

**LA MODERNIDAD DEL PENSAMIENTO
INDIGENISTA Y EL INSTITUTO NACIONAL
INDIGENISTA DE COLOMBIA**

*The modernity of Indigenista thought and
Colombia's Instituto Nacional Indigenista*

FRANÇOIS CORREA RUBIO *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* fcorrear@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 8 de mayo del 2007 · aprobado: 18 de septiembre del 2007

RESUMEN

A partir de la década de 1940 se desarrolló en América Latina la doctrina del indigenismo estatal promovido desde el primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en 1940 en la ciudad de Pátzcuaro (México). Sus conclusiones alentaron a los gobiernos a crear institutos indigenistas nacionales con el fin de implementar un proyecto de aculturación dirigida que modernizara a los pueblos indígenas sacándolos de su primitivismo e integrándolos al progreso de sus sociedades nacionales. Los primeros antropólogos colombianos, formados en el Instituto Etnológico Nacional, junto con otros intelectuales indigenistas develaron cómo la desintegración de las comunidades indias descansaba en la política estatal que privatizaba sus territorios comunales; pues cuando los hacendados se apoderaron de sus antiguos territorios, estas comunidades fueron sometidas a condiciones de servidumbre agravando la ausencia de una política pública que resolviese sus graves problemas de salud, educación y bienestar social. Pero, diferenciándose por la forma de resolver el “problema indígena”, los miembros del Instituto Indigenista de Colombia dieron origen a diferentes corrientes de pensamiento que abrieron la discusión sobre la interpretación del lugar de los indígenas en el país y el posicionamiento de los intelectuales en la construcción de la nación, señalando el futuro derrotero de la antropología colombiana.

Palabras clave: *indigenismo, historia de la antropología, antropología colombiana, antropología latinoamericana.*

ABSTRACT

Since the 1940's, the state indigenism doctrine developed in Latin America, as promoted by the first *Congreso Indigenista Interamericano*, which was held in the city of Pátzcuaro (Mexico) in 1940. Its conclusions encouraged the governments to create National Indigenist Institutes with the purpose of introducing a project of directed acculturation, which would modernize indigenous people by taking them out from their primitivism and integrating them to the national society progress. The first Colombian anthropologist educated in the *Instituto Etnológico Nacional*, with some others *indigenist* intellectuals, highlighted how the disintegration of the indigenous communities had its origins in the state policies which privatized their communal territories as the *hacendados* were taking possession of them, subjecting indigenous people to slavery conditions in their own ancient territories and worsening the lack of a public policy that could solve their urgent problems in health, education and social welfare. But, by distinguishing themselves in the approach adopted to solve the “indigenous problem”, the members of the *Instituto Indigenista de Colombia* let several currents of thought to arise, which opened the debate about the interpretation of the place of indigenous people in Colombia and the role of intellectuals in the nation construction, pointing out the Colombian anthropology's future course.

Keywords: *indigenism, history of anthropology, Colombian anthropology, Latin American anthropology.*

Esteban Krotz ha argumentado que reconocer que las antropologías del Sur tuvieron su origen en la expansión de la antropología noratlántica no puede llevar a concebirlas como “parientes pobres” de la antropología gestada en esos países: “Las antropologías del Sur no son reductibles a meras ‘extensiones’ o ‘réplicas’ (acaso imperfectas) de un modelo antropológico original” que podrían inscribirse en una perspectiva evolucionista unilineal orientada por la civilización noratlántica (Krotz, 1993). Roberto Cardoso de Oliveira (1990), por su parte, había precisado que los antropólogos de América Latina: “al dedicarnos al estudio de nuestras respectivas realidades lo hacemos no solo condicionados por lo *vivido* en nuestras propias sociedades, sino también por lo *pensado* en la disciplina, es decir, la matriz disciplinar”. Esa forma de ejercer el trabajo antropológico, concluyó, no necesariamente copia, sino que *domestica la disciplina*, lo que conduce a pensar en “variantes estilísticas”.

En el mismo texto, Cardoso de Oliveira discutió cómo la *identidad* y la *diferencia* deben ser reconsideradas, por cuanto en las antropologías periféricas el Otro es simultáneamente sujeto y objeto de conocimiento; porque hace inviable disociar la aplicación de la antropología de las condiciones socioculturales, inclusive políticas, como un modo privilegiado de conocimiento del otro; y demanda la revaluación de la cuestión de la objetividad cuando el conocimiento siempre ocurre en un medio ideologizado. Krotz agrega que la producción antropológica, como la producción científica, debe considerarse como un proceso de producción cultural que no permite desligar el sistema simbólico de la realidad social y que tampoco puede analizarse como un proceso sin sujeto. La producción antropológica del sur no solo se realiza a partir de una cultura determinada, sino que se enfrenta a una calidad distinta de alteridad sociocultural que no permitiría hablar de la antropología como un instrumento cognitivo “neutro”.

La producción antropológica como producción cultural, la domesticación de la disciplina y la relación entre la producción del conocimiento, su aplicación e influencias ideológicas, es manifiesta cuando analizamos la historia del desarrollo del pensamiento social de la antropología aún en un mismo periodo. El examen de los argumentos de los pioneros “indigenistas” colombianos así lo muestra. Tengo en mente que los antropólogos de América Latina tienden a no

divorciar la dinámica de la realidad social y de los sectores sociales inscritos en sus contextos nacionales; esto produce matrices comunes de producción y transformación de su conocimiento. No obstante, de él se derivan diversas *corrientes de pensamiento*, como he preferido denominar las “variantes estilísticas”.

Aunque suele extenderse el significado del “indigenismo” a toda labor en *pro* de los pueblos nativos americanos, en Colombia se inauguró institucionalmente con la creación del Instituto Indigenista de Colombia promovido por el primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México) en 1940. Allí se convino la constitución de institutos indigenistas nacionales adscritos o respaldados por los gobiernos de los países que suscribieron el convenio. Correspondió, entonces, a los investigadores del Instituto Etnológico Nacional, recién fundado en 1941, la creación del Instituto Indigenista de Colombia. Ellos al tiempo que fundaron la primera escuela de antropología generaron los referentes básicos de las corrientes del pensamiento sobre la situación y articulación de los pueblos indígenas en la sociedad nacional y, por tanto, no solo asumieron la denominación de “indigenistas”, sino que así fueron reconocidos por el Estado.

Sin embargo, el Instituto Indigenista de Colombia tuvo una corta vida, menos de una década. Fue en el quinquenio que se inició en 1943 cuando los investigadores del Etnológico, junto con otros intelectuales del Instituto Indigenista, desempeñaron con mayor tenacidad su compromiso con los problemas sociales, económicos y políticos de los indígenas; los informes de investigación que rindieron ante los miembros del Indigenista, sus publicaciones, programas de difusión radiales y periodísticos y sus demandas ante el Estado, lo testifican. Desde entonces, los egresados e investigadores del Etnológico buscaron difundir la diversidad de los pueblos indígenas pero, también, los problemas de su supervivencia, para lo cual crearon nuevas entidades como la Sociedad Colombiana de Etnología y el Instituto Indigenista de Colombia. Las publicaciones de este último son la materia prima de mi argumento que, en la medida de lo posible, apela a las propias voces de los indigenistas. Como se sabe, en estas dos décadas la pugna por el poder entre liberales y conservadores condujo al país al periodo de La Violencia, que apenas indicaré por su impacto en las labores de los indigenistas.

Si bien el “indigenismo” aspiraba a convertirse en política general para América Latina, y aún considerando que los miembros del Instituto Indigenista de Colombia compartieron la necesidad de modernizar la sociedad y estuvieron de acuerdo en los referentes básicos de los problemas de los pueblos indígenas del país que los anclaban en relaciones precapitalistas, en Colombia concluyó en diversas *corrientes de pensamiento*. Partiré del “indigenismo americanista” de Paul Rivet y Hernández de Alba; luego, con la fundación del Instituto Indigenista de Colombia, expondré los referentes centrales que dieron cuerpo al que denominaron el “problema indígena”; y terminaré, hacia las postrimerías de la década de 1940, con las tensiones y disidencias que generaron el “indigenismo orgánico” y el indigenismo de la “aculturación pacífica”.

Aunque la organización del texto le permite al lector fácilmente extraer las conclusiones, propondré unas consideraciones finales que recogen ciertas improntas epistemológicas pero, sobre todo, ideológicas que el “indigenismo” legó al pensamiento social colombiano, con el fin de resaltar ciertos hilos conceptuales que no solo marcaron las orientaciones de la percepción de lo indígena en Colombia, sino que orientaron el futuro derrotero de la antropología colombiana abriendo la discusión sobre el lugar de los indígenas en la configuración de la nación y, a la postre, la percepción sobre la construcción de la “nacionalidad” y la discusión sobre la posición asumida por el propio antropólogo.

EL “INDIGENISMO AMERICANISTA”

La Sociedad de Estudios Arqueológicos y Etnográficos, el Servicio Arqueológico Nacional, el Museo Arqueológico Nacional y la Comisión Nacional de Folclor fueron antecedentes institucionales que culminaron con la creación del Instituto Etnológico Nacional en el año de 1941 con el liderazgo de Gregorio Hernández de Alba, en torno de las cuales se congregaron intelectuales y etnólogos cuyas labores sentaron las bases del análisis, las características y las acciones políticas que deberían llevar al reconocimiento de la diversidad sociocultural del país. Contemporáneamente, según lo advertido, ya se habían difundido las conclusiones del Congreso de Pátzcuaro y los fundadores del Instituto Etnológico Nacional de Colombia publicaron los primeros argumentos indigenistas. Como se sabe, el profesor Paul Rivet, su primer director, tradujo a Colombia su pensamiento

antirracista acompañado del americanismo que promovía el reconocimiento de la contribución de tales pueblos a la civilización.

En 1941 hizo el llamado a resaltar la riqueza de los conocimientos indígenas y su aporte a la civilización y a la propia vida de las sociedades europeas. Reconocía que la entrada de los indios en la historia les convirtió en “pueblos salvajes” impidiéndoles el total desarrollo, pero también que: “Estamos ahora ante una situación de hecho: una civilización de origen europeo, hispánico en su mayor parte, se derrama por el nuevo mundo” (Rivet, 1941: 1). Pero, sobre todo, reivindicaba que la “solidaridad” era el fundamento de las relaciones sociales de los nativos y que, más allá de diferencias raciales, contribuirían a marcar “la trocha áspera, pero ascendente, del progreso”. De los ejemplos de México y Ecuador concluía que, no obstante, diversos problemas debían resolverse, lo indígena era necesario para “forjar su verdadera unidad nacional”.

El profesor Rivet (1941: 1) puso distancia con el indigenismo que pretendía retornar a la “fuente indígena pura”:

Pensar que esta unidad puede realizarse con un regreso a la fuente indígena pura es tan absurdo como esperar que una minoría blanca pueda prescindir de una mayoría indígena que ella domina y aprovecha [...] Lo que no es un sueño es armonizar en cada medio americano las aspiraciones de ambas razas o pueblos actuantes y aprovechar para el bien común las cualidades especiales de cada uno.

Para reforzarlo, Rivet (1941: 1-2) hizo un recuento de diversos conocimientos americanos que le permitirían concluir:

Es necesario que se conozca la parte que corresponde al genio del indio en la economía moderna de los pueblos llamados civilizados. El sentimiento de la gran solidaridad humana debe ahora, más que nunca, ser fortalecido y exaltado. Todo hombre debe saber y comprender que en todas las longitudes y latitudes, otros seres, hermanos suyos, cualquiera que sea el color de su piel y la forma de su cabello, han contribuido a hacerle la vida más dulce o más fácil. Esto es el verdadero “indigenismo”.

