco para defender su tenencia, y abandonaron el uso de la fuerza” (Bonilla, 1969: 24). A pesar de que los títulos de esta tierra fueron promulgados y re-promulgados, y aunque los reclamos indígenas acerca del resguardo por medio de estos títulos fueron reconocidos cuatro veces en un periodo de cien años en el seno de las instituciones judiciales coloniales, para los beneficiarios indígenas de este título legal esta pertenencia única y legal desarrolló un carácter diferente cuando fue expresada de otra manera por un medio documental apropiado: el testamento del cacique inga del siglo diecisiete, don Carlos Tamoabioy (véase el apéndice). La relación jurídica otorgada a la

tierra que la corona española les donó en la escritura a los ingas y kamsá se convirtió en una relación cosmogónica a través del testamento escrito de don Carlos Tamoabioy y de las interpretaciones subsecuentes de éste, que aparecieron en la tradición oral. Su legado a las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy fue doble: por un lado, dejó un documento que legó en testamento el Valle a sus descendientes y constituyentes, y que les defendió de incursiones españolas adicionales; y, por otro lado, llegó a ser una tradición de leyenda en la cual las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy le atribuyeron al cacique Tamoabioy las características de un dios solar. En suma, aunque se puede verificar históricamente la vida de don Carlos Tamoabioy, con base en poca documentación, es por medio de sus textos –tanto aquel que él mismo redactó como aquellos que cuentan acerca de él– que las comunidades del Valle de Sibundoy le recuerdan; él estableció una relación entre texto y territorio que aún influye en las actividades de los intelectuales ingas y la comunidad inga en general.

Los textos de Tamoabioy, tanto orales como escritos, también forman la base histórica de cualquier discusión corriente con colonos y otros interesados en los derechos de tierra de los ingas y kamsá, quienes residen en lo que fue la jurisdicción del cacicazgo del siglo diecisiete; aunque en el intervalo comprendido entre ese siglo hasta hoy, los indígenas han perdido la mayor parte de su tierra a manos de la misión capuchina y de la colonización que esta misión promovió. Sin embargo, don Carlos Tamoabioy no es el foco específico de este ensayo. En cambio, quiero examinar las interpretaciones indígenas contemporáneas –específicamente las de los ingas– acerca de la relación entre el texto escrito y la tradición oral representada por el cacique y sus textos, así como discutir la historiografía indígena, particularmente su relación con sus textos constitutivos. A pesar de la distancia temporal de casi trescientos años entre la muerte de don Carlos Tamoabioy y el levantamiento contemporáneo de organizaciones ingas que invocan su legado, aún es viable este modelo de cacicazgo en las actividades corrientes de los intelectuales ingas, quienes están intentando reafirmar su autonomía cultural y política, además de recuperar su control sobre el resguardo original, tal como fue configurado en el testamento de Tamoabioy. Más importante, tal vez, es el hecho de que el resto de la comunidad –los ancianos y otros ingas que no han sido

socializados desde un punto de vista externo a lo indígena— evidencia una relación distinta con la escritura y con el documento escrito; relación que permite ver documentos significantes como autoproducidos o dotados de la misma autoridad ancestral que se le da a la tradición oral —ambos casos en términos tanto del contenido del documento histórico como del documento como icono histórico—. La actitud de la comunidad hacia textos significantes comunitarios y extracomunitarios puede ser utilizada por los intelectuales indígenas en la construcción de textos culturales y políticos que contribuyan a su agenda política de autonomía e identidad histórica. Quiero ilustrar esta actitud de la comunidad hacia sus textos mostrando cómo las comunidades perciben la ley 89 de 1890, que fue la legislación más significativa en cuanto a su efecto sobre las comunidades indígenas colombianas, hasta la nueva constitución de 1991. Como veremos más adelante, las comunidades ingas, al igual que otras comunidades indígenas en Colombia, consideran la legislación indígena —particularmente la ley 89— como un texto cultural ubicado en el pasado ancestral que les pertenece y para las cuales “[e]sta ley significó una variación novedosa para los indígenas, muchos de los cuales la apropiarían como su ley especial y la convertirían en su bandera de lucha” (Triana, 1978: 32).

Las comunidades ingas del Valle de Sibundoy expresan de varias maneras la idea de que la legislación indígena estatal es un legado cultural. Un ex gobernador de la comunidad inga de San Andrés habla de una época *pre-racional*, antes de la legislación indígena, durante la cual la autoridad tradicional no gozó del mismo poder y respeto que detenta hoy en día. La cita siguiente representa una variación interesante de la idea de etapas múltiples en la mitología de la creación (McDowell, 1989: 106; McDowell, 1994: 37-38; Urrea Giraldo y Zapata Ortega, s.f.: 2) del Valle de Sibundoy como en otras mitologías andinas, amazónicas y mesoamericanas (Allen, 1988; Brotherston, 1992; Gossen, 1997; y Reichel-Dolmatoff, 1971), aunque el ex gobernador no enmarcó su discurso así:

No, ahora antes ojalá tenemos más poder, porque no ve antes no existía las leyes de indígena no había artículo, digamos ley del ochenta y nueve, hubo la legislación, pues eso no había, no existía. Ahora, pues gracias a Dios por medio de la ley que tenemos el cabildo, por medio de la legislación continuando las, hemos dicho

que estamos continuando con las leyes de indígenas, pues que tenemos más... más facilidad tenemos como debemos hacer autoridad o como se puede manejar, o como es el deber o como es el derecho de los cabildos. Más antes no, por eso anticuadamente la intención de uno, no más lo castigaban, o haga es... lo pasaban demasiado castigo duro también ¿no? Pero ahora no, ya es por medio de leyes, por medio de artículos y por medio de legislación, ¿no? (2/3/89).

Cuando le pregunté al ex gobernador si pensaba que, con base en lo que dijo, la legislación indígena había contribuido al concepto de etnicidad por parte de las comunidades inga, él respondió:

Sí, claro. Pues por medio de eso cualquiera, porque por medio de ley de ahora, pues, siempre hay más respeto, hay más cultura, así cualquiera podía... ya no está uno está gritando, cómo es esto, sino por (...) por artículo, por leyes esto y esto, esto con... todos los delitos que ha cometido, si ahora (...) eso pues, tranquilamente, ahí queda... no es como antes, agarrar y darle no más, sin saber por qué o sin saber. Por medio de leyes. Mas, es más razonable, claro. Y entonces nosotros de los líderes que asistimos o mayoresales le dan ejemplo, o nos colaboren, *ayúdenos a formar a la comunidad, que antes no existía*, pues si una razón asuntos indígenas no más, le daban (...) algunos consejos, nadie lo orientaba por el artículo de la ley 89 no existía, no había. Así pues, quizá, para adelante que sigamos lo mismo, ojalá, como le digo, pues ojalá que hayan más adelante, pues que haigan, así auxilios, ayudas para, ojalá para formar mejor la comunidad (2/3/89).

