

LUIS GUILLERMO VASCO URIBE

**DESARROLLO HISTÓRICO DE
LA RELACIÓN HOMBRE-TIERRA
EN EL CHAMÍ**



BOGOTÁ
1973

PREFACIO

El presente trabajo ha sido elaborado con un objetivo específico: cumplir uno de los requisitos exigidos por la Universidad Nacional de Colombia para mi promoción a la categoría de Profesor Asistente de la misma.

Para comprenderlo mejor no debe considerársele como algo ocasional o circunstancial, sino enmarcado dentro de un trabajo progresivo con la comunidad indígena Chamí y que dura ya seis años.

Es la continuación lógica de trabajos anteriores, presentados en varias asignaturas de la carrera de Antropología en mi época de estudiantes, y de la Monografía con la cual alcancé la Licenciatura. Trabajos sucesivos que representan un paulatino profundizar en el estudio y conocimiento de la comunidad indígena.

Para su estructuración he tomado como base la investigación teórica realizada en la preparación de diversos cursos dictados por mí en la Universidad, especialmente los de Teorías Antropológicas, el de Etnografía II y el de Etnología de Colombia, actualmente en desarrollo.

No es, como podrá verse, un análisis completo del procesos de cambio sufrido por la sociedad chamí en su conjunto, pero si pretende constituir la base fundamental y necesaria para el mismo.

Se orienta, finalmente, al esclarecimiento de algunos problemas teóricos de la antropología colombiana, problemas que ahora me ocupan en el desarrollo de otras actividades investigativas, cosa que además explica en parte su carácter limitado.

INTRODUCCIÓN

Cuando nuestro primer viaje de estudios a la zona indígena Chamí, en enero de 1968, fue posible constatar la existencia de una gama amplia de diferencias en la situación en que parecían encontrarse los indios de tres zonas geográficas claramente delimitadas.¹

En ese momento y ante la carencia de instrumentos científicos para un análisis de fondo, solamente fue posible realizar una descripción, bastante superficial además, de tales diferencias. Se aceptó que únicamente con un estudio más profundo y sistemático y con una mayor formación antropológica por nuestra parte sería posible entrar a buscar una explicación de los encontrados en el terreno.

Nuestra descripción de entonces anotaba que la zona habitada por los Chamí podía dividirse en tres regiones: San Antonio del Chamí, Purembará y Santa Cecilia, cada una poseyendo características específicas.

En la primera, San Antonio del Chamí, ubicada a unos 2000-2500 metros de altura sobre el nivel del mar, se presentaban algunas grandes fincas dedicadas a la ganadería extensiva y que ocupaban gran parte de la tierra útil y desmontada. Funcionaban tres grandes trapiches mecanizados, ubicados en fincas extensas dedicadas al cultivo de caña de azúcar y, como las ganaderas, de propietarios blancos.

En unas y otras, la fuerza de trabajo era suministrada por los indígenas en forma asalariada, si bien este salario se pagaba a veces en especies y no en dinero, o era abonado a las deudas contraídas por los indígenas con sus empleadores. Los indios trabajaban bajo la dirección de mayordomos y capataces blancos.

Era notoria la pérdida acelerada y en grado importante de los elementos característicos de la cultura indígena, tanto en su aspecto material como en el espiritual. Se conservaban con algún vigor la lengua (que se avergonzaban de usar ante los blancos, primer paso hacia su pérdida) y la vivienda tradicional (que mostraba ya sus primeras modificaciones).

La familia extensa conformada en linajes estaba en proceso de extinción, dándose todavía algunas supervivencias y formas de transición hacia la familia nuclear individual. La organización social política² había

desaparecido por completo, restando todavía solamente algunos de sus reflejos en la ideología del grupo. Este proceso agudo de extinción de las formas de organización social política revestía tal amplitud que incluso era posible percibir una desaparición de la conciencia de pertenencia a un grupo.

La caza, pesca y recolección, como formas de obtención de alimentos en la comunidad primitiva basada en la economía natural, hacían ya aportes mínimos a los bienes de consumo y medios de subsistencia de los indios. Su base principal de alimentación estaba en los productos agrícolas, unos producidos por ellos mismo (los más) y otros obtenidos por compra en las tiendas del pueblo, las fondas o en el mercado del vecino Mistrató (los menos).

Resaltaba, también, un fenómeno de migración hacia fuera de la región, del cual obtuvimos menciones pero sin que pudiéramos conocerlo a fondo ni discriminar las formas que revestía.

En Purembará, que a diferencia de San Antonio no es un núcleo de población blanca en medio de una zona habitada por indígenas sino una zona indígena en la cual se encuentran dispersos los colonos blancos, apenas comenzaba a darse el proceso de formación de las grandes fincas a partir de las pequeñas propiedades de los indígenas y los colonos pobres. En realidad solamente existían tres, una de ellas la de los misioneros, que contaba además con sembrados de caña y un trapiche, únicos en la región.

En estas fincas, aunque no con carácter permanente, se empleaba la mano de obra indígena asalariada en las mismas circunstancias anotadas para San Antonio.

En general, el indígena continuaba basando su vida en la pequeña propiedad cultivada con plátano y maíz, más otros productos secundarios. La caza y la pesca, sobre todo la primera, tenían todavía un papel de relativa importancia en la economía de los chamí que habitaban aquí.

Se conservan con mayor fijeza los elementos culturales característicos del grupo; no solamente el lenguaje y la vivienda mantenían su vigor, sino que aún la familia extensa existía en grado considerable, el uso de hierbas medicinales estaba bastante extendido, se trasmitían aún leyendas y tradiciones. Y, sobre todo, quedaban todavía elementos de organización

política, aunque a veces bajo la máscara de formas introducidas por el blanco. Una fuerte conciencia de grupo era factor de unión e integración de la comunidad.

El factor emigración no aparecía aquí y sí un seminomadismo cíclico entre la zona de Purembará propiamente dicha y la que ellos llaman “la montaña” y que no pudimos conocer en ese entonces.

En Santa Cecilia, geográficamente Chocó, el grupo indígena conservaba en lo fundamental la mayor parte de sus características culturales distintivas. Y, vivía agrupado en tribus bajo la dirección de gobernadores.

Esta era la situación tal como se nos presentó en 1968. A partir de ella, sucesivos viajes realizados en 1970, 1971, 1972 y 1973 nos dejaron ver los pasos de un procesos que se desarrolla aceleradamente.

En la actualidad casi se ha despoblado de indígenas el territorio de San Antonio del Chamí ante el éxodo continuado y creciente, hasta el punto de que hoy no pasan de 20 familias que aún permanecen y entre ellas escasamente superan los 120 indígenas.

La casi totalidad de las tierras se encuentran repartidas en grandes fincas ganaderas y de caña de azúcar, y los trapiches mecanizados han aumentado notablemente. Crece también la explotación maderera de los bosques mediante concesiones otorgadas por el INDERENA.

Podríamos decir sin temor a equivocarnos que, aquí, la comunidad chamí ha dejado de existir como tal.

En Purembará, la zona aledaña al internado misionero sufre igual proceso. En tanto que crece el número y la extensión de las grandes fincas de blancos, disminuye en proporción mayor la suma de las pequeñas propiedades de los indios. Y, ahora, ellos se establecen en forma permanente en lo que antes fuera solo una de las etapas de su seminomadismo cíclico: la montaña.

Se repite pues el eterno peregrinar del indígena que dura desde la conquista, del valla a la cordillera, de las laderas de las montañas a las cumbres de las mismas, y de ellas a la desaparición definitiva. Cada familia indígena se ve tarde o temprano enfrentada con el dilema que describe

Diego Castrillón en su obra biográfica sobre Quintín Lame:

Tuvo la tentación de emigrar más arriba de la cordillera, hacia la montaña, como la venían haciendo todos los indios desde cuatro siglos atrás cuando se inició la persecución de los blancos.³

No basta con la simple descripción de este proceso; es preciso bucear en él en miras a desentrañar su explicación. Otra cosa no tendría sentido.

Ya en nuestra monografía de grado presentada en 1970 intentamos dar lo que no dudamos en calificar de “el primer paso en una investigación que queda todavía por realizar”⁴

En ella fue posible entrar a analizar lo que creímos era la forma que revestía el proceso de formación del latifundio, así como también, aunque de manera todavía vacilante, el modo cómo se relacionaban entre sí las dos formas de economía presentes en la zona: la tradicional indígena y la economía nacional.

Sin embargo, el carácter monográfico de tal trabajo aunado a nuestro insuficiente conocimiento de la región no nos permitieron profundizar en las causas esenciales del proceso general de descomposición de la comunidad chamí. Explicábamos entonces:

Describiremos básicamente las formas de la economía indígena, sujeto de esta Monografía. Los demás aspectos, que corresponden al latifundio y al colonato blancos, los trataremos únicamente en cuanto tienen una relación con los indígenas.

Pero, es necesario anotar aquí que en las próximas etapas de la investigación subsiguiente será absolutamente necesario hacer un análisis profundo y extenso, no solo del latifundio y el colonato, sino también del modo como el comercio pone en relación con la economía nacional a toda la región que estamos tratando.⁵

Es decir, que si echar mano de un artificio metodológico como el de tomar la sociedad chamí como un todo era válido para los propósitos de aquel trabajo, no lo era y no podía serlo cuando se tratara de encontrar el carácter esencial del proceso de descomposición vivido por la comunidad, ni cuando se quisieran encontrar las causas últimas de ese proceso y la ley

que lo determina.

En tal caso, como pretendemos en el presente trabajo, sería preciso considerar a la sociedad chamí como una parte integrante de la sociedad nacional colombiana y, en particular, a su economía como un sector integrante de la economía colombiana.

Esta es pues la línea conductora metodológica que hemos seguido ahora.

La razón por ello es simple, si bien estamos convencidos de que las características internas de la sociedad chamí constituyen la base del cambio que ella está experimentando, no lo estamos menos de que las causas externas, sus relaciones con la sociedad nacional constituyen la condición de tal cambio. Creemos, además, que estas causas externas ejercen su acción no de un modo independiente sino que actúan a través de las causas internas, de las características específicas de los chamí.

Debemos anotar que nuestro análisis no pretende agotar completamente el tema, que nuevas aproximaciones al mismo son necesarias para esclarecer ciertos aspectos. Y que tampoco pretendemos dar cuenta de todos los detalles del proceso. Repetimos que nos hemos orientado a tratar de definir la causa esencial, así como la dirección general, mostrando al mismo tiempo algunas de las etapas que han sido recorridas.