En un artículo posterior Rivet demandó de la etnología dar a conocer que: “La ciencia del hombre enseña, pues, la fraternidad, la

justicia y la solidaridad; es también una escuela de optimismo” (Rivet, 1943: 5). Resaltando el fundamento indio de América, rechazaba el “complejo de inferioridad” americano, consecuencia de la heterogeneidad étnica de cara a la Europa producto del mestizaje anterior de tres razas ya mestizadas anteriormente que pretendían: “[...] hablar ahora de raza pura y querer establecer sobre esta base anticientífica una teoría imperialista de hegemonía y de superioridad étnica [...]” (Rivet, 1943: 3-4), crítica del racismo que, líneas más adelante, reafirmó de la siguiente manera:

En nuestra época atormentada, ciertos espíritus se preocupan del porvenir, precisamente porque resulta del aporte de razas distintas: indios, negros y blancos de todo origen. Quisiera que comprendan que tales preocupaciones no tienen objeto. La población de Europa está constituida de mestizos, del mismo modo que la población de América. El hecho que la amalgamación de estos elementos sea allá más completa que aquí, no puede ocultar el paralelismo absoluto que existe en la formación de ambos pueblos. La ciencia del hombre autoriza a rechazar este complejo de inferioridad que, a veces, he podido notar en América como consecuencia de la heterogeneidad étnica.

Hernández de Alba, quien estuvo en Francia y España a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, compartía con Paul Rivet el antirracismo y el americanismo. En 1943 llamaba a enfrentar la fantástica versión sobre los indígenas, de injusticia deliberada a favor del apetito explotador o de un orgullo de cultura y religión, de civilización europea; y de la creencia americana en la superioridad del elemento ultramarino y del afán por disimular lo nativo que habría mandado al olvido al indio y a lo indígena. Como Rivet, Hernández de Alba enfrentaba el racismo augurando para Europa y América su renacimiento: “cuando cese la barbarie, la humanidad que estudia levantará sus voces sin odio y sin vileza para dirigir la nueva era, más humana, más justa, más social” (Hernández de Alba, 1943: 386).

Contra ello Hernández de Alba (1943: 374) esgrimía la contribución de las nuevas ciencias de la etnología y la sociología, que basadas en la “razón” y la “lógica” y auxiliadas del método de la “absoluta objetividad” que deriva de la comprobación empírica, se apoyaba en

[...] las pruebas objetivas, la presencia real de las cosas y los hechos, las que van señalándonos las verdaderas relaciones que tuvieron y que tienen los pueblos entre sí y, las que bien interpretadas, es decir, juzgadas con el criterio ya no del que estudia sino del pueblo estudiado, único que sabe y posee la verdad de sus hechos y el íntimo significado de sus ideas y sus palabras, nos dirán la verdad.

Estas nuevas ciencias daban cuenta de los hechos sociales de los pueblos primitivos como “un cuadro perfecto”, en el que “todo encaja y se corresponde con admirable armonía”; sin pasar por alto que la heterogeneidad de situaciones advierte que “generalizar es peligroso”, que: “no hay principios o leyes generales”.

En un opúsculo posterior, Hernández de Alba (1944a: 225) afirmó que las semejanzas de lo indio en América (“América nos parece como un mundo aparte, evolucionado sobre sí mismo”) permitían postularlo como fundamento de la unión continental:

Pues es el indio en su común ideología, en sus sistemas económicos tan semejantes, en sus mismos rasgos religiosos, de técnica, arte y morfología; son los pueblos indígenas la verdadera expresión continental de América. Al decir lo indio, expresamos lo Americano [...] Sería la unión de grupos de un mismo espíritu, una misma cultura, un mismo progresar y un común ideal, el ideal de América.

En cuanto a Colombia, sostenía: “[...] es que en el fondo del espíritu de este pueblo de ahora aún permanecen las huellas psíquicas de un ancestro lejano, como perduran en el rostro del campesino los rasgos físicos del aborigen” (citado en Herrera & Low, 1994: 88).

Sin embargo, la precaria situación de los pueblos indios demandaba la intervención del Estado para “ayudarlos a subir” en las sociedades nacionales. Hernández de Alba (1944a: 255) aquella vez sostuvo:

Meditemos un poco en lo que sería para Colombia y para todos los países del Continente la evaluación de lo que vale en nuestros indígenas de hoy y en el mejoramiento racional de sus deficiencias. Lo que significaría estudiar al indígena, comprenderlo y ayudarlo a subir en la cultura, pero sin enseñarle a despreciarse, sin atentar contra ese gran valor social que es su sentido de cohesión de grupo, casta o minga. Sin entregarlo más, con errado criterio, a

la ambición de blancos o mestizos que heredaron del conquistador y señor colonial por lo indígena, que es lo Americano.

Con Paul Rivet y Hernández de Alba emergieron, pues, los primeros postulados indigenistas que no solo consideraron los aportes del indio a la construcción de la civilización, de la que debería retomarse la fraternidad, la justicia y la solidaridad, sino que, apoyados en la racionalidad y la lógica de la ciencia, avizoraban lo indio como fundamento de la identidad latinoamericana y de la unión continental que conduciría a esta hacia el progreso.

EL “PROBLEMA INDÍGENA”

En el Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940 que se realizó en Pátzcuaro (México), convocado a instancias del Congreso Continental de Indigenistas, se aprobó el convenio que fue ratificado por Colombia en abril de 1944, instando a los gobiernos de las repúblicas americanas a crear instrumentos de colaboración para resolver los problemas indígenas comunes al continente. Lo que en parte explica la tardía formalización del Instituto Indigenista de Colombia en 1943. El Congreso, al que asistieron como representantes colombianos Antonio García y Gerardo Cabrera Moreno, instauró el Instituto Indigenista Interamericano y demandó de los países contratantes organizar institutos indigenistas nacionales con el fin de coleccionar, ordenar y distribuir informaciones sobre investigaciones científicas referentes a los problemas indígenas (legislación, jurisprudencia y administración de los grupos indígenas); materiales que podrían ser utilizados por los gobiernos para el desarrollo de su política de mejoramiento económico y social de la vida de los indígenas; y recomendaciones hechas por los mismos indígenas en los asuntos que les conciernen. Adicionalmente, los institutos editarían sus publicaciones y realizarían una labor de difusión por medio de películas, discos fonográficos y otros medios apropiados; cooperarían como consultores de la Oficina de Asuntos Indígenas de diversos países; y promoverían la preparación y el intercambio de técnicos, expertos y consultores en asuntos indígenas.

Milciades Chaves nos cuenta que desde 1941, Antonio García y Gregorio Hernández de Alba habían promovido la creación del Instituto Indigenista de Colombia que fundaron en 1943 como una entidad

privada, vale decir, financiado por sus propios miembros, bajo la dirección del primero y la codirección de Hernández de Alba, quien también se desempeñó como representante ante el Instituto Indigenista Interamericano. En esta empresa los acompañó la mayoría de los miembros del Instituto Etnológico Nacional y otros profesionales e intelectuales que habían participado en defensa de los intereses de los indígenas y que, a su amparo, delinearon los primeros pasos del indigenismo colombiano¹. “El Instituto Indigenista fue el complemento del Instituto Etnológico —cuenta Blanca Ochoa— porque este último formaba, digamos, técnicos mientras que el Instituto Indigenista hacía estudios realmente sociales y políticos de los grupos indígenas” (Acevedo, 2004).

En el manuscrito de los estatutos —que reposa en la biblioteca del ICANH, de mayo de 1945 y firmado por Antonio García como director, Luis Duque Gómez como subdirector, Edith Jiménez Arbeláez como tesorera y Blanca Ochoa Sierra, encargada de la secretaría²— se establecieron los objetivos científicos de los problemas culturales, socioeconómicos y sanitarios de los indígenas colombianos, la promoción de su mejoramiento social para la “consiguiente incorporación efectiva y racional a la vida política, económica y cultural de la nación”, la divulgación de los problemas indígenas ante las entidades oficiales; y su disposición a actuar como entidad consultiva del Estado y a colaborar con el Instituto Indigenista Interamericano y otros centros similares de América.

Milciades Chaves aclaró que una vez los miembros del Etnológico conocieron la situación de los indios tribales, en zonas de colonización y de resguardos, “quisieron analizar el comportamiento del Estado frente a este problema, el poder que ejercían los ricos hacendados vecinos del resguardo, la conducta de los jefes políticos, y acercarse a mirar dentro

1 Además de Antonio García y Gregorio Hernández de Alba, los escritos de Chaves (1986) y García (1945a, 1945b y 1951) mencionan a Gerardo Cabrera Moreno, Guillermo Hernández Rodríguez, Juan Friede, Gabriel Giraldo Jaramillo, Edith Jiménez, Blanca Ochoa, Luis Duque Gómez, Milciades Chaves, Alicia Dussán de Reichel, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Hernán Iglesias Benoit, Eliécer Silva Celis, César Uribe Piedrahita y Diego Castrillón Arboleda.

2 Como se sabe, en 1944 Hernández de Alba había renunciado a la Dirección del Servicio Arqueológico Nacional y enseguida se fue a vivir al Cauca, donde creó la filial del Instituto Etnológico del Cauca (véase Perry, 2006).

de la realidad indígena, la situación de inferioridad en la cual se encontraban colocados” (Chaves, 1986: 127). Blanca Ochoa (1979) agrega:

El criterio que se adopta se aleja de las tendencias académicas y de ciencia pura. Prima en esta Institución una política racional indigenista que propende por el estudio de los problemas de las comunidades indígenas, por su integración y tratamiento con un criterio antropológico sin desvincular sus propios problemas de grupo marginado al resto de la población nacional.

Chaves relata que la difícil financiación del Instituto los llevó a reunirse en sus casas, donde periódicamente se congregaban en torno de ponencias que propiciaban el análisis, la discusión y las conclusiones colectivas del trabajo de terreno que permitió estudiar la situación del occidente colombiano, de Bolívar, Chocó, Antioquia, Valle, Cauca, Cundinamarca, Tolima o del Macizo colombiano. Según Blanca Ochoa, el Instituto generó filiales en Cauca, Nariño, Barranquilla y Santa Marta. Buena parte de sus resultados fueron publicados en los cuadernillos de las *Publicaciones y Ediciones de divulgación del Instituto Indigenista*, algunos de los cuales fueron reeditados en revistas especializadas como la *Revista de Educación*, la *Revista Jurídica*, el *Boletín de Arqueología de Colombia*, *América Indígena* y el *Boletín Indigenista del Instituto Indigenista Interamericano*. Su ingente actividad propició ciclos de conferencias, como las que hubo en el Teatro Colón en 1943 y en la Biblioteca Nacional en 1942 y 1944; asimismo la publicación de artículos de prensa y programas de divulgación a través de la Radio-difusora Nacional. Y pese a que suscribieron diversos informes ante oficinas de gobierno, en esos primeros años el objetivo de ser entidad consultora del Estado se convirtió en una crítica que tuvo su clímax en la discusión del Decreto 918 de 1944 —que, emitido desde el Departamento de Tierras del Ministerio de Economía y amparado en normas precedentes, se proponía disolver los resguardos indígenas del Cauca, extendiéndolos a todo el país— y en la de la reforma agraria promulgada en la Ley 200 de 1936 (García, Hernández & Duque, 1944).

Blanca Ochoa de Molina, quien llevó la secretaría del Instituto Indigenista hasta finales de los años cuarenta, denunciaba que “A los indigenistas, cuando menos, se les ha tratado de utópicos, pero sobre todo de subversivos, comunistas, enemigos del gobierno, enemigos del

desarrollo económico y de la incorporación de las zonas marginales con sus hombres a la vida nacional, mediante la colonización y las parcelaciones”. Según Ochoa (1979), luego de un Congreso Indigenista Nacional los miembros del Instituto Indigenista de Colombia habían programado un Congreso Internacional con sede en Pasto pero

Desafortunadamente [agrega doña Blanca] los acontecimientos políticos que vivió Colombia a partir de 1949 impidieron su realización y las etapas de violencia política obligaron a los integrantes a dispersarse. Así mismo la investigación, ayuda y relaciones con las comunidades campesinas e indígenas se hicieron imposibles desde todo punto de vista.

Sin embargo, los investigadores del Instituto Indigenista develaron ante el país el *problema indígena*, término bajo el cual describieron las precarias condiciones de vida de los indígenas, su dominación en condiciones de servidumbre y la ausencia de una política de gobierno que los incorporara al progreso de la nación. Aunque intelectuales y artistas les precedieron en la “reivindicación” del indio, el país los consideraba extintos por la Conquista, disueltos por los procesos de mestizaje, o sometidos a la precariedad y la pobreza en pequeños reductos de la geografía nacional. La negación del “problema indígena”, aclaraba el profesor Friede, pretendía reducirlos a épocas pasadas pero, sobre todo, enfrentaba la propiedad colectiva de sus resguardos con la evolución económica burguesa cuyo asiento en la propiedad individual buscaba la individualización de sus parcelas, la venta, los impuestos y la expansión de la gran propiedad agraria: “En realidad se trata aquí de la pugna de dos principios económicos: el de la colectividad aunque mutilada, en los resguardos, y el individualismo fuera de él” (Friede, 1957).