Sería un error echarle la culpa al ex gobernador de lo que se pueda percibir como una posición no-popular entre intelectuales indígenas contemporáneos. Aunque el ex gobernador reconoce —lo que es para él— el impacto extraordinario y positivo que la legislación indígena ha tenido en las comunidades ingas, no le agrega ni atribución ni agencia histórica a la sociedad dominante en cuanto a la ley 89 o sus efectos en la estructura de poder y autoridad tradicionales en la comunidad inga. En cambio, en el relato del ex gobernador, la ley 89 tiene su propia autoctonía y su propia autoridad extrajurídica independiente del Estado. Tiene orígenes indeterminados en un pasado mítico y heroico: en el pasado del cacicazgo de la comunidad inga. La legislación, y no la sociedad dominante ni, en este caso, la autoridad tradicional, introdujo orden y consistencia en la política de gobernar las

comunidades indígenas. La legislación, en esta instancia, no es ni texto ni discurso fuera de la comunidad inga. El ex gobernador no está pidiendo que su oyente considere la autenticidad cultural ni la precisión histórica de su discurso. El ex gobernador no tiene que buscar la legitimidad de su punto de vista construyendo una conexión con el pasado; es simplemente que, antes de la legislación, la *comunidad*, como entidad social significativa, no existía; fue creada por un documento –legal, occidental– autoproducido, comparable con la manera por la cual el testamento escrito de don Carlos Tamoabioy decretó la existencia del territorio indígena del Valle de Sibundoy. El ex gobernador de San Andrés describe un escrito jurídico equivalente a lo que John McDowell identifica como la tercera de cuatro etapas temporales de la creación en la mitología kamsá: el *kaka tempoka* o “tiempo crudo”. Esto es particularmente evidente en el sentido de que el *kaka tempoka* precede la presentación de una institución extranjera en la sociedad y cosmología kamsá:

Él [Alberto Juajibioy, uno de los informantes de McDowell y un académico kamsá] nota que el período conocido como *kaka tempo* también se conoce por el término *ndwabain*, que significa ‘sin bautizar’ o pre-cristiano, y que el período del misionero también se llama *wabain* (1989:107).

Tal como los misioneros españoles representan la época moderna en el pensamiento kamsá, o por lo menos señalan su comienzo, la ley 89 encuentra una posición importante como

catalizador hacia la sociedad moderna inga en la expresión personal cosmológica del ex gobernador².

Un líder inga verifica la idea de que la legislación es un texto autoproducido en el reconocimiento de que diferentes y apropiadas instituciones culturales y políticas –incluyendo la legislación indígena– son percibidas como de origen autóctono:

2 Joanne Rappaport me hizo conocer otra versión de los orígenes de la ley 89 que ella recolectó del pasto, Miguel Taimal, gobernador de Cumbal en 1984:

Al principio los españoles de España, en Europa, por allí hicieron guerra y la gente vivía muy atestado. No tenían tierra para trabajar. Entonces, Cristóbal Colón habló y pensó, y con otros se hicieron a la vela. Y dijeron que había otras tierras. Entonces, navegaron por seis meses. Luego, los otros compañeros iban a matar a Cristóbal Colón, pero ¿dónde le iban a matar si no había tierra? Entonces, ahora que estaban cerca, de lejos podían ver, podían ver una luz brillante y la luz les iluminó. Y luego se enteraron de que había tierra.

Por ejemplo, piensa que... el cabildo es como un invento de los indígenas, no es un invento de los indígenas, eso es una cuestión de la corona española, hay que hacerle ver poco a poco a la gente eso no se puede de un sopetón, decir al principio, ¿no? Porque entonces la gente queda como incierto. Ahora, ya vamos, yo voy soltando así (...) digo, mire, tenemos cuenta de eso. Lo del carnaval lo mismo. Antes, nosotros al principio nunca decíamos que esto era, pues, una mezcla del español, de lo religioso y lo indígena. Ahora, ya le vamos explicando. Entonces la gente se está dando cuenta. Lo mismo por ejemplo, en esta cuestión de las leyes que nos ampara a nosotros, ¿no? A veces, pensamos que, pues, es un invento de nosotros y entonces exigimos hacer demasiado y no tenemos cuenta que hay cosas que van y vienen de nosotros (22/2/89).

Esta idea de legislación como texto autoproducido está indicada en un comentario hecho durante un taller sobre el Tercer Congreso de la Organización Nacional Indígena de Colombia –Onic–. El taller se realizó en 1990 y fue organizado por la organización regional inga, Musu Runakuna –MR– para el comité de mujeres de la comunidad inga. En uno de los comités de trabajo del Tercer Congreso se trató específicamente temas de mujeres, tales como el papel de la mujer indígena en el movimiento indígena en general y en las elecciones para la Asamblea Constituyente, en particular. La MR quería invitar algunas mujeres ingas al Congreso para que participaran como delegados oficiales, delegados sin voto y observadores; y por esta razón el taller para el comité de

Entonces, desembarcaron en la playa. Trajeron las tres hojas de papel de la ley 89 de 1890. Y luego vieron, y dijeron que había tierra. En estos días en Colombia, no había gente blanca. En Colombia solamente había gente indígena.

El advenimiento de la ley, para don Miguel, está ligado inextricablemente con la conquista española y el colonialismo europeo, una imposición a los indígenas por la sociedad dominante.

Sin embargo, es por medio de la legislación que los cumbales y sus vecinos justifican su estrategia de reclamos de tierra desde el punto de vista del gobierno nacional. El derecho constituye un idioma común que es utilizado por la comunidad y el Estado para formular demandas y diseñar e implementar políticas. En otras palabras, la reposición del Llano de Piedras, El Laurel y La Boyera fue enmarcada por necesidad dentro de un cuerpo de legislación por el cual Asuntos Indígenas e Incora podían transferir el título al cabildo. Si la ocupación de haciendas ofrece el empuje necesario para mover un gobierno reacio a actuar, las apelaciones a la legislación nacional proporcionan la justificación significativa para implementar políticas.

En el centro del idioma jurídico compartido entre los indígenas y el Estado está la aceptación de una definición legal de la identidad indígena, una definición que tuvo origen en Bogotá, pero que ha sido interiorizada por los miembros del resguardo. En suma, la construcción europea del otro, como se lo interpreta en la ley, es básica para la autodefinition indígena (1994a: 25-26).