Ponemos énfasis fundamental en lo que ocurre al nivel de la economía no porque creamos que es el todo sino porque vemos en ella la base material sobre la cual se desarrollan los cambios al nivel de la cultura, de la religión, de la ideología y, también, de la familia y la organización política, cambios que no hemos tocado aquí sino en cuanto a su vez influyen y se relacionan con los cambios económicos, cuyo producto son en última instancia.

Debemos, también, delimitar históricamente el objeto de nuestro estudio. Todo proceso de desarrollo social transcurre a través de una serie de etapas que lo van llevando a partir de una situación originaria hasta conducirlo a una cualitativamente nueva, es decir, a la culminación del proceso inicial y al comienzo de uno diferente. En nuestro caso: la comunidad chamí, su historia actual que nos interesa mostrar, parte de la descomposición de la comunidad primitiva a influjo de la actividad conquistadora, colonizadora y misionera de los blancos y sobre la cual disponemos de una mínima información. Su punto culminante, aquel de su

transformación en algo nuevo y por lo tanto la desaparición de la comunidad indígena no ha culminado todavía, se está dando. Este fenómeno de extinción de los chamí como grupo social diferenciado se encuentra pues en su etapa final y los distintos sectores indígenas marchan en etapas diferentes de tal recorrido de acuerdo a sus propias condiciones históricas.

Por tal motivo comenzaremos analizando las condiciones generales de existencia de la comunidad primitiva, cuyas particularidades chamíes no conocemos en detalle por carecer casi por completo de documentación correspondiente al período conquista-colonia, pero que es la base a partir de la cual podremos entender ciertas peculiaridades cuya existencia supervivió, y supervive todavía en sectores muy limitados de la vida social del grupo, tal como acontece con la relación indio-tierra y que algunos han denominado “pensamiento telúrico del indio”.⁶

Más adelante trataremos de mostrar las particularidades específicas del grupo chamí en cuanto a los caminos recorridos por sus diversos sectores a partir de la comunidad original, caminos que nos dan la explicación del momento en el cual se encontraban cuando la invasión intensa de su territorio por los blancos en el presente siglo dio una aceleración impetuosa al desarrollo natural, caracterizado, entre otras cosas, por su ritmo lento, casi estancamiento.

Finalmente habremos de ver el transcurrir del enfrentamiento abierto de los dos grupos étnicos y sus resultados para los chamí.

En las tres etapas habrá un hilo conductor que consideramos fundamental: la tierra. Sobre ella descansa, como causa última, la transformación histórica del grupo. Y con base en ella esperamos mostrar la ley determinante de tal transformación: la pérdida de la tierra por parte de los indígenas y sus concentración en manos de los blancos en la forma de grandes fincas explotadas con fuerza de trabajo asalariada y con miras al mercado nacional.

I – LOS CHAMÍ ANTES DE LA CONQUISTA

Si nos atenemos a lo establecido firmemente por la Antropología en cuanto a que las formas de acumulación de alimentos antecieron históricamente a las formas de producción de los mismos,¹ podemos asegurar que los Chamí fueron en sus orígenes un grupo nómada dedicado a la caza, la pesca y la recolección.

Esto es corroborado por su situación actual en la cual dichas actividades tienen todavía un papel, aunque de importancia cada vez decreciente, en la obtención de los alimentos.

Igualmente encontramos indicios en este sentido en las primeras relaciones de los cronistas que acompañaron a los conquistadores españoles en sus campañas por este territorio. Es así como anotan que por 1550, época de la llegada de Jorge Robledo a Anserma y sus alrededores, los grupos de indios que habitaban la región vivían a base de la agricultura con una fuerte incidencia de las actividades de acumulación e incluso algunos grupos derivaban de ellas lo principal de su subsistencia. En tal sentido se pronuncian Fray Pedro Simón y Cieza de León, citados por Antonio García.²

1. Condiciones primarias de existencia

No existía en ese entonces propiedad propiamente dicha sobre la tierra. Esta no tenía ningún valor económico y los distintos grupos reivindicaban únicamente el usufructo de los recursos existentes en sus territorios: frutos silvestres, animales de caza y pesca. Era ese el sentido que tenía su defensa frente a otros grupos y que dio origen a frecuentes guerras entre ellos. La defensa de una porción limitada de territorio era defensa de los productos naturales del mismo y no de la tierra en cuanto tal.

Existía, por consiguiente, una comunidad natural de carácter tribal o simplemente familiar que tomaba del medio ambiente los alimentos producidos por este y de ellos derivaba su subsistencia, así como reproducía su propia existencia.

Esta comunidad natural fue premisa de la primera forma de propiedad de

¹ Castrillón Arboleda 1973: 51-52.

² García 1937: 21.

la tierra. Como hemos visto más arriba, el hombre no ha sido sedentario en sus comienzos, por el contrario, fue el nomadismo su condición original. Con el desarrollo de las primeras formas de horticultura, del maíz en el caso colombiano en general y de los grupos a que nos venimos refiriendo en particular, comenzaron a darse las primeras formas de propiedad de la tierra: apropiación temporal con disfrute comunal de la misma y luego la apropiación permanente mediante el sedentarismo.

Para los Chamí, el paso de la primera a la segunda de ellas estuvo separado por un largo período de tiempo y no se debió al progreso natural del grupo sino a las circunstancias externas de la colonización blanca de la región, tal como veremos más adelante.

Coexistente con las condiciones anotadas, la explotación de los recursos continuó revistiendo un carácter colectivo determinado por el escaso nivel de desarrollo tecnológico. Los instrumentos de trabajo no iban más allá de herramientas de piedra (algunas de las cuales, de origen arqueológico, hemos podido observar directamente, tales como hachas, cinces, mazas para fabricar tela de corteza de árbol y otras), garrotes, cerbatanas, vara de cavar, etc. Con base en ellos no era posible una dominación individual del medio bastante para dar garantía de subsistencia a cada uno de los miembros del grupo.

Así, la comunidad natural se presentaba como la base de tal garantía. Era solo a través de su pertenencia a ella cómo cada individuo podía existir y era por ella y a través de ella que tenía acceso a la tierra y sus productos.

La relación hombre naturaleza

Esta producción colectiva, este modificar la naturaleza por parte del grupo como un todo, marcó con su sello la relación del hombre con la naturaleza.

La tierra, el medio de producción, de vida, no aparece a los ojos del hombre como un producto de su trabajo: como lo que es: una segunda naturaleza hecha por el hombre, arrancada y transformada de la naturaleza. Al contrario, aparece como condición natural, como aquello que le da la posibilidad de trabajar, de producir y reproducirse. Y esta apariencia resulta del hecho real de que el hábitat no es producto del trabajador individual sino del trabajador colectivo. La conquista de la naturaleza, desde su primer paso, supone la

existencia del grupo o comunidad... Así el vínculo hombre-tierra pasa por la comunidad y determina la existencia del individuo por la existencia del grupo.³

Es decir, que en su relación con la tierra, el individuo toma por realidad la apariencia y pierde de vista, no logra tomar conciencia de la verdadera realidad. Es este fenómeno el que está en la base de la aparición del llamado “pensamiento telúrico” que caracteriza a los indígenas y que perdura mucho tiempo más allá después de desaparecer las condiciones que le dieron origen.

El indígena se enfrenta a la tierra como a la comunidad en la forma de dos premisas naturales de su existencia. Ya vimos como la segunda lo es en realidad, en tanto que la primera lo es solo en su apariencia. Pero aún hay más. En este período de su desarrollo el hombre no ha adquirido su individualidad (entendida esta como categoría social y no como las diferencias naturales entre las personas); dentro de su grupo el individuo es un mero accidente, es uno más, igual a otros dentro de la comunidad. Es, abusando del símil, uno más dentro del rebaño humano. El individuo se disuelve dentro de la comunidad como la materia de que ella esta hecha, sin distinguirse en su seno como una sustancia aparte.

Y es a través de sus pertenencia a la comunidad como el hombre puede establecer su relación con la tierra, es decir, que no se relaciona con ella como individuo, como persona aparte, diferenciada, sino más bien como una parte de la comunidad.

En estas condiciones la tierra se le aparece como:

El gran laboratorio, el arsenal que suministra tanto el medio de trabajo como el material de trabajo y la residencia, la base de la comunidad. (subrayado por Marx)⁴

El “pensamiento telúrico” del indio

De lo anterior es fácil desprender cuál es el lazo que liga la comunidad con la tierra de la cual esta es “la base”, lazo que tiene su manifestación a nivel

³ Marx 1967: x.

⁴ Marx 1967: 2.

del individuo miembro de la comunidad precisamente bajo la forma del llamado “pensamiento telúrico” del indio.

No se trata en modo alguno de un pensamiento individual como algunos autores quieren hacerlo aparecer; así Diego Castrillón Arboleda en su libro ya citado sobre Quintín Lame. Anota Castrillón:

Como todo indio o como un árbol, era intransplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado, sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital.⁵

Aparece aquí con claridad la consideración de que se trata de una concepción de la relación individuo indígena-naturaleza, cosa que no creemos se ajuste a la realidad. Antes bien, se trata de una conciencia colectiva, de grupo.

No es el individuo indígena quien no puede ver romperse su relación con la tierra como no sea “desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital”. Por el contrario, es a nivel de la comunidad que este fenómeno se presenta. Y es la comunidad la entidad que ve desaparecer su base de existencia al romperse su relación con la tierra. Son el pasado, el presente y el futuro del grupo, como grupo, los que reposan y dependen en la relación de este con la tierra.

Esto podemos verlo expresado magistralmente por un indígena, Seathl, Jefe de la tribu Duwamish de los Estados Unidos, en carta escrita a Jorge Washington en 1855 en respuesta a una solicitud de este para que los indios vendieran las tierras de la tribu a los hombres blancos. Dice Seathl:

Estamos seguros que si no obramos así (aceptando vender la tierra — LGV), el hombre blanco vendrá con sus pistolas y tomará nuestra tierra... Cada parte de esta tierra es sagrada para mi gente. Cada espina de pino brillante, cada orilla arenosa, cada rincón del oscuro bosque, cada claro y zumbador insecto, es sagrado en la memoria y experiencia de mi gente... Nosotros sabemos que el hombre blanco no entiende nuestras costumbres. Para él, una porción de tierra es lo mismo que otra; porque él es un extraño que viene en la noche y toma

⁵ Castrillón Arboleda 1973: 51-52.

de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermana, sino su enemigo, y cuando él la ha conquistado sigue adelante. Él deja las tumbas de sus padres atrás y no le importa. Él empeña la tierra de sus hijos y no le importa. Así las tumbas de sus padres y los derechos de nacimiento de sus hijos, son olvidados. Su apetito devorará la tierra y dejará atrás un desierto... El aire es valioso para el hombre pielroja. Porque todas las cosas comparten la misma respiración... las bestias, los árboles, el hombre... Todas las cosas están relacionadas. Todo lo que hiera a la Tierra, también herirá a los hijos de la Tierra.
(subrayados nuestros)⁶

Es posible encontrar aquí lo que hemos planteado más arriba: que la relación con la tierra se concibe a nivel de la comunidad indígena, denominada por Seathl como “mi gente”. Además, que no se trata de los individuos que perecen, que mueren, sino que se trata de la comunidad que como tal existe siempre en su pasado (“las tumbas de sus padres”) y en su futuro (“la tierra de sus hijos”).