El profesor Friede propuso una mayor profundidad histórica a este enfrentamiento. Aclaró que fueron dos los objetivos de la Conquista: la dominación política y económica del indígena. El primero se logró por el aniquilamiento y la reducción, el segundo por “la utilización de la mano de obra indígena en provecho de los colonos, y la apropiación de sus tierras”, además de la encomienda, la mita o la esclavitud, se acompañó de exagerados tributos para los colonos, la Iglesia y la Corona. La sobrecarga de labores condujo al indígena,

cuando no a migrar, a limitar las faenas de sus propios cultivos. Este proceso de disolución de las comunidades indias continuó cuando la parcelación de los resguardos dio origen a los grandes latifundios republicanos. Sin embargo, la absorción de los pueblos indígenas y sus tierras había fracasado: “los indios no fueron absorbidos y aniquilados por los españoles, sino conquistados o aniquilados en gran parte tras luchas centenarias, sangrientas y tenaces [...]”. Y tampoco lograron extirpar su cultura que, con la presencia de idiomas indios, de formas de enterramiento, de creencias, demostraba la “preponderancia del factor indio” en la población colombiana (Friede, 1944a).

Ese era el origen de la contemporánea política de división de resguardos que pretendía liberar al indígena convirtiéndolo en propietario privado con el fin de producir “una masa libre de su enraice a la tierra, desvinculada de su adherencia al fundo y dueña de los medios de producción”, para incorporarlo a la sociedad nacional como ciudadano, decía Cabrera (1944). En palabras de Friede (1944a: 310):

Destruyendo los lazos atávicos que lo atan a la comunidad dentro de su “resguardo” se quiere librarlo para que como un “hombre libre” ofrezca su mano de obra en el mercado “libre” de trabajo. Se quiere “incorporarlo”, pero no como indio con su centenario y tradicional avío cultural, sino como uno de los peones del campo, el peor adaptado y el peor pagado en nuestra economía rural y urbana.

Cuando los indígenas vendían las tierras de sus resguardos terminaban siendo adquiridas por los dueños de las haciendas vecinas para ensanchar sus latifundios, al tiempo que los convertían en arrendatarios. La parcelación de los resguardos no solo desvertebraba la propiedad comunera, sino que convertía a los indígenas en peones, jornaleros, aparceros y terrajeros, fortaleciendo las relaciones de servidumbre coloniales. Los miembros del Instituto describieron cómo el terrajero, quien dedicaba jornales a labores agropecuarias para el dueño de las tierras de la hacienda, pagaba el derecho de usar una pequeña parcela de las tierras que originalmente fueron suyas, sometido al amaño de los días de trabajo para el latifundista, al desplazamiento permanente de las parcelas por el trabajo de una hacienda a otra, al desempeño de labores domésticas, al pago en especie y a los “avances” que “prestaba” el latifundista a los indios para mantenerlos atados a la servidumbre.

“El valor de las haciendas depende en gran parte de la densidad de población de terrazgueros con que cuentan” afirmaba Duque (1945), y Chaves (1944) concluía: “El latifundio y el concertaje se complementan”. Al describir la situación en el Macizo colombiano, Friede (1944b) recontaba los jornales dedicados al pago del terraje, los impuestos del Cabildo y la Iglesia, demostrando que lo que restaba al indio para atender su parcela difícilmente alcanzaba para su supervivencia. Condiciones similares compartían los indígenas del resguardo de Tocancipá en donde la Iglesia misma no solo se apropiaba de las tierras indígenas, sino que después se las arrendaba (García, Jiménez & Ochoa, 1945).

La negación del “problema indígena” había llevado al Estado a delegar sus funciones a la Iglesia. Es que además de la expansión del latifundio, la colonización blanca y las próximas obras de infraestructura nacional —como los carretables que valorizaban las tierras indias urgiendo la parcelación de los resguardos—, los indígenas estaban sometidos a onerosos impuestos que debían pagar al Cabildo pero, sobre todo, a la Iglesia. Friede (1944b) describió para el caso del Macizo colombiano cómo al Cabildo, aunque obligatorio, se le pagaba en jornales, mientras que a la Iglesia, siendo voluntario, se le pagaba más bien en especie. Agobiado por estos “trabajos voluntarios”, el indio sostenía las obras de infraestructura de la Iglesia con el pago de la décima parte de sus cosechas que costeaban los diezmos, con donaciones en especie para el mantenimiento de los párrocos, además de las constantes comisiones que sufragaban las fiestas del santo patrono, de la Virgen, los bautizos, matrimonios y defunciones. Restaba, pues, al indio una exigua cantidad de trabajo que apenas podía invertir en su parcela.

Los indigenistas también argumentaron que la perpetuación del “problema indio” se apoyaba en las características sociales y culturales indígenas que describieron primitivas: técnicas rudimentarias y precolombinas de labrar la tierra, desconocimiento de abonos y nuevas herramientas, producción agrícola deficiente, alimentación pobre, falta de adecuados servicios de educación, salud e higiene y la pobreza general de sus condiciones de vida: “visten de lienzo, no tienen sábanas ni frazadas, andan descalzos”, decía Chaves y Luis Duque (1945: 15) analizaba:

Estas difíciles condiciones de trabajo de las agrupaciones indígenas son precisamente las que han llevado a nuestros nativos a

practicar cierto conformismo con la ruina, con la miseria del cuerpo y del espíritu, y a extirpar en ellos todo sentimiento de iniciativa y de progreso. Esta bancarrota espiritual y fisiológica ha constituido un campo abonado para el desarrollo de los vicios, principalmente el alcoholismo, puesto que elementos como la coca y la chicha se han tomado como base de artificial subsistencia, acelerándose así la degeneración y extinción paulatina de la raza [...] Tales son las causas de la degeneración total de estos grupos, degeneración que se torna monstruosa a los ojos de quien contempla por primera vez ese espectáculo.

La parcelación de los resguardos se realizaba bajo el contubernio entre los latifundistas y autoridades locales, los jueces municipales y los famosos “tinterillos”. Los hacendados intervenían en el nombramiento de las autoridades del Cabildo, contaba Duque del Cauca, puesto que los capitanes generales se encargaban del manejo de las cuadrillas que laboraban en sus haciendas, aprovechando la ignorancia de los indígenas; la que Chaves describió como “la deficiencia del conocimiento del castellano, la ignorancia de nuestro sistema monetario, billetes, monedas de plata, de níquel y cobre, la ninguna versación en cálculos de sumas y restas [...]” (Chaves, 1944). Más grave aún, las autoridades de los cabildos a través de “compadrazgos y componendas personales” pelechaban de la venta de las tierras convirtiéndose en “indios ricos” promoviendo la escisión entre los mismos indígenas. “Hay indios que forman por este sistema latifundios dentro de la misma parcialidad, abandonados en la mayoría de los casos, en tanto que gran número de parceleros carecen de lote para su trabajo”, denunciaba Duque (1945) y Chaves precisaba: “La miseria moral y material del indio radica y se fundamenta en el régimen colonial del que no hemos pasado, se apoya en el caciquismo político que encuentra su mejor defensa en la propiedad semi-feudal [...]” (Chaves, 1944).

Estos resultados fueron los que llevaron a los miembros del Instituto Indigenista de Colombia a oponerse a la aplicación del Decreto 918 de 1944³ y a la discusión con el Ministro de Economía y con la je-

3 Por el cual “se dictan algunas disposiciones sobre disolución de resguardos indígenas en la región de Tierradentro, departamento del Cauca”.

fatura del Departamento de Tierras y del Ministerio de Hacienda y Crédito Público. Su experiencia les permitía concluir que: “No porque la ley lo estipule es razonable”, pues había una considerable distancia entre las normas jurídicas y la realidad nacional. Además, el gobierno carecía de los criterios científicos sobre el “problema indígena”, y la ley parecía aprovechar la ignorancia de los indígenas para imponer políticas que les eran adversas. La incorporación del indígena a la sociedad nacional, convirtiéndolo en “propietario personal” para civilizarlo, no solo evidenciaba los precarios resultados de sus comisiones, sino que terminaba en la pérdida de tierras y el sometimiento a la contratación de servicios personales. En lugar de incorporarlo a la vida nacional, la política de desagregación de los resguardos conducía al desarraigo social y territorial, la desorganización de las comunidades indias, y a las condiciones de servidumbre sometidas al latifundista y a la Iglesia que perpetuaban el marginamiento, la pobreza e, incluso, la resistencia de los indígenas.

Los miembros del Instituto Indigenista concluyeron que el “problema indígena” no podía resolverse independientemente del de otros nacionales. Chaves afirmaba que hundía sus raíces en la organización económica del país y que, siendo las masas campesinas de Nariño indias, se confundía con el problema campesino afectando un gran sector del pueblo colombiano, de la ciudadanía. Además del criollo, el indio junto con el negro deberían ser la simiente de la construcción nacional, concluía. Cabrera (1944) puntualizó que la redistribución de las tierras incluía un problema nacional cuya resolución dependía de una verdadera reforma agraria. El profesor Friede (1944a: 2), por su parte, señaló que cerrar los ojos ante el “problema indígena” era cerrarlos ante un problema nacional que no solo afectaba a esos miles de ciudadanos indios, sino que destruía:

[...] la única fuente de una posible renovación de la raza y la cultura americana. La única fuente donde tanto la organización de la economía como la estructura social de la República podrán encontrar valores autóctonos, nacidos y creados en las Américas, sin artificiales transplantamientos y artificiosas asimilaciones.

La articulación del “problema indígena” a los de la sociedad nacional fue analizada por los investigadores del Etnológico, particularmente

relacionados con la colonización como lo refirieron Milciades Chaves (1945), Roberto Pineda Giraldo (1946a) y el famoso estudio interdisciplinario de La Guajira en 1945, en el que participaron Hernández de Alba, Virginia Gutiérrez de Pineda, Roberto Pineda y otros investigadores del Etnológico. El profesor Pineda (1946a) sostuvo que

El Estado, antes que pensar en inmigración de pueblos europeos, con el correspondiente costo de transporte, de instalación, de equipos, de implementos técnicos, debe, por simple gratitud, preocuparse por dotar de hospitales y de las mejores condiciones higiénicas, por lo menos, al campesino colombiano que se ha aventurado, sin pensar en ninguna ayuda, a incorporar a la vida nacional regiones que serán o son un baluarte económico y humano para la patria.

Por su parte, la articulación del “problema indígena” y campesino llevó a Chaves a considerar que “si bien la política del gobierno no es todavía suficientemente amplia a este respecto, muchos de sus funcionarios comienzan a comprender que el indio tiene tantos derechos como el colono” (Chaves, 1945: 590). Con respecto de la posición del Instituto Indigenista, Chaves (1986) aclaró que

En este movimiento participaron activamente los antropólogos que además de preocuparse por observar todos los postulados que exige el trabajo etnográfico pusieron en el tapete de sus preocupaciones el tema de cómo mejorar el bienestar económico-social del indio, del colono, del campesino que ocupaban una misma región (...) [Y agrega]. El espíritu que anima al Instituto Indigenista de los años cuarenta con participación activa de los investigadores del Instituto Etnológico perseguía metas claras teniendo como norte un Estado moderno pendiente de todos los problemas, una nación que conjugaba las cualidades de una sociedad nacional justa y progresista, un análisis de un problema, la situación del indígena, tratado con la ayuda de la ciencia social, siempre estudiando un problema particular sin perder de vista la sociedad global: Colombia.

La resolución del “problema indígena” y su “incorporación a la nación” —argumentaron los indigenistas— de todas maneras era una

tarea del gobierno que se solucionarían si se apoyaba en los adelantos científicos modernos. Chaves (1986: 140) decía:

Todos los miembros del Instituto Indigenista de esos años estaban convencidos de que solo llevando al indio conocimiento, técnica, saber y además otorgándoles tierra suficiente accederán al plano de sus hermanos colonos y campesinos, hacia donde el Estado extiende los beneficios para una mayor producción, mediante una mejor técnica, con educación que confronte esa realidad y que los índices de salud no sean tan precarios.