En esta interpretación de la ley 89, la ley aún tiene el poder para crear orden, aunque es un orden impuesto desde afuera de la comunidad, en vez de un orden legado a la comunidad por una fuente ancestral. Este ejemplo también demuestra el lugar central que la ley 89 ocupa dentro de las comunidades indígenas. El gobernador de otra comunidad pasto en el sur de Nariño, Cristóbal Cuastumal de Guachucal, mencionó en conversación que la única legislación que los ancianos conocieron bien fue la ley 89, ya que es importante para haber mantenido el resguardo.

mujeres fue diseñado para empezar a presentarles a las mujeres ingas la problemática constituyente frente a las comunidades indígenas, incluyendo cuestiones de autodeterminación y autonomía territorial. Durante la discusión de la legislación indígena que había impactado a la comunidad, una de las mujeres ingas sugirió que el cacique legendario, don Carlos Tamoabioy, había escrito la ley 89 de 1890 y la había ofrecido a las comunidades ingas—hecho que usualmente no se le atribuye al cacique en las leyendas—. En este tercer ejemplo de las comunidades ingas, además de que la legislación es una parte escrita del legado de la comunidad, su creación es atribuida a un pasado legendario y a un héroe legendario a quien se le atribuyen otros aspectos etiológicos. Este ejemplo, conjuntamente con el ejemplo del ex gobernador y su descripción de una época sin autoridad en un tiempo pre-racional antes de la legislación indígena, describen la experiencia profunda y transformativa de la ley 89 de 1890, la cual garantizó la existencia

3 Este fue el intento también del *British North American Act* de 1867 de Canadá, y del *Indian Act* de 1876 de Canadá. John Tobias escribe:

La nueva legislación incorporó todos los aspectos protectores de la legislación anterior y estableció requisitos más restringidos para el uso por no-indígenas de territorio indígena, y para su alienación. Contenía revisiones menores del mecanismo de integración a la sociedad dominante para facilitar la asimilación. Sin embargo, la mayoría de estos cambios estaban dirigidos a adelantar el proceso de civilizar [al indígena] y permitir que el gobierno lo fomentara y lo dirigiera.

(...)

Los indígenas del oeste fueron excluidos de la implementación de la mayoría de las secciones del *Indian Act*, hasta tal punto que el superintendente general de asuntos indígenas les consideró suficientemente avanzados en términos de civilización como para beneficiarse del acta. Sin embargo, para adelantar su civilización y bajo la apariencia de protegerlos de la explotación, el *Indian Act* de 1876 y las modificaciones subsecuentes, contenían provisiones que atacaban los valores indígenas del sexo, el matrimonio y el divorcio, y que alentaban valores euro-cristianos. Esta categoría incluía secciones con respecto a los niños ilegítimos, la presencia de personas que no eran miembros de la comunidad en el resguardo al atardecer, la convivencia entre indígenas y no-indígenas en el resguardo y la presencia de mujeres indígenas en bares. Además, agentes [del gobierno en cargos de vigilancia del resguardo] tenían el poder de un magistrado para hacer cumplir secciones del código criminal en relación con la vagancia, para mantener al indígena del oeste en su resguardo, donde podía aprender cómo cultivar y el valor del trabajo (1983: 44-45).

continua del resguardo, la autoridad jurídica del gobernador y su cabildo, y una protección implícitamente articulada de usos y costumbres³.

Hay un lapso de ciento noventa años entre la muerte de don Carlos Tamoabioy y su testamento, y la promulgación de la ley 89 de 1890. En esta versión de los orígenes de la ley 89, la adherencia a un tema adquiere prioridad sobre la fidelidad a la cronología. Cronológicamente, es preciso que el resguardo protegido en la ley 89 sea parte del territorio documentado en el testamento de Tamoabioy. Temáticamente, es preciso sugerir el paralelo de una

significancia cosmológica entre el testamento y la ley 89 en el sentido de que ambos crean y mantienen el resguardo, y de que este tema sea encarnado en el héroe cultural, el cacique. Este ejemplo se dirige a una noción diferente de agencia histórica y a una historiografía indígena que se basa en la comprensión de cronología en favor de las opciones de tema y secuencia. Estos ejemplos sugieren que, como héroe cultural, don Carlos Tamoabioy

fue un símbolo poderoso e importante porque les dejó en testamento a las comunidades, aparte de la tierra, cultura y autoridad, por medio de su escritura o *a través de la legislación indígena*—otra tradición documental occidental—. Esta característica cosmogónica de don Carlos Tamoabioy es corroborada en las narrativas recolectadas sobre él, las cuales sugieren que hasta hace muy poco tiempo fue considerado como un dios solar en las comunidades ingas y kamsá. Juan Friede recopiló narrativas que describen los atributos solares de don Carlos Tamoabioy. Friede publicó una de las narraciones en un artículo sobre Tamoabioy que se publicó en 1945:

Sobre el santo Carlos Tamabioy—santo creado por la imaginación de los indígenas—también circulan muchas versiones. El Rvdo. padre Fray Marcelino de Castellví, de la C.I.L.E.A.C. de Sibundoy, recogió siete de ellas. Nosotros transcribimos aquí la más popular, que nos fue contada por la india Rosalia Quinchoa de Colón (Chaupi Sibundoy), y que reza así:

Carlos Tamabioy vino a la vida un día por la mañana, pero no como nacen todos los niños, sino ya grande y desarrollado. Siete amas de leche (nodrizas) murieron de inanición, tratando de satisfacer el apetito descomunal del recién nacido, quien crecía de manera prodigiosa. Al medio día, el niño era ya adulto. Por la tarde reunió a todos los indios de Sibundoy, les hizo escritura de todas las tierras, para ellos y sus descendientes, amojonó las parcelas, se las entregó con linderos fijos, y murió con el sol de ese mismo día (Friede [sic], 1945: 317. Véase también: Bonilla, 1969; y Friedemann y Arocha, 1989).

➤ Aunque el *Indian Act* de 1876 es el equivalente legislativo canadiense de la ley 89 de 1890, los indígenas de Canadá no lo consideran como un texto ancestral ni como un documento constitutivo. En cambio, tienen una actitud semejante hacia los tratados del siglo diecinueve entre la corona británica y los caciques de Manitoba, Saskatchewan y Alberta. La relación no es exacta. Los indígenas por ley ("*status Indians*"), tienen conocimiento del proceso de negociación entre la corona y los caciques en el siglo diecinueve y conocen los orígenes históricos de los tratados. Sin embargo, tanto los tratados mismos como las provisiones de los tratados han adquirido un carácter sagrado en el pensamiento indígena actual y sirven como 1) Documentos constitutivos en contraste a las imposiciones del *Indian Act* y sus revisiones, y 2) La base de una relación propuesta con Canadá, por la cual la noción del "orden del tratado" afirma la autonomía indígena en cuanto a lo jurídico, lo político, lo social y lo cultural.

Aunque John McDowell (1994: 42-43) no menciona a don Carlos Tamoabioy en la misma categoría que a otros héroes culturales, como Wangetsmuna de los kamsá, Juan Tama de los paeces y Viracocha en los Andes de Perú –debido, tal vez, a lo limitado de la narrativa sobre Tamoabioy, quien no posee un ciclo de mitos que se le corresponda–, Tamoabioy tiene atributos cosmológicos comparables a estos héroes, como los atributos solares mencionados y la creación de orden recientemente atribuida a él.

En apariencia hay tres consideraciones en cuanto a la actitud de la comunidad inga hacia la escritura y los documentos escritos. Primero, la autoridad tiene autoría definitiva; don Carlos Tamoabioy es el *autor* de dos documentos constitutivos de la comunidad. Segundo, la escritura, o más específicamente, el documento escrito tiene su fuerza en una autoridad extrajurídica y autóctona, en vez de la autoridad otorgada por el Estado a estos textos, pues aun cuando no sea atribuida a don Carlos Tamoabioy, la ley 89 no fue considerada como un documento producido fuera de la comunidad. Y, finalmente, documentos autoproducidos son autenticados por la tradición oral y se convierten en textos históricos seminales de la comunidad; el testamento de don Carlos Tamoabioy es el documento constitutivo que permanece actual en la tradición oral, lo cual no es el caso del título de 1621, aunque este último tiene más fuerza legal, del mismo modo como la ley 89 es el texto autóctono que introdujo orden y autoridad en las comunidades ingas.