Aparece también expresado con claridad lo que ocurre cuando el indígena se ve desposeído de la tierra, cuando el desarrollo de la propiedad lo va separando de ella, cuando, como dice Marx, el hombre se ve separado de sus medios de existencia y debe enfrentarse a ellos como a extraños que es preciso dominar. Así, nos dice Seathl que la tierra es para el blanco “no su hermana, sino su enemigo” y que debe conquistarla. Es notable la coincidencia entre los dos planteamientos.

El llamado “pensamiento telúrico” es, pues, la conciencia que la comunidad primitiva tiene de su relación con la tierra, con la naturaleza, conciencia por lo demás, como hemos anotado más arriba, alienada, que toma la apariencia por realidad.

Sin embargo, tal conciencia colectiva tiene su manifestación individual en cada uno de los miembros de la comunidad, y es en estos que ha venido siendo estudiada por dar origen al concepto que venimos tratando. Y cuando se estudia en indígenas cuya comunidad, precisamente por haber sido desposeída de la tierra, se encuentra en proceso de descomposición, es posible tomar como fenómeno general lo que no es otra cosa que

⁶ Seathl 1973: 1-2.

manifestación individual. Tanto más cuanto que, roto el grupo en su unidad original, esta conciencia ha sufrido modificaciones y cambios en los indígenas portadores de ella, convirtiéndose en una supervivencia ideológica deformada.

La tierra: la base de existencia de la comunidad

Los párrafos anteriores, aunque aparentemente nos han llevado lejos del tema de este capítulo, por el contrario nos permitieron abordar, introduciéndolo desde otro ángulo (el de la ideología), el tema básico del mismo.

Se trata del planteamiento central que seguiremos durante toda nuestra exposición: que la tierra es la base de la existencia de la comunidad. Se parala de la tierra, desposeída de ella por el blanco, la comunidad indígena se desintegra paulatina, progresivamente, siguiendo el ritmo con el cual se desarrolla tal expropiación. Hasta llegar a su extinción como tal comunidad. Esto no excluye sino que por el contrario supone que los miembros de la misma subsisten, pero ahora como individuos que, por otra parte, pierden cada vez más su calidad de indígenas, ya que esta estaba nutrida y sostenida por la anterior pertenencia a la comunidad. Podemos decir que tales individuos no son ya propiamente indígenas, sino que están dejando de serlo poco a poco.

Aquí sí podemos retomar, aunque con otro contexto, el planteamiento ya citado de Castrillón Arboleda. Arracada la comunidad del suelo, de la tierra, se desgarras su alma “y con ella todo su impulso vital”, extinguiéndose paulatinamente.

Veamos como se ha iniciado este proceso entre los Chamí.

2. Inicio del proceso de descomposición

Aceptando, como lo hemos expuesta al comienzo del presente capítulo, que en el momento de la conquista se presentaban en la comunidad chamí la explotación y apropiación colectivas de la tierra y de sus recursos naturales, es preciso tener en cuenta otro factor que nos explica precisamente en qué forma la tierra podía ser la base de existencia de la comunidad. Se trata de que en tales condiciones:

Los individuos se comportan... como... miembros de una comunidad que al mismo tiempo trabajan. La finalidad de este trabajo no es crear valor, —aunque puedan desarrollar trabajo excedente, para adquirir por cambio productos ajenos... su finalidad es el mantenimiento del propietario individual y de su familia, así como el de la comunidad en su conjunto. (subrayado nuestro)⁷

Es decir, que el trabajo realizado en tales condiciones tiene entre otras finalidades la reproducción de la comunidad; es ello lo que garantiza su existencia, su continuidad histórica. En el momento en que las condiciones variaron, por una parte desaparición del trabajo colectivo, el trabajo realizado por los chamí no podía reproducir ya su comunidad, sentando las bases para su desaparición. Pero este fenómeno no se dio de una vez, sino que siguió un desarrollo gradual y progresivo.

Colonización española

Las mejores tierras fueron arrebatadas a los indígenas por los españoles que se asentaron en su territorio. Buenas porciones de los bosques fueron taladas para habilitarlas para el cultivo. En una palabra, los indígenas debieron compartir con los conquistadores, y no de buen grado ni en forma equitativa, los recursos existentes. Esto implicó además un desplazamiento de su hábitat original hacia otro, más hacia la cordillera, más hacia el Chocó, no tan rico ni tan favorable para la subsistencia.

Para los chamí, la tierra y los recursos, hasta ese momento ilimitados con relación al grupo, se hicieron escasos, dándose así el fundamento para la aparición de sucesivas formas de propiedad no colectiva.

La defensa de su territorio frente a la voracidad de los conquistadores españoles no fue pues solo la defensa de un pedazo de tierra, fue también la lucha por el derecho a la existencia de la propia comunidad.

El cambio de hábitat, su asentamiento en nuevas tierras, así como la aparición de las primeras formas de propiedad, produjeron entonces modificaciones en las características del grupo.

⁷ Marx 1967: 1.

Sin embargo, pasada la etapa de establecimiento de los españoles, los chamí pudieron restablecer su equilibrio en el nuevo ambiente, aunque ya no en las condiciones originales. Los españoles no avanzaron más en su apropiación de la tierra y sus incursiones sobre los chamí se limitaron al campo del adoctrinamiento religioso; aunque este tuvo, si hemos de creer a las tradiciones del grupo, algunos efectos importantes.

Es ya conocido que uno de los sistemas implantados por España para facilitar el adoctrinamiento de los indios dispersos fue su obligada concentración en poblados. Pues bien, los relatos chamíes hablan de que en las vegas del río San Juan en donde este recibe las aguas del río Agüita, los españoles crearon un poblado de indígenas bajo la dirección de un cacique; poblado que más tarde destruyeron los propios españoles, dando muerte a gran cantidad de indígenas cuyos sobrevivientes escaparon de nuevo hacia la selva.

Pero la escasa información de que disponemos sobre tal hecho nos obliga a dejarlo de lado en nuestro análisis, ya que no nos ha sido posible ubicarlo en el tiempo, ni precisar su importancia en cuanto a su duración, a si se trató de un caso único, al número de indígenas que englobó, etc. Lo que parece ser cierto es que los sobrevivientes regresaron a la selva y allí se unieron a los demás miembros del grupo.

En este, como ya hemos dicho, se habían operado entre tanto ciertas modificaciones.

Se debían ellas a un factor básico y principal: la escasez de tierra. Hemos mencionado más arriba cómo las mejores tierras (y además en una extensión considerable) fueron apropiadas por los españoles arrebatándoselas a los indígenas; por otra parte, el nuevo territorio ocupado por ellos era de mucho menor productividad a causa de sus características de selva pluvial ecuatorial de vertiente exterior andina con altos índices de humedad y precipitación pluvial, así como por suelos lateríticos en los cuales la “lixiviación permanente... convierte los suelos en estériles, sobre todo después de la tala de la selva para la agricultura”.⁸ Todo esto confluyó en una reducción importante de la productividad de la tierra, la cual, aunada al crecimiento natural de la población, posible en una situación

⁸ Vasco 1970: 1.

de poco o casi nulo contacto bélico con los españoles, y a la terminación de las guerras con otras tribus (como un resultado de la presencia de los conquistadores), modificó las anteriores condiciones de vida de la comunidad.

La propiedad familiar

La consecuencia principal podemos verla en el cambio en las formas de propiedad de la tierra. Se rompió la antigua propiedad comunal sobre la misma, al menos en sus lineamientos básicos, para dar paso a una propiedad familiar. Esto está corroborado por las declaraciones de Clemente Nengarabe (actual gobernador del grupo indígena de Purembará) quien nos dijo que a la llegada de los “Antigua” (los antepasados) a la zona que hoy habitan, las familias se repartieron la tierra para cultivarla.

Es preciso anotar que no se trató de que la propiedad comunal desapareciera completamente para dejar su lugar a la propiedad familiar, por el contrario, la segunda hizo objeto de propiedad las tierras destinadas a la agricultura del maíz y del plátano, en tanto que la primera siguió existiendo en cuanto a los terrenos de caza y pesca y en general sobre los frutos y recursos de los bosques. Dicho de otro modo, la propiedad familiar se introdujo sobre la tierra destinada a la producción, en tanto que continuó la propiedad comunal en los terrenos dedicados a la economía de acumulación.

Es probable también, aunque no nos ha sido posible comprobarlo, que durante un cierto período de tiempo continuara existiendo propiedad colectiva de la comunidad sobre algunas porciones de territorio destinadas a cubrir necesidades de tipo social o religioso, es decir, una especie de *ager publicus*, tal como se dio en muchos otros grupos indígenas de Colombia y América en este período de su desarrollo. Propiedad común, por lo demás, frente a otras tribus para las cuales era no propiedad. Y también comunal, si existió, la forma de trabajarlo.

Todavía no existía en este período la herencia de la tierra ya que ella:

Presupone la propiedad privada y esta surge solamente con la aparición del intercambio. Descansa sobre la base de la especialización ya naciente del trabajo social.⁹

Y ni siquiera la institución de la herencia como tal tenía una importancia notable, antes bien, en el mejor de los casos se heredaban unos pocos objetos de uso personal y la vivienda.¹⁰ En este caso y en lo referente a la tierra, esta se mantenía en la familia de una generación a otra a través de reglas de parentesco, filiación y sucesión matrilineales. La existencia de este tipo de normas entre los chamí por esa época está confirmada por toda la literatura sobre los grupos indígenas de la región¹¹ y también por declaraciones de algunos indígenas muy ancianos sobre las costumbres de sus antepasados. Así, nos decía Ubaldina Siágama que antes de la llegada de los misioneros y de que los indios se casaran por la iglesia católica, los hijos llevaban el apellido de la madre y vivían con ella. Es decir, que habitaban y trabajaban las tierras de su familia materna.¹²

Nuevo tipo de relación con la tierra

En la situación descrita, se modificó igualmente la relación del individuo con la tierra. Ya el lazo que los unía no pasaba a través de la comunidad, ni era como miembro de ella que el indígena chamí tenía acceso a una porción de tierra. Fue la familia la que pasó a ser mediadora en dicha relación, ocupando, por lo tanto, el lugar que correspondió antes a la comunidad.