Considerando sus valores culturales como otras expresiones de la vida nacional, el profesor Friede (1957: 316) reclamaba su

[...] derecho a participar en el general adelanto material que actualmente se observa en el país [...] Y, ante todo, la creación de un despacho oficial para los asuntos indígenas (...) [de manera que] La integración del indio a la nacionalidad se producirá por sí misma, cuando al cambiar los métodos de acercamiento surja en el indio la necesidad de vincularse a la Nación.

Sin embargo, los indigenistas advirtieron que el Estado adolecía de las más elementales medidas de protección social y de la falta de un plan de gobierno. Como precisó Duque (1945: 1),

No se ha hecho el menor esfuerzo por parte de las entidades oficiales para fortalecer su economía, levantar su estándar de vida y elevar su nivel cultural. En fin, nada se ha hecho para incorporar racionalmente a la vida civilizada a estos nacionales y aprovechar los elementos tradicionales de su cultura como base para un nuevo aspecto autóctono de la vida nacional.

Así, los pioneros antropólogos, como los denominó Nina de Friedemann, iniciaron la tarea de develar no solo la diversidad sociocultural indígena y su contribución a la formación de la nacionalidad, lo que en gran medida se realizó a través del Instituto Etnológico Nacional, sino también las graves condiciones de explotación y servidumbre que comprometían su supervivencia, pretendidamente desconocida por la sociedad y el Estado. Esto pasó a ser, además, tarea de investigación, difusión y denuncia del Instituto Indigenista de Colombia. Sus trabajos

de campo en buena parte se dedicaron a develar la existencia del “problema indígena”, demandando al gobierno reconocerlo y hacerse cargo a través de mecanismos y procedimientos adecuados para resolverlo, entre los cuales introdujeron la consulta de instrumentos internacionales como la Carta de las Naciones Unidas, con la que el profesor Juan Friede (1957) se preguntaba si “¿Tiene derecho una minoría racial dentro de la nacionalidad a conservar su propia fisonomía?”, seguidamente respondió reclamando su reconocimiento como “minorías raciales”.

EL “INDIGENISMO ORGÁNICO”

La reconstrucción histórica de Milciades Chaves sobre los primeros años de la antropología en Colombia da cuenta de las tensiones políticas que afrontaron los pioneros antropólogos. En primer lugar, las contradicciones políticas entre liberales y conservadores que llevaron al período de La Violencia cobraron su impacto en el Etnológico presionando la migración al extranjero de algunos y generando inestabilidad administrativa, la suspensión de contratos de la mayoría de los investigadores y el nombramiento de cinco directores⁴ durante el gobierno de Laureano Gómez.

Pero también emergieron tensiones entre los investigadores del Instituto Etnológico con respecto de la forma de resolver el “problema indígena”. El profesor Chaves (1986: 127-131), quien se desempeñó activamente en el Etnológico y el Instituto Indigenista, señalaba que a mediados de la década de los cuarenta el panorama se presentaba claro para sus miembros:

Los antropólogos del Instituto Etnológico Nacional, quienes comenzaban a desbrozar esta maraña de inconvenientes que rodeaba la vida indígena, se unificaron en estos propósitos [del Instituto Indigenista]. En ese momento ya se hizo visible la doble función que debían afrontar. Por un lado, su desempeño como etnógrafo, la observación objetiva, la descripción de la situación real sin atenuantes, la comprensión de la realidad como totalidad, pero al mismo tiempo su misión debía concluir con la entrega de

4 Luis Duque Gómez, Francisco Vélez Arango, el padre Emilio Ramírez Sendota, Antonio Andrade y, nuevamente, Luis Duque Gómez (Chaves, 1986: 165).

una monografía: la situación dramática que examinaban los empujaba a pasar a una antropología de acción que reclamaba con urgencia la solución del problema estudiado (...) [Pero, al tiempo, señalaba que] en el *subtratamiento* se advierte quiénes se inclinan a estudiar esa realidad y quienes [...] no ceden o siguen tratando los problemas no como ciencia social, sino con los intereses de clase pudiente [...].

Aunque el Instituto Indigenista gozaba de autonomía en la divulgación y publicaciones, las tensiones se expresaron en las publicaciones del Instituto Etnológico Nacional. Roberto Pineda Giraldo (1999: 38-39) aclaró que si bien no reflejaban las ideas políticas de sus autores, mientras que la *Revista* se ceñía a los patrones estándares de la descripción pormenorizada de la vida cultural, la arqueología y otros resultados de investigación, el *Boletín* incluía una perspectiva “sociológica o política” que

[...] sacaba del aislamiento a las comunidades campesinas [léase indígenas] y las situaba en el contexto nacional con los campesinos como su contraparte más cercana, que necesariamente estaba inmersa en condiciones de desigualdad social y económica ostensibles a todo el país y que obligaba a reflexiones políticas, algunas de tendencia socialista, [que] tenían cabida en el *Boletín*. La *Revista* versaba sobre los indios y lo indio. El *Boletín* acogía generosamente pedazos del país nacional, en un momento que presagiaba transformaciones importantes.

La tensión entre la etnología y la acción social eventualmente se manifestó con la ausencia de algunos etnólogos en el Instituto Indigenista que, a la postre, se tradujo en la separación de las tareas del Etnológico con respecto de las que desarrollaba el Indigenista. La tensión puede leerse, incluso, en el libro del profesor Chaves, quien más adelante afirmaba: “Desde un principio se hizo plena claridad que una cosa es la antropología con sus tres pasos básicos: antropología física, etnografía, etnología, y otra muy distinta la acción política” (Chaves, 1968: 128). La rememoración de aquellos años realizada por Reichel-Dolmatoff (1991: 54-55) es ilustrativa:

Nuestra ida a Santa Marta fue una liberación en todo sentido. No solo se nos abrió entonces un infinito horizonte de posibilidades investigativas, sino también nos alejábamos del ambiente burocratizado y político, que ya en aquel entonces se sentía entre los antropólogos colombianos. En realidad, fue ahora cuando resolvimos dedicarnos totalmente a la investigación de campo, sin la más mínima aspiración de ocupar en Bogotá cargos directivos o docentes, y menos aún vernos envueltos en nebulosos proyectos de “colonización” o de “integración” o cualquiera que fuese en esa época la terminología de moda para la acción de las llamadas ciencias sociales.

Entonces las tensiones se resolvieron con la fragmentación de los indigenistas en dos corrientes que, siguiendo las palabras de Chaves, se distinguieron por la defensa de la autonomía científica de la antropología, dedicada a la descripción etnográfica que se consolidó en el Instituto Etnológico Nacional, y por la articulación del conocimiento científico con la acción política que estuvo liderada por Antonio García en el Indigenista. Esta tensión parece haber ahondado la separación entre Hernández de Alba, quien había marchado desde mediados de la década hacia el Cauca para fundar la filial del Instituto Etnológico, y Antonio García, quien como director del Instituto Indigenista de Colombia solicitó en 1947 su adscripción al Instituto de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia⁵ con el aval del Ministro de Relaciones Exteriores cuya carta ratificaba que

Considera este Ministerio que ya es oportuno y conveniente establecer el Instituto Nacional. En tal virtud, podría darse carácter oficial al instituto que ha sido organizado por los señores Antonio García y Gregorio Hernández de Alba y que ha desarrollado una amplia labor, haciendo estudios muy concienzudos y detenidos y publicando algunos trabajos [...]. (Carta dirigida por el Ministro de Relaciones Exteriores al rector de la Universidad Nacional de Colombia, Marzo 7, 1947).

5 Acuerdo del Consejo Superior Universitario de la Universidad Nacional de Colombia N.º 148 de Julio de 1947.

Los estatutos del Instituto Indigenista Nacional en la Universidad Nacional de Colombia corrigieron levemente los que habían sido redactados en 1943 de acuerdo con las orientaciones del Instituto Indigenista Interamericano y precisaron las categorías de membresía⁶.

Detengámonos, pues, en el indigenismo de Antonio García cuyas palabras “Ni ciencia sola ni sentido socialista solo” podrían resumir su discrepancia con los investigadores del Etnológico, descansaban en diferencias más profundas. Chaves, quien lo reconoció como “el alma y nervio del Instituto Indigenista de Colombia”, aclaraba que su pensamiento, alejado del romanticismo, debía entenderse como “[...] un capítulo dentro de la teoría global del Estado [...] debe enfocarse dentro de una visión global del cambio del gobierno colombiano; él, en su crítica apunta a un Estado Socialista [...]” (Chaves, 1986: 132-33).

En “El indigenismo en Colombia. Génesis y evolución” (1945a)⁷, García resumió las fuentes en las que descansaba el proyecto del indigenismo colombiano. Observaba que el débil desarrollo de las ciencias sociales se debía a la filosofía del liberalismo imbuido de escolasticismo y de una cultura abstracta y pseudo-humanista, que debía ser respondida con una “orientación racionalista” que articularía el conocimiento científico con los problemas del indio y de la sociedad nacional, de manera que juntando la ciencia y la política, desarrollaría la fuente común del socialismo bajo una perspectiva humanista “[...] verdadera filosofía social, que no solo respeta la constitución de los pueblos indígenas, sino que se empeña en construir un orden

6 Director, Antonio García; subdirector, Luis Duque Gómez, quien se desempeñaba como director del IEN; secretaria, Blanca Ochoa Sierra, y miembros: Edith Jiménez, Carmen Hernández de Rodríguez, Guillermo Hernández Rodríguez, Santiago Muñoz Piedrahita, Gregorio Hernández de Alba, Milciades Chaves, Juan Friede, Luis Alberto Acuña, Alfredo Vásquez Carrizosa, Eliécer Silva Celis, Gabriel Camargo Pérez, Eduardo Larrea Stacey, Nicasio Perdomo y César Uribe Piedrahita; miembros honorarios: Armando Solano, Pío Jaramillo Alvarado, director del Instituto Nacional Indigenista del Ecuador y Manuel Gamio, director del Instituto Indigenista Interamericano.

7 El libro *Pasado y presente del indio* (1939) —en el que además de destacar la importancia de las obras literarias indigenistas americanas Antonio García analizó la “cuestión indígena” comparando la situación en América Latina, tanto histórica como contemporáneamente, incluyendo su relación con la tierra, la sociedad nacional y su marginalidad política— fue antecedente de los artículos que retomaré enseguida porque, a mi parecer, expresan la madurez del pensamiento indigenista de Antonio García.

político que asegure su desenvolvimiento y respete sus vínculos de solidaridad [...]” (1945a: 54-55). Para encararlo se debía apelar a los primeros planteamientos indigenistas de la Colonia como los de Vasco de Quiroga, Sahagún, Las Casas o Caballero y Góngora; a las exploraciones arqueológicas y etnográficas del siglo XIX que continuaban con Hernández de Alba, Pérez de Barradas, Preuss, Rivet, Lehmann, Duque; a los estudios de sociología descriptiva y psicología social de Uricochea, Zerda, Triana, Cuervo Márquez; a los estudios demográficos y étnicos de los geógrafos sociales Pérez, Uribe Ángel, Vergara y Velasco; a los análisis jurídicos de la legislación indígena de Galindo, Muñoz, Bonilla, Zambrano; a los estudios patológicos de López de Mesa y Uribe Piedrahita; a las obras literarias de Rivera, Arciniegas, Uribe Piedrahita; y a la experiencia de la Oficina de Asuntos Indígenas, particularmente del Cauca y Nariño, donde “el movimiento indigenista colombiano tiene sus primeras manifestaciones” y había creado el Centro de Estudios Marxistas y la Liga Indígena. García también resaltó la influencia de los científicos sociales y de las obras literarias y artísticas de autores peruanos, ecuatorianos y mexicanos como Mariátegui, Castro Pozo o Gamio.