El desarrollo reciente de una intelectualidad dentro de las comunidades ingas⁴, el cual es articulado de una manera autoconsciente tanto en las formas expresivas de la comunidad como en los modos de comunicación y documentación de la sociedad dominante colombiana, señala un cambio en la manera como se presenta y se

4 Estoy utilizando los términos "intelectualidad" e "intelectuales" en el contexto de la comunidad indígena para describir en particular un periodo poscolonial de las relaciones indígenas colombianas/sociedad dominante, o la aparición del movimiento indígena, con respecto a los derechos indígenas, la cual empezó con el Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric–, en 1971, como un constituyente en particular de líderes indígenas que tienen un lugar extrajurídico en la estructura de la autoridad tradicional comunitaria. El antropólogo francés, Christian Gros, identificó tres prioridades del actual movimiento de derechos indígenas en Colombia, las cuales también formaron parte de la agenda del Cric: la autonomía territorial, la nueva y viable autoridad, y la etnoeducación (1990: 316).

percibe la tradición. Interpretaciones competentes de la tradición entre miembros de la intelectualidad inga y la comunidad, por una parte, y entre la comunidad y la sociedad dominante, por otra, frecuentemente son autenticadas con un efecto persuasivo por medio de la frase "de acuerdo con nuestros usos y costumbres", la cual indica, en la mayoría de los

casos, un texto histórico y etnográfico en el cual la interpretación marcada por esta frase puede ser vista y aceptada como un concepto auténtico y viable de la tradición. Sin embargo, la intelectualidad inga, en vez de considerar los textos escritos y el concepto de "usos y costumbres" como si hubieran sido autoproducidos indeterminadamente y como si hubieran creado a la comunidad –por su autoridad autóctona–, se convierte en la autora misma de los textos culturales de la comunidad.

La afirmación de autenticidad en "nuestros usos y costumbres" por parte de la intelectualidad inga ha dependido tanto de la autoridad jurídica o legislativa otorgada al concepto de "leyes comunes" en la legislación nacional, en particular en la ley 89 de 1890, como de la autoridad extrajurídica de la tradición oral y su base ancestral. Recientemente, esta afirmación ha adquirido autoridad adicional en la palabra autoescrita, específicamente en la escritura y presentación de la tradición –a través de proyectos de recuperación del lenguaje, la autogobernación, la autohistoria, etcétera, iniciados por la intelectualidad inga– además de la apropiación de la escritura y el documento escrito, que han llegado a ser parte integral de la expresión auténtica de "nuestros usos y costumbres".

Estos intelectuales ofrecen un discurso autoconsciente y exegético como texto cultural comparable al testamento de don Carlos Tamoabioy. Podemos considerar el testamento de Tamoabioy como "una nueva variante textual" del título legal español de 1621, "con claros presupuestos ideológicos diferenciándolos de sus predecesores" (Herzfeld, 1985: 193), y el material legendario referente al cacique como variantes subsecuentes. Las variantes textuales de los intelectuales son presentadas en la comunidad como "nuestros usos y costumbres" o como textos culturales. Sin embargo, la "autenticidad" de sus textos en la comunidad inga continúa siendo indeterminada. Los intelectuales ingas consideran que sus textos tendrán el mismo poder y efecto transformador en la comunidad inga que tuvieron los textos de Tamoabioy; consideran también que, a través de sus textos, podrán re-crear la autonomía cultural y política de la comunidades, tenida en sí misma como una herencia del periodo colonial que no fue rescindida hasta la ley 51 de 1911. Uno de los intelectuales sugirió que hay un proceso dialógico entre los integrantes de la comunidad y la intelectualidad, lo cual le da mayor importancia al trabajo cultural y político de

esta última, particularmente al de aquellos individuos que han tenido experiencia en las instituciones estatales e indígenas fuera de la comunidad y que poseen una única perspectiva de interpretación ganada a través de su experiencia externa. De acuerdo con este intelectual:

Pues, yo creo que tiene que, eso es cierto [la idea que haya diferentes agendas de la *recuperación*], digamos, hay como una fuerza, ¿no?, una fuerza que es interna y que a la vez, esa misma fuerza es externa en el siguiente sentido: los que hemos estado como tratando de impulsar, estamos afuera, no estamos metidos en la comunidad, ¿no?... Bueno, entonces, somos de la comunidad pero estamos fuera, ¿no? En cierta forma ha sido positivo porque adquirimos elementos por acá y nos motiva a trabajar con la gente. Entonces, yo creo que nosotros tenemos que preocuparnos mucho porque la gente allá misma como que tome la rienda, ¿no?... Entonces, pero sí hace falta, de pronto como sistematizar más y la forma de sistematizar es a través de elementos escritos que haya, porque si no hay, entonces la gente se queda con lo que se escucha y no es tan fácil captar todo de la primera vez, desde la primera vez, ¿no? (22/2/89).

Existe evidencia de que los textos culturales de los intelectuales ingas han tenido un profundo efecto en la comunidad. Materiales escritos orientados a la educación política de las autoridades tradicionales y a la recuperación selectiva de la tradición oral y la medicina tradicional han empezado a servir como nuevos textos claves alrededor de los cuales la comunidad inga se autorealiza. En la utilización autoconsciente del ejemplo de la textualidad que proviene del cacique colonial, y la transformación de una tradición occidental de documentar en textos constitutivos comunitarios, los intelectuales han podido cambiar actitudes comunitarias en cuanto a los textos autoproducidos y han logrado articular el uso de documentación escrita como auténtico, histórico y basado en la comunidad. Por ejemplo, un objetivo principal de los líderes ingas es encontrar evidencias documentales adicionales del legado de don Carlos Tamoabioy para persuadir al Estado colombiano de que cumpla con su mandato de reforma agraria para recuperar la tierra para las comunidades indígenas. Un ex gobernador de la comunidad inga de Santiago expresó su interés en la evidencia documental y en la existencia histórica de don Carlos Tamoabioy, en vez de en los aspectos legendarios del cacique:

S. A.: Fijese que para nosotros es más importante, ¿no?, primero primero para nosotros pues, es la tierra, ¿no?, después de la tierra viene lo demás. Entonces nosotros primero luchamos es, es por recuperar nuestras tierras porque eso anteriormente era nuestro, ¿no?, antes de que llegaran los españoles, antes de que llegara cualquier otro extranjero, pero esto era nuestro.

R. D.: ¿Y de eso viene su interés en [los documentos de] Carlos Tamoabioy?

S. A.: Claro, sí. Eso sí a mí me interesa, incluso nosotros el otro año fuimos a Pasto a mirar a ver si estaba lo del testamento y todo eso, pero no... fueron los datos exactos. Incluso quedamos de hacer una expedición para Ecuador [al archivo nacional], pero no fue posible, ojalá, pues, que se logre este año (22/3/89).