Ahora era la familia la que se reproducía mediante el trabajo en común de sus miembros, dándose también una distribución igualitaria del producto entre ellos.¹³ A diferencia de la anterior relación no apareció aquí una conciencia social semejante a la que ya analizamos, probablemente por tratarse de una situación de transición que no se prolongó lo suficiente. No

⁹ Lenin 1958: 166.

¹⁰ Gutiérrez de Pineda 1963: 30-31.

¹¹ Véase por ejemplo: Santa Catalina 1963: 32, 93.

¹² Vasco 1973: 19.

¹³ “Cada familia tenía...una extensión de terreno suficiente para sembrar un almud de maíz. Pues la familia más trabajadora sembraba estos granos y el resto del tiempo se echaba a dormir” (subrayados nuestros). Santa Catalina 1963: 245.

tuvo lugar, al menos hasta donde nos ha sido posible investigarlo, la consideración de la tierra como premisa natural de existencia que permite al hombre trabajar y reproducirse; es solo la familia la que aparece como tal.

A medida que esta forma de propiedad familiar se afianzó y se consolidó la diferenciación de las familias en el seno de la antigua comunidad homogénea, las formas de propiedad comunal dejaron de ser la base de la comunidad, convirtiéndose únicamente en un complemento de la apropiación familiar de la tierra. Es claro que, pese a ello, la comunidad en sus elementos básicos (primordialmente la comunidad étnica y de lenguaje) culturales y raciales continuó siendo premisa de existencia del indígena y de su familia, pero entonces su existencia real no era un fenómeno permanente sino por el contrario circunstancial y derivado. Solamente se daba en la “agrupación real” para los fines comunes y existía en la utilización común de los terrenos comunales.¹⁴

Aparece, pues, cómo el auge y desarrollo de la propiedad familiar en detrimento de la importancia y aún de la simple existencia de terrenos públicos comunales, va deteriorando cada vez más la existencia de la comunidad real, fenómeno social y no simple figura antropológica.

La producción y trabajo de la tierra en las condiciones anteriores reproduce la familia. Solo la apropiación de la tierra familiar a través del trabajo que aplica la cooperación familiar puede dar a la familia la posibilidad de mantenerse, de reproducirse a sí misma como unidad de producción, por lo tanto como unidad social.

Consecuencias de la invasión española

Este fenómeno de la propiedad familiar, —propiedad de la familia frente a las demás familias, es decir, excluyéndolas de la tierra apropiada—, que en circunstancias normales de desarrollo hubiera producido el fenómeno de grupos familiares aislados con desaparición casi completa de la comunidad original, se dio en el caso de los chamí modelado e influenciado por una circunstancia externa que condujo a un resultado intermedio, caracterizado por la supervivencia temporal de la comunidad. Aquí, el grupo chamí estaba presionado y limitado por la presencia de los blancos en la frontera exterior

¹⁴ Marx 1967: 12-13.

de su territorio; por ello, la suma de las propiedades de todas y cada una de las familias representaba propiedad de la comunidad frente a la sociedad nacional, era no propiedad de esta sobre el territorio ocupado por los indígenas. Y este hecho fundamentaba en algún grado —de todas maneras suficiente— la persistencia de la comunidad —en un grado también suficiente— para poder afirmar su existencia.

Esto ha sido comprendido, o por lo menos sentido, por algunos indígenas de nuestro país en sus luchas por la tierra. El propio Quintín Lame entendió que este factor le daba pie para reconstruir las bases mínimas de existencia de las comunidades indígenas de Tierradentro, Cauca y Tolima. Y su práctica le demostró que estaba en lo cierto: en la lucha de los indígenas por recuperar la tierra usurpada por los blancos, los antiguos lazos que unían a las familias se reavivaron hasta reconstituir las comunidades de antaño, si no en todos sí en algunos sitios, y ello a pesar de que los Resguardos no constituyen en modo alguno elementos similares a la antigua propiedad comunal.

Es sobre las anteriores bases que el grupo indígena chamí reconstituyó su equilibrio en los nuevos territorios. Como se ve, la situación no fue nunca igual a la de antes de la llegada de los españoles. Y la nueva situación desencadenó fuerzas internas de desarrollo que rompieron con el ritmo antiguo de progreso, tan lento en una comunidad con un equilibrio firmemente fundamentado en la propiedad comunal y en la reproducción permanente de la comunidad, siempre igual a sí misma, mediante el trabajo común de sus miembros. Comenzado el proceso de descomposición de la comunidad primitiva, asentada sobre tales bases, este seguirá adelante por la propia dinámica interna de la sociedad indígena, pues la familia no se reproducía siempre igual a causa del crecimiento natural de la población; la reproducción familiar se daba cada vez a un nivel más alto por el aumento en el número de sus miembros. Y a esta circunstancia interna de desarrollo vino a unirse pronto un factor externo que aceleró grandemente el proceso. El nuevo avance de los blancos, ahora ya no españoles sino colombianos, sobre los territorios indígenas a comienzos de este siglo fue tal factor. Veamos cómo la influencia combinada de ambos llevó más adelante aún la separación de los indígenas de la tierra y la consiguiente descomposición de la comunidad.

El crecimiento de la población indígena planteó ante la comunidad un problema económico de producción. Las tierras ocupadas no eran suficientes para alimentar a los nuevos miembros de la familia, tanto más si

se tienen en cuenta las características de los suelos cuyo rendimiento decrecía a cada cosecha. Los indígenas solucionaron este problema de dos formas coexistentes: 1) mediante la rotación de tierras, ya que la existencia de selva virgen hacia el Chocó les permitía abrir campos bastantes para solo tener que sembrar una porción de ellos cada vez; esta alternativa estuvo poco extendida. 2) mediante un seminomadismo cíclico: cada familia tenía 2 ó 3 fincas en sitios distantes y rotaba su residencia entre ellas en forma periódica; esta fue la salida más comúnmente adoptada por el grupo.

Empero, en la zona de San Antonio del Chamí cuya altura está por encima de los 2000 metros, el desarrollo de la comunidad se encontraba con limitaciones naturales mayores que en las otras zonas, situadas a más baja altitud sobre el nivel del mar. En San Antonio del Chamí las cimas de las montañas se encuentran casi a los 3000 metros y por lo tanto representan condiciones de vida muy distintas a las habituales para el grupo, poniendo freno a su expansión territorial. Además el acceso al cañón del Río San Juan desde el viejo Caldas era mucho más fácil por San Antonio que por la cordillera de Umacas, la cual resguardaba en consecuencia la zona de Purembará; este factor hizo que la presión blanca de los conquistadores, y luego de los colombianos, penetrara mucho más profundamente en las tierras de los indios de San Antonio, constriñéndolos en un grado mucho mayor que en el resto de la región. En general, en la zona del Alto Chamí los indígenas disponían de una extensión de terreno en extremo limitada en comparación con los demás chamíes. Esto los colocó en una situación de mayor vulnerabilidad y más precaria, y se reflejó en los resultados del avance colonizador. Como veremos más adelante, aquí se dio en forma más acelerada el proceso de pérdida de las tierras y con él el de descomposición de la sociedad indígena.

Precisamente trataremos de mostrar que la comunidad indígena ha desaparecido en San Antonio del Chamí y, más todavía, que aún los propios indígenas como tales están al borde de la extinción definitiva. Es cuestión de pocos años, tal vez muy pocos, que este territorio quede “integrado” en forma acabada al “territorio nacional”.

II. LA COLONIZACIÓN BLANCA DE LOS SIGLOS XIX Y XX

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el crecimiento y desarrollo de la sociedad nacional colombiana en lo que son hoy los departamentos de Caldas, Risaralda y Quindío, se encontró limitado por la población completa de los territorios existentes. La situación de Antioquia antes de la colonización del viejo Caldas: escasez de tierras provocada, por una parte, por el aumento de la población y, por otra, por la creciente concentración de tierra en manos de unos pocos terratenientes y latifundistas, se repitió aquí con caracteres agudos a fines del siglo pasado y comienzos del presente. El crecimiento de la población caldense, el acaparamiento de las tierras por parte de unos cuantos grandes propietarios produjeron una nueva oleada de expansión territorial, y esta se volcó principalmente sobre las zonas indígenas ocupadas por los chamíes a causa de la inexistencia de terrenos baldíos en el resto del departamento,¹⁵ marcando con un mayor grado de precariedad la ya insuficiente economía indígena: de un lado la baja calidad de los suelos, de otro la colonización blanca.

Además, el factor aculturador, principalmente de tipo religioso, había continuado debilitando las características del parentesco y de la familia indígenas con la implantación obligatoria del parentesco bilateral, la filiación también bilateral y la sucesión patrilineal obligatoria en los hijos, pero en este último caso sin la institución del mayorazgo que garantizara la unidad del patrimonio familiar a la muerte del padre. Pese a ello, esta influencia no fue completa y los indígenas lograron resistirla en lo fundamental basados precisamente en la relación de la familia con la tierra, cosa posible mientras la presión cultural blanca se limitó al plano ideológico y del parentesco, es decir, en tanto no estuvo respaldada por cambios importantes en la situación económica del grupo indígena. Pero cuando, como veremos enseguida, la colonización dio lugar a cambios de esa naturaleza, el factor cultural vio reforzada ampliamente su capacidad de presión sobre los elementos autóctonos hasta terminar por imponerse sobre ellos. Y los indígenas fueron entonces impotentes para impedir la implantación de las normas de los blancos.

¹⁵ García 1937: 232-233.

Propiedad indígena y propiedad blanca

También es necesario hacer resaltar el desajuste entre las formas de propiedad indígena y las de los blancos. En la sociedad indígena la apropiación de la tierra se realiza fundamentalmente mediante el trabajo y es reconocida sin necesidad de títulos especiales. No ocurre lo mismo en el caso del blanco. En la sociedad nacional, la propiedad es de base legal, mediante un título o escritura pública, y no es necesario que se dé una apropiación real mediante el trabajo excepto en ciertos casos, por ejemplo como requisito para la adjudicación de baldíos. Así, mientras el territorio indígena era, desde el punto de vista de la comunidad, propiedad de las familias que la componían, desde el punto de vista de la sociedad nacional se trataba de terrenos baldíos, propiedad de la nación y que podían ser entregados en propiedad privada a quienes lo solicitaran, demostrando al mismo tiempo su explotación, al menos en el momento de la concesión del título de propiedad, es decir, que ni siquiera se exigía la garantía de una continuidad racional en el trabajo de la tierra adjudicada. Es importante tener en cuenta, además, que la ley del blanco siempre ha llevado la primacía frente a la del indígena. Así se dio la base “legal” para la apropiación del territorio indígena por parte de los colonos blancos.