Lo que Antonio García reclamaba de este prolongado listado de autores, de los que sólo he citado algunos, no era su filiación ideológica y sus resultados científicos, sino la necesidad de construir un pensamiento autónomo sobre la base de las experiencias directas en América Latina. Es por ello que García consideraba que con el Instituto Indigenista de Colombia había iniciado una “nueva etapa” del indigenismo que “no solo adquiere un criterio orgánico, sino una visión continental y unas posibilidades comparativas” que se orientaban a dos objetivos inseparables: “la investigación científica y la beligerancia social”. Camino que debía integrar el “problema indígena” con los problemas de la sociedad colombiana, especialmente de carácter agrario, cuya resolución se llevaría a cabo con la “superación social” de la estructura de clases y su “incorporación política” a la estructura de la nación y sus modos de vida.

Esta articulación entre la ciencia y la política ya había sido argumentada anteriormente (García, 1944), cuando García describió la situación de los indígenas en el continente, el “problema indígena” colombiano, las dificultades de los gobiernos para resolverlo y la

alternativa del “indigenismo orgánico”. Partiendo de la heterogeneidad del problema de los indígenas americanos, consideraba como común denominador la ausencia nacional del indio, su aislamiento económico y demográfico y el mestizaje cultural, aunque con respecto a todos los indígenas. “Lo homogéneo del problema indígena americano reside en que el indio es un desadaptado social y un exiliado político, hecho que supone el fracaso cultural de la Conquista y la permanencia de una política colonial, esterilizadora y represiva (en el sentido lingüístico, religioso y de organización social)” (García, 1944: 63).

Dependía, afirmaba García, de los contextos nacionales en los que persistían minorías al margen de la vida nacional, minorías en vías de incorporación o mayorías mestizadas, equiparables con sus formas de organización tribal o clanil, “comunidades indígenas”, o masas dispersas individualizadas. A su turno, esta clasificación de los indígenas americanos correspondía con las políticas nacionales en las que la participación en la vida política era tratada como una política colonial, de incorporación a la economía monetaria o, finalmente, reducía a los indígenas a la escala más baja de la sociedad.

El Estado colombiano reproducía el pensamiento colonial que buscaba la integración progresiva a la nación por la extinción natural (mecánica) del indio, decía García. Los indios se distribuían en comunidades o resguardos en los Andes, aunque en peligro de asimilación y mestizaje los mantenían como sistemas defensivos de las tierras comunales, en los que la comunidad adquiría solo sentido jurídico por su sometimiento a la doble fuerza de la individualización: la posesión individual de la tierra y el mercado. En segundo lugar, estaban los pueblos indígenas de los territorios periféricos cuya organización, aunque no había sido destruida por la Conquista, se hallaba intervenida por las misiones católicas y la explotación de reservas forestales (gomas, cortezas, fibras, etc.) que se sobreponían a su economía natural sin entrar a modificarla, exentos de un régimen jurídico proteccionista.

A semejante política debería proponerse la alternativa de “incorporación constructiva y el aprovechamiento racional del indio”, que buscaría la asimilación de los indígenas y la integración de sus problemas sociales como parte de las cuestiones esenciales de la política nacional “respetando sus valores culturales positivos y equipando técnicamente a sus organizaciones comunales para darles consistencia y

adaptarlas eficazmente a la economía moderna”, según García, alcanzarían la elevación progresiva de sus condiciones de vida y trabajo incorporándolo al proyecto de “integración nacional”. Es por ello que: “[...] la política indigenista requiere de dos bases de sustentación: el conocimiento científico en el planteamiento y el sentido social de la solución” (García, 1944: 66)⁸.

En 1952, en la introducción de la *Legislación Indigenista de Colombia*, que fue publicada por el Instituto Indigenista Interamericano de México, Antonio García (1952: 4) afirmaba:

Siendo el indigenismo una ideología de integración, no puede olvidarse este principio: mientras el Estado no adopte un nuevo régimen de administración económica de las tierras públicas,

-
- 8 En un texto posterior, García condensó un programa político cuyo sentido orgánico articularía acciones demográficas, económicas, culturales y administrativas. La primera incluiría la relocalización planificada de los pueblos indígenas: “colonización interior”, capacitación técnica, congelación de la migración a las ciudades o haciendas feudales, fijación de pueblos nómades y seminómades; planeamiento de su vinculación al mercado. Con el mantenimiento de las formas comunales, dichas acciones tenderían a romper la estratificación social y la división del trabajo. La política social propendería a que sus organizaciones (sindicatos, cooperativas y comunidades indígenas), como expresión de la voluntad popular, participaran en la democracia política en busca de un verdadero equilibrio de poder. La política económica proponía la creación de cooperativas que descansaran en formas tradicionales como la minga, coadyuvadas por un sistema de crédito cooperativo; con asistencia técnica y financiera a las haciendas cooperativas, industrias tradicionales y artísticas; además, asistidas con la organización de almacenes para comercio interior o exterior; con una predistribución equitativa de la tierra que superara la concentración de tierras latifundistas; con un préstamo amortizable o adjudicación de baldíos y con la fijación de “áreas económicas” dedicadas a la inversión pecuaria, hortícola o cultivo comercial. La política cultural se inspiraba en el principio de que “el mecanismo de asimilación política y de reconstrucción social” debe ser misión cultural del Estado. La asimilación política comprendía la incorporación activa —económica, política e ideológica— a la vida de la nación; el mejoramiento de las formas de organización, respetando: “la personalidad colectiva del indio y los elementos positivos de su organización y de su cultura: ni destruir ni conservar en bloque los elementos culturales indígenas”; la incorporación cultural a través de escuelas y la alfabetización en lengua materna “estructura[da] científicamente para que esté en aptitud de ampliarse y enriquecerse con la transformación de la sociedad”; y el desarrollo técnico del arte indígena. La política administrativa procuraría «integrar la comunidad al sistema administrativo del municipio con un “programa mínimo” de suspensión de parcelaciones en comunidades; la transformación de la misión religiosa en misión cultural del Estado; el equipamiento de las comunidades con cooperativas de producción y ventas que sean dirigidas estatalmente; y la dotación de reservas en zonas baldías próximas» (García, 1945b).

mientras no se enfrente al problema de la colonización racial, con bases cooperativas, y mientras no abandone la “política agraria” que consiste en entregar a unos hombres una tierra retaceada y desnuda, no habrá creación de nueva economía para las comunidades indígenas, aunque se fundamenta sobre una tradición secular y sobre unos principios racionales.

Del mismo modo que los investigadores del Etnológico, García caracterizó a los indígenas según compartieran características económicas primitivas o integración al mercado, organización clanil o débil organización política, y grados de incorporación a la nación desde el marginamiento al mestizaje. También consideró que “respetando sus valores culturales positivos”, la incorporación a la nacionalidad debería llevarse a cabo con una eficaz adaptación a la vida moderna a través de formas económicas comunitarias como la minga, organizaciones comunales democráticas, organizaciones cooperativas, y una cultura de reconstrucción social, vale decir, formas organizativas solidarias y democráticas. Para llevarlo a cabo era indispensable la articulación de la ciencia y la acción política, de manera que las investigaciones científicas realizadas metódicamente en el campo se alimentaran del pensamiento latinoamericano retomando las fuentes del conocimiento sobre el país. García no solo rechazaba la “ciencia pura” y los modelos europeos que buscaban la “desindianización”, sino también el “pan-indigenismo” que teóricamente reducía los problemas de la nación a meras cuestiones indígenas. Todos estos aspectos cimentaban el “indigenismo orgánico” y su planteamiento nuclear de que el “problema indígena” era parte integral de los problemas nacionales que se resolvería con una política que buscara la superación de la estructura de clases y la inclusión de todos sus miembros en una verdadera “integración nacional”, la cual García denominaba el “verdadero humanismo” y raigambre del pensamiento socialista.

Hacia finales de la década, Ignacio Torres Giraldo publicó *La cuestión indígena en Colombia* (1947) cuya notable repercusión en la antropología colombiana se debió no solo a que pretendió endilgarle una visión arqueológica que no apreciaba del indio: “su vitalidad potencial como fuerza de progreso sino como sombra del pasado que se extingue”, sino porque sus argumentos compartieron con los

etnólogos buena parte de la caracterización del “problema indígena”, que también difería en la forma de resolverlo.

Torres Giraldo distribuyó a los indígenas del país en “porciones” de la geografía nacional⁹ de acuerdo con su economía, propiedad territorial, formas de gobierno, y el grado de desintegración causada por el proceso de asimilación apoyado en el despojo territorial de latifundistas de haciendas vinculados a “casas matrices extranjeras” que sujetaban al indígena al trabajo no pagado; y, además, al sometimiento de las misiones, verdaderos “feudos” de extensos territorios gobernados por los jerarcas de las órdenes religiosas¹⁰.

-
- 9 Tales porciones eran: 1) “la que vive todavía libre de la influencia catequista feudal [...] que se halla recluida en las zonas territoriales mas alejadas de los caminos del progreso”. En zonas limítrofes del país que mantienen economía primitiva y pequeño comercio de productos artesanales y “conservan sus gobernadores en sus antiguas divisiones, y junto con los gobernadores sus cabildos, sus sacerdotes —mohanes o curanderos— y también sus leyes tradicionales”; 2) los habitantes de resguardos “y que a pesar de la interferencia de los misioneros —generalmente extranjeros— y de las autoridades del Estado colombiano, conservan parte de su organización y de su propio gobierno, eligen cabildos y acatan sus autoridades y mohanes. Aunque en posesión de sus tierras “viven de la agricultura elementalmente trabajada”. Se diferencian porque a su gobierno se sobrepone la autoridad de gobernadores blancos y Concejos municipales implantan una dualidad de poderes. Se hallarían en proceso de desintegración; 3) “los núcleos que habitan en parcialidades de propiedad comunal, divididas para el trabajo en solares familiares, pero que no tienen ningún resto ya del que fuera su gobierno, y que dirigen sus cultivos más con el criterio del mercado que lo consume que con las necesidades directas de la vida”. No ejercen ningún gobierno y en proceso de desintegración “que desemboca en el total despojo y por consiguiente al estado de la servidumbre y del peonazgo”. Conservan la tierra, restos de sus costumbres, obediencia a los mohanes y a sus antiguas leyes, pero “viven de manera semejante a los campesinos colombianos más pobres [...]”. Hablan su idioma mezclado con el castellano. Organizados “en ligas defensivas para luchar por sus derechos arrebatados y por sus tierras amenazadas [...]”; 4) “la población indígena expropiada de sus tierras, de sus cultivos, de su organización y de su gobierno, pero que no está completamente desarraigada: esto es, la población despojada de todo patrimonio pero que se le deja asentada en sus propios ranchos en calidad de terrazguera”. Reducidos al trabajo personal como terrazgueros, organizados como agregados, concertados y peones, son cuidadores de ganados, sostenedores de caminos comarcales, y obligados a votar en las elecciones. También mencionaba Torres Giraldo “indígenas asimilados”, fundidos en el “crisol del mestizaje”, algunos ricos, aburguesados, comerciantes, prestamistas y terratenientes. Finalmente, aquellos “que ya perdieron su naturaleza nativa”, realmente campesinos, indígenas “de origen” (Torres Giraldo, 1947).
- 10 “Por eso, el primer paso para resolver la cuestión indígena en Colombia tiene que ser la libertad de los indígenas. Libertarlos de las selvas que los oprime y los petrifica; del latifundista que los despoja de sus tierras, de su organización y de sus costumbres

Refiriéndose a la población indígena, en general, Torres Giraldo (1947) afirmaba que

Las masas indígenas constituyen núcleos y comunidades nacionales estancadas en su desarrollo, mas aún, arrojadas hacia atrás en el camino de la evolución [...] son ahora una fuerza humana paralizada, una fuerza al margen del progreso y por consiguiente ajena a la vida en evolución de la nacionalidad colombiana y de sus propias tribus y comunidades; una fuerza inerte que se consume en su misma raíz sin dar frutos necesarios de su existencia.

Era necesario, entonces, incorporar al indígena al progreso, que Torres Giraldo (1947) explicó de la siguiente manera:

Incorporar al indígena al progreso significa, ante todo, reconocerle su igualdad humana, su categoría personal, y por consiguiente, sus derechos naturales. Significa, asimismo, reconocerle su derecho a vivir en comunidad nacional independiente y por consiguiente aceptar su derecho a la tierra y su facultad de regirse en sociedad libremente. Incorporar al indígena al progreso significa ayudarlo en la tarea de reincorporación nacional, ayudarlo en la orientación de su nueva vida, en el periodo de su renacimiento, en la organización moderna de la producción y en la más adecuada reconstrucción de su cultura al ritmo de la época. Incorporar al indígena al progreso significa romper el complejo de inferioridad que le han creado los apologistas de la conquista y la colonización; significa acabar con la leyenda interesada en su minoría de edad, de su infancia jurídica, de su biología atrofiada, de su raza degenerada [...].