Existen ventajas tangibles en el uso político y la creación subsecuente de textos históricos. Por ejemplo, la MR y la Fundación Comunidades Colombianas –Funcol– organizaron un taller sobre Legislación indígena en marzo de 1989. El taller fue parcialmente propiciado por el hecho de que el Instituto Colombiano de Hidrología, Meteorología y Adecuación de Tierras –Himat– estaba tratando de imponer un impuesto de tierra en aquellas parcelas que se veían beneficiadas por el proyecto de desecación. El taller concernía específicamente a la legislación indígena nacional que definía, protegía y mantenía los resguardos, al igual que a las agencias que estaban obligadas a preservar y aumentar el resguardo, particularmente el Incora. De manera importante, el abogado de la Funcol, quien dirigió el taller, sugirió que para las comunidades indígenas, la ocupación histórica de un territorio y el hábito cultural –incluyendo la tradición oral, que situaba a la comunidad en un territorio particular–, uso de la tierra, etcétera, ofrecían título legal sobre la tierra –un concepto al cual él se refirió como “el título originario de propiedad de tierras”, y al cual Orlando Fals Borda y Lorenzo Muelas (1991) se refieren como *derecho mayor*.

La sugerencia del abogado deriva de la decisión de la Corte Suprema colombiana en 1947 para sostener un fallo de 1945 del Tribunal Superior del Cauca que reivindica el resguardo al cabildo de Puracé, Cauca. Ambos fallos, el del Tribunal Superior y el de la Corte Suprema, ofrecieron diferentes interpretaciones del artículo 12 de la ley 89. El artículo 12 de la ley 89 dice:

En caso de haber perdido una Parcialidad sus títulos por caso fortuito

o por maquinaciones dolosas y especulativas de algunas personas, comprobará su derecho sobre el Resguardo por el hecho de la posesión, disputada o no judicialmente, por el término de treinta años, en caso que (*sic*) no se cuente con esa solemnidad y de acuerdo con lo dispuesto en el Código Civil. Este último requisito de la posesión pacífica se acredita por el testimonio jurado de cinco testigos de notorio abono, examinados con citación del Fiscal del Circuito, *los que expresarán lo que les conste o hayan oído decir a sus predecesores sobre la posesión y linderos del resguardo* (Consejo Regional Indígena del Cauca, 1988: 68. Énfasis mío).

Aunque el Tribunal Superior falló en favor del cabildo, la evidencia presentada de acuerdo con el artículo 12 no era suficiente:

...nada de esto hicieron sobre el particular los declarantes; se limitaron a hacer simples alusiones sobre el título prístino de la parcialidad, diciendo en forma vaga e imprecisa que habían oído decir de varios indígenas de aquella época que los títulos se habían perdido en la revolución del año 1890. Pero se observa que esto no es suficiente, porque una expresión de tal naturaleza, por las tachas a que siempre está expuesta la prueba testimonial y con mayor razón cuando son declaraciones de oídas, la hacen para este caso carente de valor, y por consiguiente, inaceptable para el ministerio en el estudio a que está autorizado por el artículo 14 del Decreto ley 1421 de 1940, para declarar si un resguardo existe o ha dejado de existir (Plan Nacional de Rehabilitación, Programa Indígena, 1990: 707-708).

La Corte Suprema, aunque sostuvo la decisión del Tribunal, cuestionó la interpretación del artículo 12, manteniendo la idea de los derechos territoriales inherentes realizados a través de la ocupación histórica y el hábito cultural:

Nótese que se ha razonado dentro de la exigencia de título expedido por la Corona Española de que habla el Tribunal, sin aludirse siquiera a las posibilidades de que, en general, un grupo dado de aborígenes tuviera y conservara tierras que quedaran indemnes ante la codicia e invasión del conquistador; de suerte que ostentaran un título verdadero y recto, en vez del que enrevesadamente se ha tenido que calificar de legítimo porque lo expidiera con tales o cuales formalidades el usurpador.

Como se verá adelante, al estudiar las pretensiones de los demandados, ellos invocan un derecho que arranca de actos y concesiones de la misma Parcialidad. En el conflicto entre las dos partes litigantes, la Sala encuentra que jurídicamente se configura en forma más sólida y respetable la pretensión de la Parcialidad (*Ibid.*: 712).

En el taller, el abogado arguyó la idea de los derechos inherentes de las comunidades indígenas⁵ y sugirió que en cuanto a las comunidades, la legislación primaria indígena es la costumbre —una idea que fue conmensurada con la agenda de recuperación de la MR—. En segundo lugar, después de la costumbre, está la legislación nacional indígena que favorece a las comunidades. Esta parte del taller generó discusión entre los ancianos acerca del legado de don Carlos Tamoabioy y el reclamo potencial de la comunidad sobre el Valle de Sibundoy con base en el testamento de éste. El abogado sugirió que las leyendas y otros materiales narrativos acerca de don Carlos Tamoabioy, en sí mismos variantes de documentos históricos, pueden ser admisibles como prueba de ocupación histórica y hábito cultural. En los derechos a la tierra también están contempladas las creencias.

La escritura y el documento escrito —incluyendo el trabajo del historiador y el etnógrafo— (Rappaport y Dover, 1994), tradicionalmente utilizados por la sociedad dominante como herramientas de alienación de ciertos sectores, ofrecieron legitimidad y empoderamiento a los pueblos indígenas durante la época colonial de Colombia. Joanne Rappaport ofrece un ejemplo del siglo diecinueve que concierne a los pastos de Nariño,

...la administración española se preocupó por el uso de la palabra escrita para concretar la autoridad indígena, porque ellos mismos reconocieron el poder tremendo de autoridad que la palabra escrita ejerció dentro de su propio sistema. Y los actores indígenas que respondieron a

5 La idea de derechos inherentes es comparable a lo que se refiere como *título aborígen* en Canadá, donde la relación de los indígenas con su territorio ancestral es dada en un marco occidental y legal de referencia. En el *Aboriginal Law Handbook*, una guía legal para las comunidades indígenas canadienses, se describe el concepto de *título aborígen* como:

(a) Reclamos donde no se firmó un tratado *título aborígen*

Muchas partes de Canadá no están dentro de los tratados y los indígenas mantienen la idea de que ellos mantengan el *título aborígen* en estas partes del país. El *título aborígen* sobre la tierra es reconocido en Canadá, aunque no es completamente claro qué significa en cada caso. El *título aborígen* sigue existiendo donde ningún tratado (o convenio, en cuanto a un reclamo de tierra, la versión moderna de un tratado) para la tierra ha sido firmado o donde el *título* no ha sido extinguido. El *título aborígen* incluye el derecho de ocupar y poseer ciertas tierras. Los indígenas que han ocupado y utilizado estas tierras desde antes de la llegada de los españoles lo poseen [el *título aborígen*]. Este derecho se basa en la ocupación y el uso antiguo de la tierra, y no en la donación de tierra por parte de la corona. El *título aborígen* solamente puede ser entregado al gobierno nacional. No puede ser entregado al gobierno provincial. Si el *título aborígen* ha sido entregado sin consenso, la Corona debería tener una obligación de proveer compensación.