Unidad y diferenciación familiar

Ya la aparición de la propiedad familiar había dado lugar a un proceso de diferenciación económica en el seno del grupo, dando fin a su homogeneidad; y “la aparición de la desigualdad en los bienes, es indudablemente el punto de partida de todo proceso” de separación.¹⁶ Paulatinamente fueron apareciendo familias más “ricas” en recursos y en propiedad, frente a otras en situación más desfavorable con respecto a ellas, debilitándose aún más de este modo los lazos que las ligaban entre sí y, por ende, la propia comunidad. En esta etapa las familias aparecían como unidades independientes, cada una poseyendo una porción de territorio. Es ahora la nueva base de existencia del grupo y del individuo, en substitución de la comuna original. Los lazos que unen a las familias, la agrupación de cada una con otras casas familiares es su garantía de existencia frente a la sociedad colombiana, por otro lado, diferenciación económica entre las familias, diferenciación que tiende a escindirla, a

¹⁶ Lenin 1971: 181; citado por Russi 1972: 12-13.

romperla, pues “la premisa para que la comunidad perdure es la igualdad entre sus (miembros) autosuficientes”.¹⁷ Es decir, que ya en el seno de la propia comunidad anidaba el germen de su destrucción; la colonización blanca no hizo sino acelerar su crecimiento y reforzar su acción.

La nueva colonización

Unas 100 familias blancas se asentaron por 1900 en el territorio indígena, venidas casi todas ellas de Caldas y algunas pocas del sur de Antioquia. Antes de esta época, se dieron casos aislados de asentamientos blancos, pero no en cantidad suficiente como para ser tenidos en cuenta en nuestro análisis, ya que su presencia no implicó una disminución importante de la cantidad de tierra poseída por los indígenas.

En su primera etapa, estos nuevos colonos abrieron tierras mediante la tala de la selva, afectando los recursos de caza y recolección del grupo indígena, así como disminuyendo las fuentes de ciertos recursos vegetales utilizados para fabricar instrumentos de trabajo, recipientes y otros objetos de cultura material. Pero sin afectar de un modo notable las tierras agrícolas de los indígenas. Esto duró muy poco tiempo:

Pronto aprendieron estos colonos que era más fácil tarea la de hacerse a las mejoras y desmontes de los indios, en lugar de dedicarse a la titánica lucha por abrir ellos mismos la selva. Y no escamotearon ningún medio para conseguirlo: el engaño para convencer al indio de vender barato, a menos precio, el pago de la tierra en objetos de poco valor (ruanas, machetes y hasta alcohol imponible), presiones de todo tipo para obligar a quienes no querían vender y, no podía faltar, la ocupación descarada, la usurpación directa y apoyada por las autoridades, de la tierra del indio.¹⁸

Es decir, que se desató impetuosamente el proceso de desposeer a los indígenas de sus tierras. Es lo que analizaremos a continuación; no se dio con igual intensidad ni con igual rapidez en toda la región y, en consecuencia, sus resultados no han sido los mismos en todas partes: en

¹⁷ Marx 1967: 6.

¹⁸ Vasco 1970: 17.

algunos sitios ya ha culminado en lo fundamental, en otros avanza aún hacia su fin.

Este final, lo hemos dicho ya, no es otro que la pérdida total de las tierras de los indígenas a manos de la sociedad nacional y, con ella, la desaparición de la comunidad indígena como tal. Al respecto anota Juan Friede, en su obra sobre la historia de los Resguardos del Macizo Central colombiano: para el indio la tierra era “base de existencia”, “base de la vida”; “sentía que la pérdida de su tierra constituía el fin de su existencia”. Sobre todo, los “viejos caciques sabían que la repartición del Resguardo sería el fin de su pueblo, como pueblo indio”. (subrayado nuestro)¹⁹

Consecuencias inmediatas

Aunque no encontramos confirmación directa y evidente de ello, si hay indicios suficientes para afirmar que la invasión blanca sobre los indígenas, al apropiarse de sus tierras, acabó primero con los remanentes de propiedad comunal, pero sobre todo con las últimas formas de trabajo colectivo a nivel de toda la comunidad. Tanto las autoridades civiles como religiosas establecidas más tarde en el Chamí trataron de utilizar, y de hecho utilizaron, formas de trabajo comunal en la construcción de caminos, edificios para escuelas e internados, etc., pero el sentido de este trabajo era por completo diferente de sus formas originales y no cumplía con el fin de dar existencia real a la comunidad. Ya el tiempo de trabajo excedente de las familias no llenaba tal función, sino que era apropiado en última instancia (pese a que caminos, escuelas, etc., parecían favorecer a los indígenas, en realidad creaban factores de “civilización” que daban base y atraían la venida de nuevos núcleos de colonos) por la sociedad nacional, ajena por completo ala comunidad indígena y en lucha a muerte con ella, convirtiéndose así de factor de producción y reproducción de la sociedad indígena en elemento que la golpeaba al reforzar a su contrario.

En la situación anterior a la nueva oleada colonizadora, el indígena estaba colocado en tales “condiciones de ganarse la vida que estas hacían su objetivo, no la adquisición de riqueza, sino el sustentarse a sí mismo”.²⁰ Rota la espina dorsal de la comuna al quebrantarse las formas de

¹⁹ Friede 1972: 25 y 26.

²⁰ Marx 1967: 7.

propiedad y trabajo comunal que la sustentaban y reproducían, el individuo ya no emplea su tiempo de trabajo excedente, por el contrario lo desperdicia. Y la sociedad blanca trata de captarlo en su beneficio.

Esto es lo que vemos aparecer en las quejas de los colonos, misioneros, autoridades, etc., sobre los indígenas. Afirman que éstos son perezosos y que no trabajan, que a cualquier hora que uno vaya a su casa los encuentra sentados hablando, o durmiendo. Que si un indígena coge una cosecha no vuelve a trabajar hasta que se le acaba y que si consigue alimentos para ocho días, se va a su casa hasta terminarlos. Dice la Madre Laura:

Cada familia indígena tenía... una extensión de terreno suficiente para sembrar... un almud de maíz. Pues la familia más trabajadora sembraba estos granos y el resto del tiempo se echaba a dormir, sacando algunas horas para cazar animales... Cada seis meses o un años se alquilaban los hombres... a ganar algunos jornales, exactamente lo necesario para comprar seis varas de liencillo, con los cuales remplazar la paruma que se les caía a pedazos.²¹

Esto que puede parecer escandaloso para nuestra sociedad acostumbrada al lucro y la ganancia para enriquecerse, es perfectamente obvio en una comunidad en la cual no existe el afán de riqueza y en donde el tiempo de trabajo excedente se había destinado hasta entonces al bienestar de la comunidad mediante formas de trabajo colectivo ahora desaparecidas.

El miembro de la comunidad no se reproduce mediante la cooperación en el trabajo que produce riqueza, sino mediante la cooperación en el trabajo para los intereses comunes que mantienen en pie la comunidad.²²

O sea que, en tanto que el trabajo cooperativo en la familia y en las tierras de las misma reproduce al individuo como tal y, a la vez, a la comunidad familiar, el trabajo cooperativo “para los intereses comunes” reproduce a la vez a la comunidad y al individuo como miembro de ella. Y es este segundo tipo de trabajo el que desapareció primero, dejándose de lado la reproducción de la comunidad y aún la del indígena como miembro de ella.

²¹ Santa Catalina 1963: 245-246.

²² Marx 1967: 7.

Está claro que esto tenía que afectar, y afectó, la supervivencia de la comunidad y el sentimiento de pertenencia a ella de sus componentes, a favor de los lazos familiares que se vieron altamente fortalecidos.

Cuando este proceso se cumplió, la comunidad indígena había desaparecido en lo esencial. Es así como no es posible encontrar formas de organización social a nivel de la sociedad chamí en su conjunto, solamente unidades familiares entre las cuales los lazos comunitarios se mantienen únicamente como elementos de resistencia a la sociedad nacional.

Por otra parte, y a diferencia de lo sucedido a la llegada de los conquistadores españoles, tal resistencia no ha sido esta vez tan vigorosa como entonces. No en vano han transcurrido casi 400 años de influencia misionera, uno de cuyos resultados es, en palabras de la Madre Laura, que los indios estén ya “bien domesticaditos”.²³

Esta ausencia de organización social tribal, así como la disminución del número de parientes colaterales reconocidos, la desaparición de las formas de vida religiosas propias y de otra serie de elementos a través de los cuales se manifiesta la vida de cualquier comunidad, son índices ciertos de nuestra afirmación acerca de la casi total desaparición de la sociedad chamí.

Vemos pues cómo el desarrollo histórico y la acción de factores externos destruyeron las condiciones objetivas para la reproducción de la comunidad: propiedad comunal y trabajo colectivos, y “para que la comunidad pueda seguir existiendo a la manera antigua, como tal, es necesaria la reproducción de sus miembros bajo” tales condiciones. Cuando ellas desaparecen, “desaparece la comunidad”.²⁴

¿Habrían desaparecido las condiciones de vida de la comunidad chamí si esta hubiera continuado librada a su desarrollo natural?. El tipo de comunidad existente al comienzo de la segunda etapa de colonización blanca corresponde a un escaso nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, cuando este se presenta la comunidad se disuelve, en caso contrario, cuando tal desarrollo no se da, la pérdida de la propiedad comunal solo es posible por la acción de los factores externos. Esto implica que sin la

²³ Santa Catalina 1963: 25.

²⁴ Marx 1967: 7.

acción del factor colonización, la comunidad chamí hubiera conservado su existencia durante un período relativamente prolongado de tiempo, ya que el desarrollo de las fuerzas productivas era muy lento en el interior de la comunidad y se producía casi exclusivamente a base de instrumentos de trabajo y técnicas tomadas en prestamo de la sociedad blanca.

Hasta aquí tenemos, pues, dos hechos: desaparición de la propiedad comunal y del trabajo colectivo a nivel de la comunidad indígena como tal y desarrollo de una propiedad familiar con apropiación familiar de los productos, con el resultado de la pérdida de la homogeneidad del grupo.