También estuvo de acuerdo con que “la cuestión indígena”, como la denominó para diferenciarse de los indigenistas, no podía entenderse “fraccionadamente” sino como una cuestión nacional. La “liberación

para someterlos al yugo de la servidumbre. Libertarlos, libértando al propio tiempo sus tierras para que puedan entrar en posesión de ellas [...] Trabajar en provecho propio primero que en beneficio ajeno, es la regla principal para que rinda el trabajo de la persona. Trabajar cuando todos trabajan en el concierto social de acuerdo con sus capacidades y sus aficiones [...] y como a la masa indígena es preciso verla en tanto que reserva de trabajo, y presentir su renacimiento y evolución en el proceso del trabajo mismo, es claro que no daría importancia al problema quien no tenga un concepto nuevo sobre el trabajo [...]” (Torres Giraldo, 1947).

Nacional Indígena” sería producto de la alianza con el campesinado y la franca ayuda del proletariado, que podría alcanzarse si el Estado se erigiera con carácter de “un gobierno nacional y progresista que presente y en realidad exprese la voluntad de transformar a Colombia en un país adelantado”; un verdadero movimiento de unidad para el progreso que iniciaría una etapa de emancipación indígena con ayuda natural de un plan del Estado colombiano¹¹. Según Torres Giraldo (1947), dicho plan dependía de que las fuerzas sociales se erigieran en un gobierno avacista y que

[...] la actitud, el trato y las relaciones en general con los indígenas tengan un carácter de igualdad inalterable; que los indígenas en ninguna forma sean tributarios del Estado colombiano; y que los Gobiernos Autónomos no sean hechuras ni por aspecto alguno comodines de intereses e influencias ajenas a sus propios pueblos [...].

Torres Giraldo en ese mismo texto concluyó que el Estado debería reconocer los Derechos Humanos de los indígenas según el derecho de autodeterminación de las naciones:

Teóricamente está aceptado, incluso por los gobiernos de las grandes potencias imperialistas de la época, el derecho de la autodeterminación de las naciones hasta la completa separación de los Estados que las han oprimido, y la libre formación de sus autoridades. Este principio quedó sentado y subrayado no solamente como una cuestión del derecho burgués contemporáneo, sino también enclavado en la civilización europea.

Sin embargo, advertía que la autodeterminación no significaba independencia nacional sino la autonomía con relaciones federativas y

11 “[...] elaboraría un plan de vías públicas y en general de obras de progreso que beneficiaría rápidamente a las regiones incorporadas a la vida moderna. Un plan de tal naturaleza llevaría como primera orientación, la creación y desarrollo de las ciudades estratégicas que sirvieran de hogar a los espíritus empeñados en la gran tarea del renacimiento indígena; la formación de bases de producción económica con miras a los mercados; la iniciación de fuentes de materias con miras a la organización de industrias propias [...] Cada Gobierno Autónomo elaboraría sus propios planes internos de reconstrucción económica y cultural, naturalmente apoyados con empréstitos, con expertos organizadores de la producción y la cultura, y desde luego ayudados por todos los medios de seguridad [...]” (Torres Giraldo, 1947).

otras asociaciones autonómicas¹² organizadas en un Concejo Nacional con representantes indígenas bajo su dirección y control, que iniciaría la ayuda a los Concejos de Gobierno Autónomos progresistas de reconstrucción, las cuales se transformarían en un Concejo de Nacionalidades (Torres Giraldo, 1947).

Como puede advertirse muchos de los elementos de caracterización del “problema indígena” habían sido expresados por los indigenistas del Instituto, pero el planteamiento de Ignacio Torres Giraldo difiere por el camino que propuso para resolverlo: el derecho de autodeterminación nacional de las poblaciones indígenas. Como Antonio García, su caracterización del “problema indígena” en la sociedad colombiana terminaba con proposiciones directas y procedimientos sociales, económicos y políticos, por medio de los cuales debería resolverse. Torres Giraldo también consideraba que se trataba de un programa político de gobierno, pero no del contemporáneo, sino de un futuro “gobierno progresista”. Se trataba, pues, de un proyecto por realizar y un gobierno por construir, en cuyas manos descansaría la construcción de la nación. Con Juan Friede (1973) compartía la necesidad de la colonización de las áreas marginales del país para consolidar la nación; pero, más allá del reconocimiento como minorías raciales, el derecho a la autodeterminación nacional de las poblaciones indígenas de Torres Giraldo, sin duda, sentó las bases de la argumentación sobre la autonomía de los pueblos indios en Colombia.

LA “ACULTURACIÓN PACÍFICA”

La demanda de los indigenistas para que el gobierno reconociera y se hiciera cargo del “problema indígena” contribuyó a la creación de la Sección de Negocios Indígenas en el Ministerio de Agricultura y

12 “Es claro que la solución progresista de la cuestión indígena en Colombia no significa la creación de condiciones para el resurgimiento de naciones independientes dondequiera que existan tribus con sus propios dialectos y sus pequeños caciques. En la práctica, el problema puede y realmente tendrá variantes de forma y contenido determinadas por las situaciones concretas. En algunas zonas extensas y apropiadas, ahora pobladas por núcleos indígenas afines pero de composición diferente, puede ser que convenga formar federaciones regionales sobre la base de la cooperación de los pueblos. Y por último, los grupos indígenas no conectados entre sí, podrían reunirse en sectores territoriales de su exclusiva posesión y dominio” (Torres Giraldo, 1947).

Ganadería¹³ cuyo primer director fue Gregorio Hernández de Alba¹⁴. La misma Ley “creó” el Instituto Indigenista Colombiano¹⁵ que, reglamentado inmediatamente¹⁶, lo adscribió como entidad asesora de la Sección del Ministerio de Agricultura. Dos años más tarde, la Sección de Asistencia Indígena de la División de Extensión Agropecuaria del Ministerio de Agricultura se trasladó al Ministerio de Gobierno y asumió las funciones de la anterior con el nombre de División de Asuntos Indígenas, organizada en las secciones de Resguardos y Parcialidades, de Protección Indígena y Jefatura de Comisiones¹⁷.

Creada la División de Asuntos Indígenas, Hernández de Alba justificó la política indígena debido a su vulnerabilidad por enfermedades, decrecimiento demográfico y desalojo territorial, que habría de reorientar con procesos de aculturación que “no impliquen el abandono de patrones culturales positivos” (Hernández de Alba, 1965). Antes, Hernández de Alba (1959a) había informado al Instituto Indigenista Interamericano que

El Instituto Indigenista Nacional pasará a ser entidad asesora y coordinadora del Ministerio de Gobierno y estará integrado por el Ministro de Gobierno o su representante, quien lo presidirá, el jefe de la División de Asuntos Indígenas, el director del Instituto Colombiano de Antropología, y algunos otros jefes y directores [...].¹⁸

Aclaró que, no obstante, se reconocían las labores adelantadas anteriormente por dicho instituto, ese acto “oficializaba” ante el Estado la creación del Instituto Indigenista Nacional que, afiliado al Instituto Indigenista Interamericano, ejecutaría los compromisos de la Convención de Pátzcuaro de 1943¹⁹. Entonces, el Instituto Indigenista de Colombia no solo fue convertido en institución del Estado, sino, como se aprecia, se redujo a un comité asesor del Ministerio de Gobierno.

13 Ley 81 de 1958.

14 Véase *Boletín Indigenista*, vol. XIX, n.º 1. Marzo de 1958. México.

15 Véase Artículo 11 de la Ley 81 de 1958.

16 Decreto 2343 del 13 de noviembre de 1958.

17 Decreto 1634 de 1960.

18 Véase también Hernández de Alba (1959b).

19 Ley 123 de 1943, que había autorizado a Colombia a adherir a la Convención sobre el Instituto Indigenista Internacional.

Como se sabe, Hernández de Alba había recibido la influencia de George Foster, quien estuvo en Colombia en 1945, y de antropólogos mexicanos como Manuel Gamio que hicieron de la antropología aplicada norteamericana la fuente del indigenismo. El “indigenismo americanista” de Rivet fue pendulando hacia la aculturación dirigida por el Estado, que ya desde aquella época le hacía afirmar que la valoración del indio debería contribuir al “mejoramiento racional de sus deficiencias”, para “ayudarlo a subir en la cultura” y evitar su sometimiento por los blancos, herencia de la conquista y colonia (Hernández de Alba, 1944a: 255). En un primer artículo sobre la antropología aplicada Hernández de Alba (1944b) había reclamado que la disciplina se convirtiera en instrumento de “adaptación” de los indígenas para reducir el impacto de los cambios bruscos y para aceptar los elementos nuevos que la dirigían a un proceso de aculturación o transculturación entre individuos de diferentes culturas. En ese mismo año, en un nuevo artículo (1944c), resumió lo que desde su punto de vista habían sido los cambios conceptuales de la antropología, representados por la antropología aplicada:

La antropología, de difusionista, de histórica, al contacto con la realidad y las mentes americanas se hizo funcional y aplicada. En cuanto a funcional, tomó como objetivo “la investigación de hechos para comprender las fuerzas psicológicas y sociales que obran en una cultura que hoy está funcionando, investigando el pasado sólo hasta que dé luz en las fuerzas que operan en el presente”. En cuanto aplicada, la antropología se dedica “a la solución de los problemas prácticos de relaciones humanas en los campos de los negocios, la administración, política, psiquiatría, trabajos sociales y todos aquellos asuntos en los que intervengan relaciones humanas”. Es decir, estudia el momento presente para mejorar el futuro. Aparece ya, *una verdadera función social de la Antropología*.

Fue sobre las premisas del “cambio dirigido” que Hernández de Alba elaboró un programa de gobierno para la población indígena que, partiendo de “centros regionales de capacitación técnica, económica y cultural”, terminaría por transformarlos en “fuente de progreso para sí misma y para el país” (Hernández de Alba, 1958). Sostuvo que al cambio introducido por agencias estatales y religiosas debería contribuir

el gobierno con ayudas nacionales e internacionales para sacarlos de su marginamiento (Hernández de Alba, 1959b), incorporarlos a la nación e influir en las decisiones jurídicas en defensa de los resguardos indígenas, como ciertamente sucedió con la Ley 81 de 1958 y la Ley de Reforma Agraria de 1961.

Fue tal vez en el informe de 1965 ante el Instituto Indigenista Interamericano, titulado *Teoría y práctica del indigenismo en Colombia*, que Hernández de Alba resumió su pensamiento y la forma como este se venía implementado en la División de Asuntos Indígenas²⁰. Describió las diferentes acciones entre distintos grupos étnicos de los Andes que “en desarrollo de una política indigenista” había realizado la División de Asuntos Indígenas; sus diferentes comisiones, integradas por un jefe de comisión, un práctico agrícola y una mejoradora de hogar, atendían el desarrollo de las comunidades, la asistencia y protección legal, la extensión agropecuaria y el mejoramiento de los hogares indígenas. Las acciones incluían la protección y distribución equitativa de sus tierras, la resolución de querellas internas, la asistencia ante las autoridades, la instrucción en técnicas y aumento de la productividad de las labores agrícolas, pecuarias, de carpintería y albañilería, artesanales; el fomento de pequeñas industrias y centros de salud; la contribución en obras de infraestructura como viviendas familiares, talleres, escuelas y carreteras; y la difusión y apoyo al cooperativismo; restaurantes escolares, tiendas comunales y, en general, construcciones comunitarias.