En reconocimiento de la existencia del *título aborígen*, el gobierno nacional ha negociado reclamos grandes de territorio en el norte de Quebec, la región Ártica y el Yukon. Al negociar estos reclamos, el *título aborígen* es entregado y el gobierno nacional obtiene el derecho de usufructo del territorio como se lo requiera (siempre y cuando se cumpla con las condiciones de la negociación) (Imai, Logan, y Stein, 1993: 52-53).

Discusión comparativa en cuanto al concepto de *derecho mayor* y la legislación indigenista en América latina se consigue en: Guillermo Padilla (1993); Stavenhagen y Diego Iturralde (1990); e Instituto de Investigaciones Jurídicas (1991).

estos símbolos escritos del control político habían capitulado, como los caciques que incluyeron símbolos tangibles de la autoridad cacical en sus testamentos, frente a un sistema nuevo de legitimación legal de la autoridad; sistema que, desde su perspectiva como marginados, se concretó de una manera más perfecta a través de la palabra escrita (1994b: 278).

En el Valle de Sibundoy, los colonos intentaron desacreditar el legado histórico del cacique Carlos Tamoabioy:

[a]ctitud comprensible tanto por el desprecio de las tradiciones indígenas, como por el deseo de desterrar al olvido toda prueba del derecho de propiedad de los indios sobre sus resguardos de Sibundoy y Aponte (Bonilla, 1969: 31).

Al refutar las aseveraciones de los colonos, los ingas hicieron referencia a sus derechos o a la legitimidad de sus reclamos sobre el Valle de Sibundoy, a través de los textos de don Carlos Tamoabioy. Tanto su *derecho inherente* a este territorio como su noción del *derecho mayor* para hacer referencia a su título indígena, tienen base en las nociones textuales y jurídicas de la identidad y la tradición oral.

El legado de don Carlos Tamoabioy, al igual que el documento de su testamento, ha sido usado históricamente por los ingas y kamsá en los reclamos de tierra contra el Estado y la iglesia. A pesar del fallo de la Corte Suprema de 1947 en cuanto a la admisibilidad de la tradición oral como evidencia de la ocupación histórica del territorio, los intelectuales ingas reconocen que esta decisión simplemente permite que la tradición oral y las nociones indígenas de la historia sirvan como evidencia, pero no obligan al Estado a tomar una decisión favorable para la comunidad con base en la fortaleza de esta evidencia. En cambio, los intelectuales ingas están buscando corroboración documental de las leyendas de Tamoabioy —otra evidencia oficial comparable con el testamento cuyo contenido explícitamente “codifica” de una manera legal e histórica occidental la tradición oral en cuanto al cacique y su legado territorial—. Por otro lado, el documento en sí —su tangibilidad actual, además de su contenido— representa un contraste marcado y metonímico de las condiciones sociales y políticas actuales de la comunidad y provee a la comunidad inga de una perspectiva discursiva de lo que se ha perdido en términos de territorio, autoridad del cacique y autonomía, no

como un sustituto del legado legendario, sino como un complemento de éste. La formalización en la tradición oral de detalles contenidos en el documento de Tamoabioy escrito en el siglo diecisiete y la presentación reciente de su documento como prueba de título de tierra y como un texto cultural clave, señalan una relación con la escritura y la evidencia documental que cumple un papel fundamental en la estrategia de los intelectuales ingas en la recuperación cultural y política, un papel que está caracterizado por sus conceptos de jurisprudencia y la tendencia hacia la codificación y la autohistoria, lejos de la hegemonía de la interpretación histórica occidental.

El ejemplo de la literatura académica indígena canadiense es particularmente vigente en este asunto, porque desafía la hegemonía de la interpretación historiográfica occidental. La aseveración del historiador indígena canadiense, Georges E. Sioui, según la cual

para empezar con el reconocimiento de la manera de vivir del Amerindio tendría que revisar y reinterpretar todos los datos escritos que han sido utilizados por la sociedad dominante hasta el presente para escribir 'la historia del amerindio'. No se pueden utilizar estos datos hasta que no haya respuesta a la pregunta: '¿quién es el amerindio?' (1992: 38)⁶,

es sugestiva del uso al cual los intelectuales ingas han sometido las tradiciones históricas y las herramientas de la sociedad dominante colombiana, particularmente al identificar los textos que concretan sus criterios propios históricos y culturales de ser indígena e inga. Igualmente, los esfuerzos ingas de *crear* textos culturales distintos que respondan a su noción de la historia están reflejados en la obra de otro historiador mohawk canadiense, Gerald Alfred, quien propone la otra base histórica y étnica de la autoidentidad indígena que refuta los criterios occidentales históricos y políticos de ser indígena. Alfred refuta los esfuerzos de los académicos occidentales de categorizar o presentar a la comunidad indígena en términos monolíticos. **Escribiendo específicamente sobre el caso mohawk, Alfred desafía a**

⁶ Sioui sigue en su discurso y sugiere que,

El fin de la auto-historia amerindia es para apoyar la historia en su deber de reparar el daño que ha causado tradicionalmente a la integridad de las culturas amerindias. En cuanto a la metodología, la historia amerindia debe ser basada en la delimitación y el reconocimiento de su territorio ideológico y de su filosofía particular, teniendo en cuenta los factores siguientes:

aquéllos que ven la identidad como claramente delineada y cuya perspectiva de la comunidad no reconoce las alianzas entrecruzadas que se manifiestan en el curso de la historia de un pueblo. La hipótesis presentada en esta instancia incorpora una concepción de 'identidad' que no impone límites fijos entre a) Los kahnawake locales, b) Los mohawk nacionales, c) La comunidad iroquesa en general, y d) Las identidades pan-indígenas, todos los cuales están presentes en diversos grados dentro de la comunidad kahnawake (1995: 18).

En el proceso de crear identidad, los conceptos expresivos, documentales y jurídicos de ambas sociedades, la mohawk y la canadiense, encuentran su expresión legítima en el discurso mohawk en cuanto a la autonomía política y cultural. De una manera semejante, los intelectuales ingas utilizan una tradición expresiva

— La ausencia —la erradicación— de la mayoría de los datos espaciales y temporales que hubieran provisto un conocimiento y entendimiento de los mecanismos amerindios sociales y culturales;

— La inhabilidad natural de las historias coloniales de entender otros modos culturales y sociales, y así incorporar en su discurso una dimensión ética válida para asegurar la armonización de las percepciones y relaciones entre las sociedades de las cuales se trata;

— La necesidad de la presencia y el compromiso de las personas cuyas tradiciones están siendo estudiadas en la interpretación de su historia;

— La especificidad cultural y geográfica en su relación con otros continentes (1992: 37-38).

y documental diversa para proponer un sentimiento de la autonomía inga. No es casual que investigaciones continuas acerca del legado de Tamabioy y de la evidencia documental de este legado, sean una prioridad de los líderes de la comunidad inga. En gran parte, esta actividad representa la otra cara de la transformación de la legislación en mito, a través de la cual los líderes ingas que han aceptado la acostumbrada fuerza de las tradiciones documentales occidentales como documentos constitutivos en su propia comunidad, han reconocido, así mismo, el valor legal e histórico de su propia tradición oral, no solamente en términos de su utilidad en el sistema jurídico estatal, sino también en términos de la autodefinition jurídica e histórica de la comunidad inga.