Aparición del latifundio

El avance de la colonización no se detuvo, por el contrario adquirió nuevas formas que lo ampliaron en gran escala. Mediante un proceso de concentración de la propiedad que hemos descrito en otra parte²⁵ se formó una economía de latifundio agrícola y ganadero a expensas de los colonos establecidos inicialmente. Y se introdujo extensamente el sistema de fondas para comprar la producción agrícola y vender los productos de la sociedad colombiana.

Esta concentración de la propiedad en unas pocas manos acaparó toda la tierra originalmente colonizada y aún se lanzó ávida sobre las parcelas de los indígenas. Como resultado, la escasez de tierra para ellos se hizo angustiosa. Es entonces cuando comienza a darse la diferenciación entre las zonas de San Antonio del Chamí y Purembará. Los sistemas adoptados por el indio para resolver las demandas planteadas por el aumento de la población, confluían en la necesidad desmontar nuevas tierras con el objetivo de habilitarlas para la agricultura. Mal que bien y con ciertas limitaciones esto había sido posible con base en las montañas baldías existentes. Por ello, la diferenciación económica entre las familias no había avanzado grandemente y, antes bien, se mantenía embrionaria y poco notable. Además permitió la subsistencia del usufructo común de los terrenos de caza, pesca y recolección.

Pero ahora, la aparición del latifundio varió completamente la situación. La presión sobre las tierras de los indios se incrementó a niveles muy

²⁵ Véase Vasco 1970: 17-19.

superiores a todo lo anterior y se enfocó sobre las de mayor calidad. El indio abría la selva, el colono blanco y el latifundista lo desposeían de su parcela, el indio abría otra porción de monte y nuevamente era desposeído, y así en un ciclo infernal y de velocidad creciente.

En San Antonio del Chamí el indio no tardó en llegar a una situación extrema: no había más selva para desmontar, no había nuevas montañas por abrir. Las que quedaban eran demasiado altas y frías para los productos y aún para los propios organismos de los indios. Por otra parte, institutos como la Central Hidroeléctrica de Caldas —Chec— e Inderena impedían su desmonte con el argumento de que era preciso conservar los bosques y las fuentes de agua (argumento que se demostró falso cuando tales organismos comenzaron a expedir licencias y concesiones a compañías madereras industriales, las cuales arrasan los bosques con mayor rapidez de lo que pudieran hacerlo los indígenas).

Así, no solo se hizo imposible ampliar el tamaño de las explotaciones familiares para adecuarlo al crecimiento de la familia, sino que ni siquiera fue posible reponer las tierras perdidas a manos de los blancos. La extensión de tierras en manos de los indígenas ni aún se congeló, se redujo.

En estas condiciones, la cantidad de tierra explotada por cada familia fue insuficiente para reproducirla. La concentración de la propiedad de la tierra, la introducción del comercio y de la moneda, la conquista del territorio por los blancos terminaron por sentar las bases de destrucción de la familia indígena.

La propiedad individual

Estos factores quebrantaron el carácter natural de la tribu, produciendo “las condiciones para que el individuo se convirtiera en propietario privado de la tierra —de una parcela especial—, cuyo cultivo particular pasa a depender (ahora) de él y de su familia”.²⁶ Y este individuo, ahora propietario privado, es uno de los hijos de la familia, propietario frente a la no propiedad de los demás hermanos. Se independiza y rompe de este modo, económicamente, con la familia. A partir de este momento la relación hombre-tierra deja de estar mediada (por la comunidad, primero, por la familia, luego) para

²⁶ Marx 1967: 5-6.

hacerse una relación directa. Ahora el individuo no necesita de ninguna mediación para tener acceso a la tierra.

Claro que esto no se da de una vez. Es frecuente la situación intermedia en la cual algunas familias son dueñas de sus medios de existencia mientras otras los han perdido. Pero lo que sí es definitivo es que el paso a la propiedad privada conlleva una diferenciación en el seno de la familia misma entre individuos propietarios y no propietarios. La acción limitante del medio geográfico a causa de su agotamiento natural y de la propiedad latifundista blanca, se convierte en barrera infranqueable para el indígena, en problema que este no puede superar como miembro de una comunidad, pero ni siquiera como componente de una familia, sino únicamente en tanto que propietario privado y, por consiguiente, en detrimento de los demás indígenas no propietarios.

Las propias normas de la herencia son superadas por la nueva realidad: los padres dejan sus parcelas a sus hijos con los cuales han trabajado colectivamente la tierra; pero, casados éstos, cabezas de nuevas familias, ni el trabajo colectivo de la parcela familiar, ni la división y trabajo individual de ella son bastantes para suministrar a estas los medios necesario para la subsistencia. De este modo es frecuente que un hermano compre a otros su parte, convirtiéndose en propietario privado frente a ellos, no propietarios.

Y la aparición de la propiedad privada es la puerta de acceso a la no propiedad. Pero antes se da el último elemento que permite la supervivencia póstuma de la comunidad. Esta se hace unión de los propietarios privados frente al exterior “y es al mismo tiempo su garantía”. (subrayado nuestro)²⁷ Por esto el blanco no deja que la pérdida de la propiedad de la tierra por parte del indio extinga por sí sola la comunidad, sino que la ataca directamente y lucha por su pronta desaparición. La obtiene desconociendo las últimas formas de autoridad y jefatura y las últimas normas indígenas, imponiendo mediante la coacción las autoridades y leyes nacionales. Y aun tratando de eliminar la lengua indígena, último lazo de unión entre ellos como comunidad.

²⁷ Ibid., p. 6.

Todo este proceso ha venido sometiendo cada vez más a la sociedad indígena a la sociedad nacional colombiana. Hemos visto que son las propias condiciones internas del grupo las que guían y fundamentan el proceso que venimos tratando, pero que este no se desarrolla en una comunidad cerrada sino, al contrario, vinculada a la economía nacional. Estas condiciones externas son la causa del proceso y además las que fijan los caminos que debe seguir. Podemos decir que una vez iniciada la ocupación del suelo chamí por los colonos blancos, y más aún cuando se incorpora la región al mercado y al dinero, la economía chamí deja de ser una economía independiente para pasar a ser una parte de la economía nacional en una etapa determinada de incorporación.

Características de la economía colombiana son la propiedad privada de la tierra y su concentración en unas pocas manos. Pero su carácter esencial es el de ser una economía de desarrollo del capitalismo. Y este desarrollo implica un paso más allá en el cambio de las formas de propiedad: el de la no propiedad sobre la tierra por parte de los productores directos, en este caso los indígenas. Ya veremos cómo marca esto la situación chamí.

Insuficiencia de la economía natural

En general el proceso de desarrollo de la colonización blanca y el retroceso territorial de los chamí a causa del avance de la ganadería y de los grandes sembrados de caña de azúcar, café y, en menor medida, cacao, implica propiedad de los blancos sobre la tierra y por lo tanto no propiedad de la comunidad indígena en su conjunto. Es decir, se dan las bases para su desaparición al perder el “laboratorio natural” para su reproducción. En estas condiciones, con una propiedad privada de la tierra y con los mejores y la mayor cantidad de territorios en manos de propietarios blancos:

La economía natural es insuficiente para alimentar a la población como un todo; la necesidad de encontrar las condiciones que permitan reproducir a la población es un problema de la producción y tiene que ser resuelto.²⁸

²⁸ Russi 1972: 37.

Las soluciones imposibles

Cuando este problema se presenta en una economía independiente, cerrada, son posibles, según Marx, dos soluciones: la colonización (o sea la extensión del territorio) o el desarrollo de las fuerzas productivas.²⁹ Ya vimos que la primera es imposible para los indígenas porque las condiciones del territorio y la acción de los blancos impiden su expansión territorial. La segunda no es viable hoy, ya que el grupo no cuenta con los recursos suficientes, los cuales están en poder de los blancos y éstos no tienen interés en el desarrollo de la sociedad indígena, sino todo lo contrario.

Pero la vinculación indisoluble del grupo indígena con la sociedad nacional, así como las características de esta, abren la vía para una tercera solución: la venta de su fuerza de trabajo por parte del indígena como medio de garantizar con un salario la consecución de sus medios de existencia. Y este es el camino que se está recorriendo.

El trabajo asalariado y sus implicaciones

Sabemos que la premisa necesaria del trabajo asalariado es el divorcio del trabajo libre y las condiciones objetivas para su realización, principalmente la ruptura del trabajador con la tierra como su “laboratorio natural”, es decir, el fin de la pequeña propiedad privada sobre la tierra. Dicho en otros términos, tal salida implica para los chamíes la pérdida aún de la propiedad privada de algunos de ellos sobre la tierra, y su paso a manos de los grandes propietarios blancos. O sea, la pérdida de la totalidad de la tierra poseída antes por los indígenas bajo las formas anotadas de propiedad comunal, propiedad familiar y, finalmente, propiedad privada, el paso de ella a propiedad privada de los blancos y la total no propiedad de los indígenas. Con esto, toda base objetiva para la existencia de la comunidad desaparece, hasta el mínimo lazo o razón que permitiera su subsistencia se rompe. La comunidad indígena deja de existir. Quedan sí algunos de sus miembros, indígenas individuales que están en proceso de dejar de serlo, que se convierten paulatinamente en campesinos o proletarios agrícolas o urbanos, que ya no son sino que están dejando de ser indígenas.

²⁹ Marx 1967: 29-30.

Transición a la no propiedad y al asalariado

Empero, en San Antonio del Chamí el proceso de separación del indígena y sus condiciones objetivas de realización y medios de vida no termina todavía totalmente. Algunos indígenas, muy pocos, poseen aún alguna tierra, así ella sea cada vez más insuficiente. Es el caso, entre otros, de los Almudia de la vereda de Buenos Aires.

Asalariado temporal

El padre de los Almudia vendió una parte de su finca a un propietario blanco. A su muerte, dejó las tierras restantes a sus cinco hijos. Estos, casados, no alcanzan a obtener de ellas lo necesario para la subsistencia; por ello decidieron no dividir la finca sino trabajarla conjuntamente. Pero aún así no basta. Entonces, algunos de ellos trabajan periódicamente como jornaleros para el propietario de las tierras que fueron de su padre y, con este ingreso, por lo demás exiguo, complementan lo necesario para todos. Preguntados los hermanos por qué no invierten los jornales ganados en la compra de más tierra para ampliar su finca, respondieron “no compramos más tierras porque aquí no hay”. Aparece pues con toda claridad la situación que hemos descrito más arriba y que muestra que la solución de expansión territorial es imposible. Se ve, por otra parte, que la solución necesaria es la del trabajo asalariado, si bien no se realiza todo el tiempo sino solo por temporadas, a causa de que los Almudia tienen todavía alguna propiedad, es decir, no están totalmente separados aún de sus condiciones objetivas de existencia. Está claro también que esta situación no puede prolongarse indefinidamente.