La División se asesoraba de organismos internacionales como la OIT, Unesco y OMS. La colaboración del Instituto Lingüístico de Verano se traducía en la presentación de informes a la División sobre el estudio de las lenguas indígenas y la adaptación de un alfabeto práctico que contribuiría “no solamente para conocer a fondo los valores y las modalidades de sus civilizaciones y culturas, sino para que siendo alfabetos en su lengua vernácula, más fácilmente puedan serlo en la lengua oficial del país”. Entre los colaboradores, también contaba con la Colombian Petroleum Company y el señor Bruce Olson, quien de manera “comprensiva y generosa” apoyaba a la División entre los barí. El Instituto Indigenista Interamericano y la OEA donaban becas

20 Véase también Hernández de Alba (1958).

de adiestramiento en los campos de: integración de poblaciones indígenas, forma de aplicación de encuestas y desarrollo o integración de las comunidades indígenas.

El texto propuso el marco de referencia conceptual que informaba las acciones. Partía de la caracterización de los indígenas en dos grandes clasificaciones: andinos sedentarios y seminómadas de las selvas y llanuras del sur, el oriente, La Guajira y Chocó; los primeros, protegidos por tierras resguardadas; y los segundos, constituidos por tribus, subtribus y grupos, seguían siendo desplazados por la colonización: “lo cual no solamente dificulta los cambios o avances culturales que pueden originarse en la propia dinámica interna de los grupos, sino que está impidiendo la aculturación por contacto pacífico”. Sin embargo, anotaba el informe (Hernández de Alba, 1965: 118), entre los primeros no ha cambiado totalmente su cultura precolombina, sino que

[...] perdidos sus valores culturales tradicionales y adquiridos otros de la civilización occidental, constituyen ejemplos de un interesante y permanente sincretismo, a través del cual pueden condicionar los contactos que fatalmente tienen con los habitantes no indígenas de sus antiguas tierras.

Argumentando que los indígenas “tienen derecho a sus patrones culturales”, proponía que “deben agregarse al estándar o mayoría nacional por medio de programas de aculturación que no deben incluir como necesarios el abandono o el cambio de todos su patrones culturales, y sí la utilización y conservación de sus valores positivos”. Dicha adaptación atendía a las normas generales de los procesos de aculturación que incluían diferentes fases de acción indigenista: la encuesta o estudio de los fenómenos que integran la cultura; el respeto y comprensión de la persona humana del indígena y de las expresiones propias de sus sociedades; y la defensa de sus derechos naturales e instrucción sobre ellos, así como los derechos legales que les competen como la posesión de tierras y el salario justo y legal; la libertad de reunión, de asociación, de idioma, de educación y de creencias religiosas, así como de protección de sus vidas y salud. En síntesis, acciones que se orientaban al reconocimiento de sus derechos, intervención de factores económicos modernos, apoyo a formas cooperativas que promovían su participación en la sociedad nacional y a la reorganización de formas de asociación política.

Las imposiciones, insistía Hernández de Alba, solo llevan al “fracaso o la extrema dificultad del cambio cultural”; como podía testificarlo la prolongada vida misionera que, sin embargo, no erradicaba creencias en el poder maléfico de la llovizna, el amaño, la identificación de Cristo con el sol, o de la Virgen María con la luna

[...] no basta convivir con grupos aborígenes y tratar de imponerles cambios culturales (...) [afirmaba] es necesario comprender primero e inducir después el cambio que parezca realmente necesario; nunca imponer, porque ello produce resistencias, rebeliones o defensas pasivas, tanto más difíciles de vencer, cuanto sean ocultas o disimuladas.

Respecto a su programa sostenía que era “el mejor vehículo de comprensión y simpatía mutua entre indígenas y los funcionarios, así como también el mejor comienzo de la incorporación de aquellos a la vida moderna” (Hernández de Alba, 1965: 119).

Hernández de Alba justificó el proceso de “aculturación pacífica” frente a quienes argumentaban que los llamados “civilizados” no tenían derecho de imponer cambio alguno, decía que se podía objetar porque “los indígenas, como seres humanos que forman sociedades culturales homogéneas, tienen pleno derecho a sus propios patrones culturales, pues forman parte, aunque en pequeño, de naciones definidas por el territorio ocupado”. Sin embargo, constituían “sumas minorías raciales y culturales diferentes unas de otras” que se han venido mermando por falta de atención sanitaria y vienen siendo desplazados de su hábitat; “[...] lo que los colocaba en una patente inferioridad e indefensión ante sus compatriotas que ya se habían sumado a la cultura occidental”. Debían, pues, agregarse al estándar o mayoría nacional por medio de programas de aculturación que no necesariamente incluían el abandono o cambio de todos sus patrones culturales, y sí “la conservación de sus valores positivos”, como ya habíamos citado (Hernández de Alba, 1965: 119-120).

Debe destacarse que el indigenismo de Hernández de Alba, aunque partía de la común caracterización de las poblaciones indias americanas de los indigenistas colombianos, nuevamente difería en el procedimiento implementado para resolver el “problema indígena”. Consideraba la importancia de los estudios científicos que, convertidos

en encuestas sobre la situación de los indígenas, constituían un primer paso para la posterior intervención institucional. Pero se distanció de los anteriores no por el argumento de la incorporación indígena a la vida nacional, sino porque la “aculturación pacífica”, apoyada en la antropología aplicada, se convirtió en franco proceso de cambio dirigido por la política de gobierno que abrogó el derecho a decidir tanto los presuntos “valores positivos” indígenas como aquellos que consideró atávicas expresiones culturales que deberían ser erradicados para así integrarlos a la mayoría nacional.

Como se sabe, dicha política fue la que en Latinoamérica terminó por ser acuñada bajo el término de *indigenismo*, apoyada en cierto realismo que suponía la próxima extinción de los pueblos indios y, en consecuencia, la necesidad de “incorporarlos a la vida nacional”, como fue acordado en el Congreso de Páztcuaro que, por cierto, evitó la participación de indígenas.

CONSIDERACIONES FINALES

Aunque debido a la brevedad que demandan estos textos académicos he atendido a las formulaciones epistemológicas sacrificando el contexto de las relaciones nacionales e internacionales, conviene recordar que la antropología colombiana surgió en medio de los debates sobre el proyecto de construcción de unidad nacional proclives a segregar la ascendencia indígena, afrodescendiente y de otros sectores populares, de cuyo mestizaje resultaría la degeneración del pueblo colombiano, lastre que entorpecería la civilización y el progreso del país, como lo expusiera Luis López de Mesa (1934):

[...] la mezcla del indígena con el elemento africano y aún con los mulatos que de él deriven, sería un error fatal, para el espíritu y la riqueza del país; se sumarían en lugar de eliminarse, los vacíos y defectos de las dos razas y tendríamos un zambo astuto e indolente, ambicioso y sensual, hipócrita y vanidoso a la vez, amén de ignorante y enfermizo. Esta mezcla de sangres empobrecidas y de culturas inferiores determina productos inaceptables, perturbados, nerviosos, débiles mentales, viciados de locura, de epilepsia, de delito, que llenan los asilos y las cárceles cuando se ponen en contacto con la civilización. El indio es de la índole de los animales débiles recargada de malicia humana [...].

Más conocida ha sido en el país la opinión de Laureano Gómez que expresara en las célebres conferencias de 1928 en el Teatro Municipal (junio 5 de 1928):

[...] el colombiano por mestizo, no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América Latina: conserva demasiados defectos indígenas: es falso, servil, abandonado y repugna todo esfuerzo de trabajo. Sólo en cruces sucesivos de estos mestizos primarios con europeos es manifiesta la fuerza de los caracteres adquiridos por el blanco [...].

Y concluía:

[...] bástenos con saber que ni por el origen español, ni por las influencias africanas y americanas, es la nuestra una raza privilegiada para el establecimiento de una cultura fundamental, ni la conquista ni la civilización independiente autóctona [...].

Los miembros del Instituto Indigenista de Colombia tomaron en sus manos el análisis de la dinámica social nacional develándola a través de su exposición del “problema indígena”. Argumentaron que la nacionalidad debería descansar en la participación social, económica y política de los indígenas, el campesinado, los afrodescendientes y sectores pobres de las ciudades, cuyos problemas deberían ser resueltos por el gobierno garantizando la construcción de una nación más justa y democrática. Pusieron de presente la desvertebración de las comunidades indias por la pérdida de sus tierras, el sometimiento a la Iglesia, el incumplimiento de la ley y la ausencia de una política de gobierno que, reducida a la división de resguardos, alentaba la ignorancia, el primitivismo, la fragmentación de sus comunidades y la sujeción a formas precapitalistas que promovían la desorganización de los indígenas.

Congregados por los objetivos del Instituto Indigenista de Colombia, los pioneros antropólogos concentraron su atención en el análisis y divulgación de las precarias condiciones de supervivencia de los indígenas colombianos. Su trabajo de campo entre estas sociedades evidenció las condiciones de explotación precapitalistas, “problema indígena” que pretendía ser desconocido por la sociedad nacional y el Estado porque convenía a latifundistas que terminaban apropiándose de sus tierras y reduciendo la mano de obra a condiciones de

servidumbre, agravadas por la intervención de la Iglesia, de las administraciones locales y de la desorganización e ignorancia de los indígenas mismos. El gobierno, amparado en una política que privatizaba las tierras de sus resguardos, pretendía liberarlos de la que presumía era una atávica relación con la propiedad territorial comunal, con el fin de convertirlos en hombres “libres”, en ciudadanos, que por este camino se “incorporarían” a la sociedad nacional.

Los indigenistas demostraron cómo en lugar de la incorporación de las poblaciones indias a la sociedad nacional no solo persistían tradiciones culturales indígenas, sino que se les había conducido a la pérdida de sus tierras, la servidumbre y las paupérrimas condiciones de vida. Las caracterizaciones con las que distinguieron a las poblaciones indígenas argumentaban que, no obstante, el poderoso impacto que desde la Conquista había arremetido contra las tradiciones socioculturales de los pueblos indios, aún mantenía patrones culturales prehispánicos. Pero, también, que dicho impacto conducía a diferenciarlos según los procesos de integración a la sociedad nacional. Las categorías que emplearon las dos últimas corrientes indigenistas variaban desde los pueblos tribales relativamente aislados hasta los pueblos indígenas campesinados. Los primeros carecían de autoridades locales, eran seminómadas y se hallaban dispersos en los territorios marginales del país, mientras que los segundos en los Andes, se hallaban asociados en “comunidades” asentadas en resguardos que reconocían autoridades locales. Esta oposición, de la que se reconocían transiciones intermedias, les había permitido a los pueblos tribales sobrevivir relativamente alejados de la sociedad y el gobierno nacional y, en consecuencia, mantenían su organización y cultura primitiva, mientras que los pueblos indígenas campesinados se hallaban sometidos a procesos de disolución y mestizaje por parte de la sociedad nacional.

Sin embargo, los indigenistas se fueron diferenciando por el procedimiento que propusieron para resolver el “problema indígena”. Aunque fue evidente su experiencia derivada del trabajo de campo entre diversas comunidades indígenas del país, terminaron diferenciando la producción científica de la práctica social. En principio, demandaron la comprobación “metódica” de los hechos sociales como fundamento del conocimiento e, incluso, la necesidad de que las interpretaciones

dependieran de las propias comunidades como lo expresaron los fundadores del Etnológico. Adoptaron la razón y la lógica, y el camino de la comprobación empírica para el estudio de los hechos sociales, al tiempo que sostuvieron la necesidad de introducir la ciencia y la técnica modernas como orientación de las necesarias transformaciones que debían resolver las dificultades tanto de su primitivismo como de las formas de explotación precapitalistas a las que estaban sometidos. El “indigenismo orgánico” además urgía a tomar las fuentes del conocimiento intelectual interdisciplinario colombiano y de América Latina, articulándolo con la experiencia local. Sin embargo, mientras que los investigadores del Etnológico diferenciaron las tareas de investigación antropológica a cargo del Instituto Etnológico Nacional, de la aplicación de sus conocimientos que debería descansar en otra entidad de gobierno, el “indigenismo orgánico” propendió por mantener articuladas la ciencia y la acción social. La articulación de la ciencia con la práctica social esgrimida por este último, a la postre, buscaba que la investigación se vinculara a la “beligerancia social”, vale decir, con la acción política que terminó por distanciar a García de los indigenistas del Etnológico.