Referencias bibliográficas

Fuentes de archivos

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Bogotá), República, Fondo Baldíos, t. 43, ff. 468-72.

Libros y artículos

ALLEN, CATHERINE J. 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press. Washington, D.C.

ALFRED, GERALD R. 1995. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Oxford University Press. Toronto.

BASSO, KEITH H. 1990b. "Speaking with Names': Language and Landscape Among the Western Apache". En Keith H. Basso, *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*: 138-173. University of Arizona Press. Tucson.

BONILLA SANDOVAL, VÍCTOR DANIEL. 1969. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá.

BOURDIEU, PIERRE. 1990. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford University Press. Stanford.

BROTHERSTON, GORDON. 1992. *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through Their Literature*. Cambridge University Press. Cambridge.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA. 1988. *Cartilla de legislación indígena*. Cric, 3ª edición. Cali.

FALS BORDA, ORLANDO Y LORENZO MUELAS HURTADO. 1991. "Informe-Ponencia sobre pueblos indígenas y grupos étnicos". En *Gaceta Constitucional*: 2-8. 8 de abril de 1991. Bogotá.

FRIDE [SIC], JUAN. 1945. "Leyendas de Nuestro Señor de Sibundoy y el Santo Carlos Tamabioy". En *Boletín de Antropología*. 1: 315-318. Bogotá.

FRIEDEMANN, NINA S. DE Y JAIME AROCHA. 1989. *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia Editores. Bogotá.

GOSSEN, GARY H. 1977. "Translating Cuscat's War: Understanding Maya Oral History". En *Journal of Latin American Lore*. 3: 249-278.

GROS, CHRISTIAN. 1990. *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*. Cerec. Bogotá. Serie Amerindia No. 2.

HERZFELD, MICHAEL. 1985. "Lévi-Strauss in the Nation State". En *Journal of American Folklore*. 98: 191-208.

IMAI, SHIN, KATHARINE LOGAN Y GARY STRIN. 1993. *Aboriginal Law Handbook*. Carawell. Scarborough.

- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS. 1991. *Aspectos nacionales e internacionales sobre derecho indígena*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- LEVINSOHN, STEPHEN H. 1991. "Variations in Tense-Aspect Markers Among inga (Quechuan) Dialects". En Mary Ritchie Key, comp., *Language Change in South American Indian Languages*: 145-165. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- MANNHEIM, BRUCE. 1985. "Southern Peruvian Quechua". En Manelis Klein, Harriet E. y Louisa R. Stark, comps. *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*: 481-515. University of Texas Press. Austin.
- MCDOWELL, JOHN H. 1989. *Sayings of the Ancestors: The Spiritual Life of the Sibundoy Indians*. University Press of Kentucky. Lexington.
- . 1994. "So Wise Were Our Elders": *Mythic Narratives from the kamsá*. University Press of Kentucky. Lexington.
- PADILLA, GUILLERMO. 1993. "Derecho mayor indígena y derecho constitucional: comentarios en torno a su confluencia y conflicto". XIII Icaes, Ciudad de México, México.
- PLAN NACIONAL DE REHABILITACIÓN, PROGRAMA INDÍGENA. 1990. *Fuero indígena colombiano. Normas nacionales, regionales e internacionales, jurisprudencia, conceptos administrativos y pensamiento jurídico indígena*. Compilado por Roque Roldan Ortega. Bogotá.
- RAMÍREZ DE JARA, MARÍA CLEMENCIA Y CARLOS ERNESTO PINZÓN. 1986. "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana". En *América Indígena*. 46: 163-188.
- RAPPAPORT, JOANNE. 1990. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Cambridge University Press. Cambridge
- . 1994a. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. University of Chicago Press. Chicago.
- . 1994b. "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". En Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, comps. *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*: 271-292. Duke University Press. Durham.
- RAPPAPORT, JOANNE Y ROBERT V. H. DOVER. 1994. "Territorial Organization and Ethnic Self-Definition: Native Colombians and the 1991 Constitution". 48° ICA, Stockholm. Sweden.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. The University of Chicago Press. Chicago.
- SARRIS, GREG. 1993. "Keeping Slug Woman Alive: The Challenge of Reading in a Reservation Classroom". En Jonathan Boyarin, comp. *The Ethnography of Reading*: 238-269. University of California Press. Berkeley.
- SCOTT, COLIN H. 1993. "Customs, Tradition, and the Politics of Culture: Aboriginal Self-Government in Canada". En Noel Dyck y James B. Waldram, comps. *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*: 311-333. McGill-Queen's University Press. Montreal & Kingston.
- SIQUIER, GEORGES E. 1992. *For an Amerindian Autohistory: An Essay on the Foundations of a Social Ethic*. McGill-Queen's University Press. Montreal.
- STAVENHAGEN, RODOLFO Y DIEGO ITURRALDE, EDS. 1990. *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.
- TANDIJOY JANSASOY, FRANCISCO. s.f. *The Santiagueño ingano and Corn*. Mss.
- TOBIAS, JOHN L. 1983. "Protection, Civilization, Assimilation: An Outline History of Canada's Indian Policy". En Ian A. L. Getty y Antoine S. Lussier, comps. *As Long as the Sun Shines and the Water Flows: A Reader in Canadian Native Studies*: 39-55. University of British Columbia Press. Vancouver.
- TRIANA A., ADOLFO. 1978. "El estatuto indígena o la nueva encomienda bonapartista". En *Indígenas y represión en Colombia: análisis-denuncia*: 29-41. Centro de Investigación y Educación Popular, Serie Controversia No. 79. Bogotá.
- URREA GIRALDO, FERNANDO; ZAPATA ORTEGA, DIEGO. s.f. "Vegetalismo y sistema de representaciones en el curanderismo inga-camentsa". mss.
- URTON, GARY. 1992. "Communalism and Differentiation in an Andean Community". En Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold y John H. McDowell, comps. *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*: 229-266. Indiana University Press. Bloomington.

Apéndice

Testamento de Carlos Tamoabioy

Según la copia conservada en el archivo del cabildo indígena de Aponte.