Ninguna de las 8 o 10 familias de San Antonio que posee alguna tierra escapa al trabajo asalariado temporal o permanente de todos o algunos de sus miembros.

Agregados

Otra forma de transición, más avanzada que la anterior, es el sistema de agregados.

Algunas familias indígenas reciben autorización de un propietario blanco para hacer su tambo en tierras de este y utilizar una pequeña parcela para el cultivo, a cambio de su trabajo excedente. El indígena emplea una parte

de su tiempo en asegurar parte de su subsistencia mediante el cultivo agrícola en la parcela, y el resto del tiempo lo trabaja para el blanco. Ya que la sola parcela no basta para obtener todos los bienes de consumo necesarios, también esta forma es trabajo asalariado, desemboca en él: el blanco paga con un salario (muchas veces en especies) el trabajo realizado por el indio. En este caso los salarios son bajísimos “porque ya el indio tiene la parcela y el sitio para la vivienda”. Esta forma tiene como objetivo que justifica su existencia el garantizar al blanco la mano de obra necesaria a un precio bajísimo. Los agregados son indígenas que no poseen ninguna cantidad de tierra, incluso muchas veces la finca que hoy es del blanco fue anteriormente de su propiedad y la perdieron.

Asalariado puro

En otros casos, cada vez más numerosos, el trabajo se da en forma pura, es decir, que el indígena está ya completamente separado de sus condiciones objetivas de vida, de la tierra. Para ellos, la totalidad de los ingresos proviene del precio que reciben por su trabajo y de él derivan la totalidad de sus medios de existencia. El caso más notorio es el de los indígenas que trabajan en la finca de la misión. Estos indígenas no tienen ni siquiera vivienda propia y deben vivir en casas o tambos propiedad de la hacienda.

Cómo el sistema de salario destruye los elementos culturales indígenas

Pero hasta hoy conservan algunos elementos del modo de vida indígena: el trabajador vive con su familia y no en campamentos comunes con los demás trabajadores como ocurre con los jornaleros agrícolas de gran parte del país; ya dijimos como, también a diferencia de otros de ellos, el indígena no es dueño de su vivienda, pero, al igual que todo ellos, no es dueño tampoco de las herramientas de trabajo, sino que estas pertenecen a la misión. Queda también el hecho de que excepto algunos pocos casos, el indígena no trabaja durante todo el año sino que lo hace por épocas. Durante el resto del tiempo se dedica a visitar a sus familiares en otros lugares de la región y aún a aquellos que han emigrado y viven en sitios distantes. Es de anotar que la costumbre de tales visitas está bastante extendida entre los indígenas y que durante ellas éstos van a vivir, durante un período de tiempo que puede llegar a varios meses y llevando a su mujer y a sus hijos, dónde el hermano, un tío, etc.

Sin embargo, esta modalidad está desapareciendo impulsada por el nuevo misionero que ha sido nombrado recientemente al frente de la misión. Este ha decidido que solo los indígenas que se comprometan a trabajar regularmente durante todo el año, además mediante la firma de un contrato por tal lapso de tiempo, podrán continuar al servicio de la finca. Los demás deberán incluso desocupar las viviendas que ocupan dentro de ella. Es obvio que aquellos que se sometan a tal reglamentación unilateral perderán con ello uno de los lazos más fuertes que aún une a los parientes de las hoy casi desechas familias de antaño, amén de otras costumbres ligadas con ello.

No podemos dejar de anotar que hay una forma más avanzada aún y que implica el abandono de la zona por el indígena. Se trata de casos aislados, pero no por ello menos sintomáticos, de indígenas (hombres y mujeres) que van a las ciudades a trabajar como asalariados totales.

Pudimos encontrar varios casos, entre ellos el de un indígena que trabaja como jornalero agrícola estacional en la recolección del café en la zona aledaña a Manizales; el de dos hermanas que trabajan en una fábrica de camisas en Pereira; finalmente, el de un indígena que es mayordomo en una finca cercana a Medellín.

En el caso del jornalero agrícola vinculado a la recolección de café, tuvimos oportunidad de comprobar cómo se ha desprendido por completo de la tierra y, con ella, de los valores que lo ligaban a sus compañeros indígenas. Nos dijo que ya no se amañaba cuando iba de visita a su familia porque no tenía amigos entre los indígenas y echaba de menos la “gallada” (grupo de amigos para tomar trago y divertirse en Manizales).

Hasta aquí las distintas formas que reviste el trabajo asalariado en la región. Se ve pues cómo se cumplen en este caso las condiciones necesarias para el desarrollo del capital: por un lado, desaparición del comportamiento del productor hacia la tierra como una condición natural de producción; por otro lado, rompimiento de las antiguas relaciones entre los productores.¹⁶ Sobre todo la condición fundamental: la separación del trabajador de la tierra.

Detrás de las formas anotadas se descubre el elemento común: la venta de la fuerza de trabajo y su cambio por dinero. O sea que se trata de formas diversas de un mismo tipo de fenómeno: el trabajo asalariado. Y “lo que importa es la venta de la fuerza de trabajo por parte del indígena a los

poseedores de los medios de producción”,³⁰ que sea temporal, etc., es secundario.

Importancia de los factores internos en el cambio

Pero esta separación entre el productor indígena y su tierra, si bien se da, tal como hemos podido observarlo, impulsada por factores externos a la comunidad, por un lado la colonización blanca, por otro el carácter capitalista en desarrollo de la economía colombiana que ha sometido a la chamí, no es menos cierto que está determinado y se sustenta en las características de los chamí.

Es por esto que se explican dos fenómenos que analizaremos a continuación; uno que ya habíamos mencionado, el indígena asalariado que posee algunas tierras, y otro el caso de ciertos tipos de migración.

Obrero asalariado con propiedad

En el primero de ellos anotamos los siguiente: ya hemos mostrado como es el propio desarrollo interno de la sociedad chamí el que crea a esta la necesidad de una nueva fuente de medios de vida, al hacerse insuficiente la economía natural de caza, pesca, recolección y horticultura para la supervivencia del grupo: en este caso la familia. Y también como son el carácter capitalistas en desarrollo de a sociedad colombiana así como su presencia dominante sobre la comunidad indígena los factores externos que hacen que la solución adoptada por los chamí no pueda ser otra que el trabajo asalariado. Pero aquí la necesidad del salario es complementaria de la economía natural y por lo tanto no exige la separación completa e inmediata entre el indio y la tierra. Al contrario, la supervivencia de este lazo, la supervivencia de la propiedad del indígena sobre una pequeña parcela cumple un papel favorable para el hacendado que asalaria al indígena: si este puede derivar una parte de su subsistencia y la de su familia de las formas de economía natural, el salario, el precio del trabajo del indígena puede estar por debajo de su valor, no tiene que tener como límite mínimo el de los medios de existencia necesarios para reproducir la vida del indígena, su fuerza de trabajo. Esto lo vemos con claridad meridiana en el caso de los agregados, en el cual, pese a que el indígena ha perdido ya por completo su tierra, el hacendado le entrega el usufructo de una parcela,

³⁰ Russi 1972: 2.

apropiándose él solamente (?) del trabajo excedente del indígena.

Como anotábamos en otra parte,³¹ la persistencia de la propiedad de la pequeña parcela y de la economía natural, no eliminan sino por el contrario agudizan la explotación del indígena mediante el trabajo asalariado.

Deducimos de lo antes expuesto que el indígena dueño de una parcela no debe excluirse de ser considerado como propietario rural, ya que el obrero libre del capitalismo teórico, —como lo explica Lenin—³², asume en la realidad formas variadas y diversas en el proceso de desarrollo histórico de tal modo de producción, formas estas cuya existencia y explicación no están dadas por las condiciones externas sino “por la base económica interna sobre la cual ellas actúan”.³³ Tales indígenas son, pues, una etapa intermedia en el proceso de separación del productor y sus condiciones naturales de existencia, en el proceso de formación del proletariado puro, asalariado libre. Su existencia en el chamí es prueba de la presencia allí no de un capitalismo acabado sino de un capitalismo en desarrollo, cuyas modalidades concretas se dan con base en la economía original chamí.

La emigración

En cuanto el segundo de los hechos que aquí nos ocupa, su significado es opuesto al del anterior. No se trata de un camino que se recorre hacia delante sin, como veremos, de un escape en un intento de reconstruir el pasado.

Varias familias han abandonado o están abandonando a San Antonio del Chamí para trasladarse a una zona limítrofe del Valle y Chocó, cerca de El Dovio, y cuyas características geográficas son bastante similares a las de San Antonio. Se trata de familias, como la de los Bigama, que en el proceso de diferenciación familiar de que hablamos más arriba se contaron entre las que adquirieron más propiedad y adquirieron un cierto nivel de riqueza en comparación con las demás familias indígenas. Y que también han conservado formas de trabajo colectivo a nivel familiar: hermanos que trabajan conjuntamente las fincas de todos ellos.

³¹ Vasco 1970: 31-33.

³² Lenin 1958: 176-178.

³³ Trotsky 1971: 148.

Con estas bases de unidad, de persistencia de la comunidad familiar, estos grupos de indígenas tratan de escapar a la desintegración, al rompimiento de su unidad social, a su caída, futura pero inevitable, en el trabajo asalariado. Cuando ven que su relativa riqueza y su propiedad están en peligro, cuando se sienten impotentes para resistir por más tiempo la presión blanca sobre sus tierras y su mano de obra, emigran a la zona mencionada, en la cual no existe aún penetración blanca, tratando de reconstruir en el aislamiento las perdidas formas de comunidad indígena. No hemos tenido oportunidad de conocer la zona de su establecimiento en la emigración, pero creemos que tal reconstrucción es imposible; todo lo más, lograrán prolongar la existencia de sus unidades familiares hasta tanto también aquí caiga sobre ellos la sociedad nacional. Las conversaciones que sostuvimos con algunos que habían vuelto al Chamí para ayudar a la emigración del resto de la familia y para vender lo que poseían aún en tierras y ganados, nos muestran que llevan ya con ellos el germen del cambio: mentalidad de la ganancia y de la propiedad, aprecio por el comercio y por el dinero y la idea de titular las tierras que adquieran en su nuevo hábitat.