También debe destacarse que aunque las corrientes indigenistas de los años cuarenta estratégicamente inscribieron tal “incorporación” como prerrequisito de la construcción de la nación, se diferenciaron en los procedimientos y la forma de llevarla a cabo. Su primera expresión, el “indigenismo americanista” de Rivet y Hernández de Alba, resaltó la contribución del conocimiento indio a la civilización y la forma en que sus relaciones sociales, que descansaban en la solidaridad, la justicia y la fraternidad, proponían un camino ejemplar para Occidente. La etnología y la sociología evidenciaban cómo la discriminación racial carecía de asiento científico y el mestizaje era un resultado histórico tanto en Europa como en América. Concluyeron entonces que lo indio, siendo el factor común americano, debería convertirse en el fundamento de la identidad continental, abriendo la compuerta a una sociedad futura.

No obstante, los indigenistas compartían la perspectiva de incorporación de toda la sociedad a la modernidad y el progreso, se diferenciaron por su concepción del Estado. En general, argumentaron que la política contemporánea daba continuidad a la emprendida en la Conquista, la Colonia y la República, que había buscado la

desvertebración política, económica y sociocultural de los indígenas. Y que, después de más de cuatro siglos, demostraba su histórico fracaso conduciéndolos a la marginalidad social. Los investigadores del Etnológico argumentaron que los pueblos indígenas, junto con los campesinos, afrodescendientes, trabajadores urbanos y otros sectores sociales, deberían ser el fundamento de la construcción de la nacionalidad. Por cuanto compartían problemas comunes, el gobierno, apoyado en un plan metódico que descansara en los adelantos de la ciencia, debería dotarles de los adelantos de la vida moderna para lo cual era necesario crear una oficina especializada que se encargara de los asuntos indígenas. Finalmente, Hernández de Alba apeló a la antropología aplicada que, sin desconocer los derechos como ser humano y los valores positivos de las sociedades y culturas indias, por vía de la “aculturación pacífica” debería orientar la intervención del gobierno con el fin de sumar a los indígenas a la mayoría nacional.

Pero Antonio García sostuvo que lo que debería articularse era el “problema indígena” con los problemas nacionales cuya resolución dependía de la participación de todos los sectores populares que, basados en el cooperativismo y otras formas asociativas comunales, y apoyados por un gobierno “avancista”, garantizarían la incorporación social y política que conduciría a la superación de la estructura de clases, y de la nación y sus modos de vida. El “indigenismo orgánico” convocaba a tomar en propias manos la acción política, de la cual hacía depender la construcción de un nuevo Estado del que emergería una sociedad más justa y progresista. Similar fue la postura de Ignacio Torres Giraldo, quien, además del reconocimiento de los indios como “minorías raciales” que demandó Juan Friede, propuso la autodeterminación nacional que, aclaraba, no significaba independencia sino asociaciones confederativas autónomas orientadas por un Consejo Nacional que, a su turno, contaría con el apoyo del gobierno.

Es dable concluir que a partir de la institucionalización de la antropología en Colombia con la fundación del Instituto Etnológico Nacional y el Instituto Indigenista de Colombia se originaron varias corrientes de pensamiento en la antropología colombiana. Además de que los miembros del Instituto Etnológico iniciaron la tarea de demostrar al país la diversidad sociocultural y su potencial contribución al proyecto de construcción nacional, participando del americanismo

de sus fundadores, los investigadores del Etnológico reservaron la producción de conocimientos sobre tales poblaciones como tarea del Instituto Etnológico Nacional, el cual se ocuparía de las prolijas descripciones sobre las tribus y comunidades indígenas. La acción social, que partía tanto de este conocimiento como del análisis de las asimétricas relaciones de los indígenas en la sociedad nacional, fue concebida como una tarea específica de otra oficina de gobierno que echó mano de la antropología aplicada para promover el cambio dirigido desde el gobierno; en ella, la antropología aplicada, recayó la responsabilidad de implementar un proceso de “aculturación pacífica” que venciendo las resistencias al cambio por parte de estos pueblos, terminaría por incorporarlos a la nación hasta que alcanzaran el “estándar de la mayoría nacional”. Finalmente, el “indigenismo orgánico” y el derecho de autodeterminación de las naciones demandaron articular la ciencia y la acción social, proponiendo incorporar el “problema indígena” con los problemas económicos, sociales y políticos compartidos por los sectores deprimidos y marginados en la sociedad nacional, de cuya resolución emergerían organizaciones autónomas en las cuales descansaría la implementación de un humanismo socialista que, orientadas por un gobierno socialista, conduciría a crear una nación justa y democrática.

Habiendo reconocido que los indigenistas introdujeron la etnología colombiana al análisis de la dinámica social de los pueblos indígenas dentro de la sociedad nacional, no podría terminar este balance sobre la diversidad de sus corrientes de pensamiento sin indicar las dificultades del proyecto modernizador desde el cual realizaron la caracterización de los indígenas, el procedimiento para su incorporación a la construcción de la nación y el papel privilegiado que le asignaron al gobierno como agente de dichas transformaciones. En primer lugar, la presunta autonomía de la ciencia con respecto de su aplicación, o bien, de la producción del conocimiento y la acción social, no solo pretendía separarlas, sino que, adicionalmente, apoyó la ambigüedad que frecuentemente se traduce en la independencia del análisis de las características que se consideran distintivas de los pueblos indios, con respecto de las transformaciones socioculturales propias de toda sociedad. A la postre justificó la separación de las primeras desatendiendo no solo su propia dinámica y su relación

con otras sociedades, sino la inscripción de los pueblos indígenas en las sociedades nacionales en las que se desenvuelven. Por ese camino terminaría construyendo aislados sociales, por fuera de la historia, desprovistos tanto de la dinámica de las propias tradiciones socioculturales como de su articulación con otras sociedades distintas, entre ellas sociedades nacionales.

En segundo lugar, esto permitió representar a los pueblos indios como testimonios de épocas premodernas, prehispánicas y precapitalistas, cuyas diferencias internas se tasaron según la oposición entre tal primitivismo y las transformaciones ocasionadas por su relación con la sociedad nacional. En la medida en que tuviesen menos influencia de esta última eran considerados propiamente indios, primitivos, mientras que quienes aparecían más incorporados a la sociedad nacional adquirirían la condición de campesinos y mestizos y, en consecuencia, menos indios. Los indigenistas consideraron que esta sociedad era la encarnación de los adelantos del progreso y la modernidad de lo cual se hallaban marginados los pueblos indígenas, producto de una equívoca política heredada desde la Colonia. Con el fin de corregirla, propusieron que el gobierno transmitiera de forma “metódica” los adelantos de la ciencia y el progreso para asimilarlos a la nación, a la modernidad. El futuro aparecía, pues, prefigurado en la incorporación de los indígenas y otros sectores del país en la “nacionalidad” que los indigenistas equipararon con la modernidad.

En tercer lugar, tal concepción de los indígenas, de la historia, de la sociedad y la cultura, negaba la historia misma del país en la que confluyen segmentos sociales con prolongadas y diversas experiencias sociales y culturales, cuya autonomía no solamente es un hecho que se manifiesta en la diversidad sociocultural nacional sino que su reconocimiento propone vías alternativas para una organización más equitativa de la sociedad colombiana.

Así, no obstante, los matices de las corrientes indigenistas, que aquí hemos distinguido, en general compartieron aquella ideología de la ilustración propia del proyecto modernizador que articulaba un discurso sobre la razón que, apoyada en la ciencia, dispondría los adelantos del progreso al servicio de toda la sociedad con la pretensión de satisfacer sus necesidades hasta alcanzar el bienestar universal. Un discurso sobre la sociedad y su organización política que, encarnada en el

pueblo, en la nación, se gobernaría por la democracia que representaría la participación de todos los ciudadanos en la toma de decisiones, dejando al alcance la igualdad y equidad de oportunidades. Un discurso sobre la cultura que proponía la futura homogenización de las relaciones sociales y culturales de todos los ciudadanos, bajo las cuales sus necesidades y expectativas se satisfacerían cuando se alcanzara la meta común de la civilización. En fin, un discurso sobre la historia que concebía su transcurso hacia el futuro por un camino de evolución unilineal que transitaba hacia el progreso, la modernidad y la civilización, encarnado en esta sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo, D. (2004). *Entrevista a Blanca Ochoa de Molina, Antropóloga*. Consultado en marzo del 2007, en http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/blanca_ochoa_entrevista.pdf
- Cabrera, G. (1944). El problema indígena del Cauca, un problema nacional. *Ediciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Cardoso de Oliveira, R. (1990). Indentidade e Diferença entre Antropologías Periféricas. En G. de Cequeira (coord.), *A Antropología na América Latina*. Panamá: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Chaves, M. (1944). El problema indígena en el departamento de Nariño. *Ediciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Chaves, M. (1945). La colonización de la comisaría del Putumayo. *Boletín de arqueología*, 6(1).
- Chaves, M. (1986). *Trayectoria de la antropología colombiana de la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colciencias.
- Duque G., L. (1945). Problemas sociales de algunas parcialidades indígenas del occidente de Colombia. *Publicaciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Friede, J. (1944a). *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Bogotá: Editora Espiral & Instituto Indigenista de Colombia.
- Friede, J. (1944b, marzo 8). *Comunidades indígenas del macizo colombiano*. Conferencia presentada en el Instituto Indigenista de Colombia. Bogotá, Colombia.

- Friede, J. (1957). El problema indígena en Colombia. *América indígena*, 4(18). México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Friede, J. (1973). *La explotación indígena en Colombia*. Bogotá: Editorial Punta de Lanza.
- García, A. (1944). El problema indígena en Colombia. *Colombia. Año 1* (3 y 4).
- García, A. (1945a). El indigenismo en Colombia. Génesis y evolución. *Boletín de arqueología*, 1(1).
- García, A. (1945b). Bases para una política indigenista. *América indígena*, 2(5).
- García, A. (1951). Teoría y política del indigenismo. *América indígena*, 4(11).
- García, A. (1952). *Legislación indigenista de Colombia. Introducción, crítica y recopilación de Antonio García*. México: Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano.
- García, A., Hernández de Alba, G., & Duque G., L. (1944). El Instituto indigenista de Colombia y la parcelación de los resguardos. *Ediciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- García, A., Jiménez, E. & Ochoa, S. B. (1945). Resguardo indígena de Tocancipá. *Boletín de arqueología*, 6(1).
- Gómez, L. (1928). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia: conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Bogotá: Minerva.
- Hernández de Alba, G. (1943). La interpretación de lo indígena en el siglo xx. *Revista de Indias*, 50(16).
- Hernández de Alba, G. (1944a). Lo indígena como expresión americana. *América Indígena*, 3(4).
- Hernández de Alba, G. (1944b). La antropología aplicada. *Colombia. Año 1* (1 y 2).
- Hernández de Alba, G. (1944c). Función social de la antropología. *Revista Jurídica*, 3.
- Hernández de Alba, G. (1958). Perspectivas del indigenismo colombiano. *Boletín indigenista*, 2(18).
- Hernández de Alba, G. (1959a). Creación del Instituto Indigenista Nacional de Colombia. *Boletín indigenista*, 1(19).
- Hernández de Alba, G. (1959b). Las más recientes actividades en el campo del indigenismo. *Boletín indigenista*, 4(19).
- Hernández de Alba, G. (1965). Teoría y práctica del indigenismo en Colombia. *Anuario indigenista*, vol. xxv. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Herrera, M. & Low, C. (1994). *Los intelectuales y el despertar cultural del siglo. El caso de la Escuela Normal Superior, una historia reciente olvidada*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología del sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 6(3).
- López de Mesa, L. (1927). *El factor étnico*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Ochoa de Molina, B. (1979). Política indigenista en Colombia. *Lecturas adicionales*, 14.
- Pineda G., R. (1946a). Colonización e inmigración y el problema indígena. *Boletín de arqueología*, 4(2).
- Pineda G., R. (1946b). Inicios de la antropología en Colombia. En F. Leal (Ed.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Pineda G., R. (1999). Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 3, 29-42.
- Perry, J. (2006). *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991). *Indios de Colombia. Momentos vividos - Mundos concebidos*. Bogotá: Villegas Editores.
- Rivet, P. (1941). Indigenismo. *Revista de Educación. Escuela Normal Superior*, 1.
- Rivet, P. (1943). La etnología, ciencia del hombre. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1(1).
- Torres G., I. (1975 [1947]). *La cuestión indígena en Colombia*. Bogotá: Ediciones de la Rosca.