“Número doscientos sesenta y dos.—En la ciudad de Pasto, Departamento del Cauca. República de Colombia. a doce de noviembre de mil ochocientos noventa y ocho, ante mí Juan María Villota, Notario Segundo del Circuito de Pasto y los testigos instrumentales señores Angel Jarres Muñoz y Modesto Jarres, vecinos del mismo Circuito. mayores de edad, de buen crédito y en quienes no ocurre causal de impedimento, compareció el Gobernador de la Parcialidad de Indígenas del pueblo de Aponte, Vicente Sinjindioy, vecino del Distrito Municipal del Tablón, mayor de edad. a quien conozco, y expuso: que me presentaba para su protocolización en la oficina de mi cargo el testamento otorgado por Carlos Tamoabioy y Casique, natural del pueblo de Santiago, perteneciente hoy a la provincia del Caquetá, ante los testigos don Gaspar de León, el Comisario don Diego Ignacio Pérez de Suñiga, y don Reymundo Jacanamejoy, con fecha quince de marzo del año de mil setecientos, en el pueblo de Santiago; cuyo testamento en copia expedida en diez y siete de febrero de mil ochocientos treinta y ocho por el Notario Público y de Monjas, señor José María de la Torre, consta en cinco fojas con un documento relativo a la petición de entrega de varios terrenos; todo lo cual se agrega a esta escritura”.

Primera parte

“En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero, hago este testamento. Estando como estoy enfermo del cuerpo y sano del entendimiento y mando, entrego mi alma a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió con su preciosa sangre; y mi alma sea llevada a los cielos, que confió en su Divina Majestad, y el cuerpo sea llevado a la tierra de donde fue creado de ella para hacerme hombre. Item: declaro por mis bienes que tengo yo, Don Carlos Tamoabioy, unas tierras lla-

madas Tamoabioy; y hago por mi Albacea a Don Melchor Jajuanandioy para que haga bien de mi alma. Item; declaro que tengo dos hijos legítimos en la Feliciano Jajamanchoy, mi legítima mujer; los cuales hijos llámense, el mayor Don Pedro y el menor Don Marcos Jajamanchoy y una hija legítima y se llama Doña María Jajamanchoy, los cuales declaro son herederos propietarios. Item; declaro que dejo estas tierras a mis hijos legítimos, como son Don Marcos, Don Pedro, a Doña María y a don Melchor, mi sobrino Albacea, para que las gocen en conformidad, porque así lo mando y ordeno para que gocen sin que tengan discordia, delante de tres testigos como Don Gaspar de León y Don Reymundo Jacanamejoy y el Comisario Don Diego Ignacio Pérez de Suñiga y así mismo hago saber que dejo estas tierras, llamadas Tamoabioy, que cojen de largo tres leguas desde la quebrada de arriba que llaman Guaraca hasta abajo donde llamamos Aponte, que es río abajo de Juanambú, por en medio así por la parte de Guaraca como por la parte de Aponte; y esto lo dejo a mis hijos y a toda mi gente, que es mi voluntad, y que no hay impedimento ninguno, ni lo impida nadie y de impedirlo alguna persona sea multado. Item; declaro el pedazo de tierra llamado Abuelapamba, que es desde un mojón que hace de (hay en) un río llamado Cungoyaco, estas tales tierras las dejo a mis indios naturales del pueblo de Santiago y a los del pueblo de Sibundoy Grande, que es mi voluntad que las gocen y defiendan si hubiera alguna inquietud de alguna persona mal intencionada. Item; declaro que estas mis tierras que dejo son propias mías, de mis abuelos, que no tienen persona ninguna que verme, ni el Capitán Don Salvador Ortiz que tiene arrimadas sus haciendas y no le toca cosa ninguna y de querer violentar o querer quitar, haya apelación a la Real Audiencia, porque declaro que no tengo cosa ninguna que no fuese legítima, si no toda en justa razón y derecho; Y así mismo que puedan comparecer con este mi testamento ante su Alteza con los testigos presentes. Item, declaro que dejo otro pedazo de tierra llamada Jabanguana a Pablo Chinamamboy para que lo posea que es mi voluntad y a su primo hermano Rodrigo Chasoy también es mi voluntad. Por estar en el paso que estoy y por ser verdad este mi testamento, cierro en quince días del mes de marzo de mil setecientos años; estando los testigos presentes Don Gaspar de León y Don Reymundo Jacanamejoy y el Capitán Don Diego Ignacio Pérez de Suñiga; yo el otorgarte que por ser verdad lo firmo de mi nombre *Don Carlos Tamoabioy. - Don Gaspar de León*”.

Segunda parte

“En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que SON tres personas distintas y un solo Dios Verdadero. Amén Jesús. Sepan cuantos esta carta de testamento vieren como yo Don Carlos Tamoabioy, cacique natural del pueblo de Santiago, hago este mi testamento estando como estoy enfermo del cuerpo y sano de entendimiento y con mi entero juicio, digo qui si Dios Nuestro Señor fuere servido de llevarme de esta presente vida a la otra, entrego mi alma a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió con su preciosa sangre y que mi cuerpo sea mandado a la tierra de donde fue formado; y teniendo de la muerte es cosa natural ordeno este mi testamento en la forma siguiente: Primeramente digo que si Dios Nuestro Señor fuere servido de llevarme de esta presente vida, sea mi cuerpo sepultado en la Capilla de la Virgen Santísima del Rosario, pues que fui su cofrade, y me acompañe mi cuerpo el Padre Vicario de este pueblo de Santiago con la Cruz Alta acostumbrada y se diga una misa cantada de cuerpo presente con su vigilia; es mi voluntad. Item; declaro que no den agravio a los vasallos y Gobernadores del dicho pueblo de Sibundoy Grande porque las tierras que tenemos nosotros están mojonadas desde antiguamente, llamadas las tierras de Pujatamuy, donde hace (hay) una cruz grande; y estas tierras tenemos por mandato del señor Visitador Don Luis de Quiñones en la visita, amojonado y señalado de los visitadores, que dejaron con el recaudo y mandamientos de amparo; y las otras tierras se llaman Chesnivijoy y (el Visitador) mando en su amparo que se sepa que con de los indios naturales y las guarden los vasallos de dichas tierras. Item; declaro y digo que las partes de Putumayo, no les den agravio dichos Gobernadores, como es Don Francisco Criollo, sobre las tierras Jansasoy y otras tierras llamadas Maboychoy y otras tierras llamadas Guanvicatanjanoy, y otras tierras llamadas la Encillada, estas las poseen los señores Casiques y Gobernadores del Pueblo de Putumayo, porque lo repartió el señor Visitador Don Luis Quiñones, y todos los visitadores que tenemos mando y amojonado con recaudo. Item; declaro, otro pedazo de tierras por la parte de arriba en medio de estos dos pedazos de tierras que en nombrado Jujupanchoy que son de los indios naturales del pueblo de Santiago. Item; declaro que es mi voluntad que todo lo que encargo a mis Albaceas cumplan como buenos cristianos en todo lo que tengo mando y referido en este mi testamento, por estar en el paso en que estoy, descargo mi conciencia y alivio de mi alma para la otra vida, que son estos mis Albaceas los dichos testigos Don Gaspar de León y

los Comisarios Don Diego Ignacio Pérez de Suñiga y Don Reymundo Jacanamejoy, y por ser verdad hago testamento, a quince días de marzo de mil setecientos, ante testigos presentes Don Gaspar de León, Don Reimundo Jacanamejoy, Don Diego Ignacio Pérez de Suñiga. Yo el otorgante que lo firmo de mi nombre *Don Carlos Tamoabioy. Don Gaspar de León*” (Bonilla 1969: 291-293).