Este hecho nos permite mostrar, además, cómo en realidad la existencia de la propiedad comunal, así sea solo a nivel familiar, es factor de persistencia de la comunidad. Y que el indígena lo intuye, tratando de reconstruir su vínculo original con la tierra en otra región. Pero ya no es posible; se trata de todos modos de una situación nueva, pues el indígena está extrañado de su comunidad, así trate de reconstruir también, al menos, su familia.

III: DESARROLLO ECONÓMICO HACIA EL CAPITALISMO

En base a las condiciones anotadas en el capítulo precedente, podemos afirmar que la situación que se vive en el Chamí por los indígenas, hace parte de la descrita por Ricardo Pozas³⁴ cuando dice que los indios actúan:

Como partícipes del proceso histórico y del desarrollo actual del país, en cuyo devenir y como consecuencia de tal participación han ido perdiendo su organización, sus tradiciones, su lengua y sus costumbres del pasado prehispánico (subrayado nuestro).

Proceso de transición

He recalcado la anotación de Pozas en el sentido de que los indios han ido sufriendo tal proceso porque es absolutamente necesario puntualizar que se trata de un proceso de cambio a nivel general y que cada grupo indígena, y entre ellos el Chamí, se encuentra recorriendo una etapa determinada de él. O sea que se trata de un desarrollo desigual, no solo de un grupo a otro, sino también entre sectores diversos de cada grupo según las condiciones particulares de cada uno, como lo veremos para el Chamí.

Se trata de una transición en la cual coexisten durante cierto tiempo elementos tanto de la condición original del grupo como de la nueva situación emergente; pero mientras estos últimos son lo nuevo que crece y se desarrolla, aquellos originales decaen y van desapareciendo.

No es, pues, un proceso de abolición de una sociedad y su reemplazo por otra. Es la transformación de una sociedad en otra mediante un desarrollo histórico cuyas particularidades básicas son: la transformación de la propiedad comunal en familiar, luego en individual, para finalmente llegar a ser no propiedad, el cambio de los medios de producción, entre ellos la tierra, en mercancías, la conversión del indígena en proletario (o en campesino de origen indígena). Transformación que no ha terminado. De la primera de estas características ya hemos hablado en los capítulos anteriores; de las demás lo haremos a continuación.

³⁴ Pozas 1971: 6-7.

De todos modos, que este proceso culmine depende de los rumbos que tome en el conjunto de la economía nacional. El atraso de ella, la explotación no del todo industrial de la ganadería y de la caña de azúcar, etc. la región, retardan y demoran el total desprendimiento del indígena respecto a la tierra, pues ni es posible absorber la totalidad de la mano de obra que tal separación engendra, ni el nivel de los salarios permite a los indios depender de ellos completamente en lo que a su subsistencia se refiere. Aunque el sistema de contratos por un año, la prestación de los seguros médicos a través del ICSS, la introducción de una nueva carretera que da trabajo a los indígenas con salarios relativamente altos, están modificando con rapidez estas condiciones.

Destribalización

Distinguimos dos elementos importantes: la destribalización, definido por Pozas como:

Sustituir, en quienes los poseen, los rasgos distintivos de las culturas nativas: idioma, indumentaria, tradiciones, costumbres... y, sobre todo su cohesión interna. (subrayado nuestro)³⁵

Y la proletarización del indio. Ambos como resultado del proceso de separación de la comunidad indígena y la tierra, que hemos analizado ya con suficiente amplitud.

Dentro de la tipología del mismo planteada por Antonio García en su obra ya citada:

...c) las comunidades se parcelan y los indígenas se transforman en agregados (terrazgueros) de los propios compradores de la propiedad comunal; d) las comunidades se parcelan, se agregan al latifundio, y los indígenas que dan como una población flotante de jornaleros agrícolas.³⁶

³⁵ Ibid., p. 8; nota n° 6.

³⁶ García 1937: 232.

La situación chamí presenta los dos tipos. Esto nos muestra que no se trata de resultados diferentes del mismo proceso, sino de etapas distintas de él, a diferencia de cómo García lo concibe.

Proletarización

La utilización del concepto de proletarización, adoptado también por Jean-Loup Herbert cuando afirma que la acción conquistadora y colonizadora de los blancos “ha determinado un proceso de proletarización del grupo autóctono”³⁷ se debe a la tendencia general hacia el trabajo asalariado, circunscrita derivada del hecho de que este es característico de la sociedad nacional, dominante y factor nuevo y en desarrollo. No excluye que pueda darse una etapa de campesinización, es decir, de transformación del indio en campesino, pero se trataría de una etapa temporal, de transición, que necesariamente desaparecería para dar paso a la proletarización en un plazo más o menos corto.

En todo caso, el concepto de proletarización da mayor explicación sobre la naturaleza de lo que sucede que el tradicional concepto de aculturación “descriptivo, poco fecundo y nada explicativo”.³⁸

Conversión de los medios de producción y de consumo en mercancías

Veamos ahora que pasa con los restantes medios de producción, además de la tierra, y con los medios de consumo.

Antes debemos aclarar que si tratamos esta frase del problema en forma independiente de las otras, más importantes, no se debe a que ocurra así en la realidad —como lo veremos en su análisis—, sino por razones metodológicas (no es lo determinante) y de comprensión y claridad en la exposición.

Ya desde la época en que aún los indígenas conservaban algunas de las formas de su propiedad comunal, y todavía y en mayor grado cuando la aparición de la propiedad familiar y la propiedad individual, los indígenas

³⁷ Herbert 1972: 124.

³⁸ Ibid.

comenzaron a cambiar sus instrumentos de producción autóctonos, fabricados de piedra, madera, bejucos, etc., por herramientas propias de la sociedad blanca: machetes, azadones, barretones y otros instrumentos metálicos, a los cuales hay que agregar las escopetas, los anzuelos, etc. Pero el número limitado de ellos no llegó hasta desplazar totalmente los autóctonos (cerbatanas, trampas, garrotes, vara de cavar...) ni a hacer necesaria la introducción del dinero. La forma de adquisición más generalizada fue el trueque que, si bien no representaba necesidad de dinero, si implicaba la producción de un excedente, bien fuera agrícola o estuviera representado por algunos artículos de artesanía indígena. Así, los medios de producción derivados de la economía natural en sus formas artesanales comenzaron a ser suplantados por elementos de origen industrial que eran, por consiguiente, mercancías, o sea objetos que se producían con miras a la ganancia. Es claro que esto chocaba con la economía indígena en la cual, como dijimos más arriba, este principio no existía.

Pero fue con el avance de la colonización blanca, en la mencionada época de comienzos de siglo, cuando estos artículos “occidentales” comenzaron a tomar el papel principal e imponerse.

La mayor parte de los productos de uso en la sociedad indígena dejaron de ser medios de subsistencia para hacerse mercancías; aún sucedió así con ciertos alimentos como el azúcar, la panela y otros. Y aún aparecieron productos completamente destinados al comercio como el café y el cacao. Y casi hasta la ganadería. Aunque en sus primeras etapas algunos de ellos fueron producidos por los indígenas, su carencia de medios de transporte y de vinculación a la economía de mercado directos llevó finalmente a que la producción de tales artículos quedara en manos de propietarios blancos, los cuales producían mediante la utilización de fuerza de trabajo indígena asalariada.

Pero no se daba todavía entre los indígenas una división social del trabajo que sustentara la aparición de un mercado interior. Es precisamente la introducción de herramientas “occidentales” la que da comienzo a la separación entre las actividades agrícolas y las producción de los medios de trabajo, desarrollando de este modo los embriones de un mercado interno, que se refuerza por la introducción de elementos nuevos (radios, ropa y adornos, cosméticos), así como nuevos alimentos (papa, enlatados). Todos estos elementos son productos de la industria nacional, el indígena no es

propietario de ellos y, en consecuencia, tiene que comprarlos con dinero que, salvo casos excepcionales, debe adquirir con la venta de su fuerza de trabajo. “Los elementos de subsistencia se han transformado en mercancía”.³⁹

Este desarrollo plantea dos necesidades: 1) es preciso que el indio compre, 2) que venda su fuerza de trabajo. Vemos cómo estos dos factores están relacionados, pero es el segundo el que determina la posibilidad de existencia del primero.

El comercio

Y aparece entonces un elemento nuevo: el comerciante, personificación de una forma diferente de capital, el capital comercial y usurario, dependiente del capital industrial pues es con los productos de este que se sustenta. No se da aquí la forma histórica clásica mencionada por Marx, según la cual “el primero (el comercial y usurario —LGV) precede y es la base de aparición del segundo (el industrial —LGV)⁴⁰ y en la cual el que el capital comercial y usurario desemboquen en el capitalismo “depende por completo del grado histórico de desarrollo y de las circunstancias dadas en el modo de producción sobre el cual opera”.⁴¹ Aquí la presencia de tal forma de capital está determinada por la existencia previa del capital industrial nacional que, además, orienta en su dirección el desarrollo de la zona chamí. Se da una relación dinámica dialéctica entre ambos: el capital industrial da origen al capital comercial de la región, como intermediario entre la producción industrial nacional y el mercado interno en el Chamí y, a su vez, el capital comercial y usurario se transforma en industrial en el interior de la región.

Las fondas

Esto podemos verlo en el caso de los fonderos. Tarde o temprano ellos invierten sus ganancias en compra de la tierra y en la producción en ella de mercancías, construcción de trapiches para fabricación de panela, y en la compra de fuerza de trabajo. Por esto, el sistema de fondas, la presencia

³⁹ Russi 1972: 47.

⁴⁰ Carlos Marx. *Das Capital*. 2ª ed. Alemana, t. III, sección 1, p. 312-316; citado por Lenin 1958: 182.

⁴¹ Ibid.

del capital comercial y usurario en el Chamí, no es índice, como lo sería en el proceso clásico, de uno modo de producción precapitalista, sino, al contrario, está dado por un modo de producción capitalista a nivel nacional y que se impone sobre las formas precapitalistas existentes originalmente en la región. Por otra parte, son tales formas precapitalistas las que facilitan un aumento desmesurado en la tasa de ganancia, las que explican el carácter usurario de tal capital en formas como el endeudamiento progresivo del indígena con el fondero, la relación de intercambio altamente desfavorable para el indio, la venta anticipada y a menos precio de sus cosechas, el crédito a altísimos intereses y otras que no es necesario mencionar.

El mercado interior; la diferenciación

También es preciso anotar que la creación del mercado interior en el Chamí no conllevó un aumento en el consumo del indígena sino que se dio mediante la transformación del consumo natural (aunque más abundante) en consumo monetario (aunque menos abundante), determinando, al darse también en esta forma en el renglón de alimentos, la existencia de una alta tasa de desnutrición entre los indios.

Otra diferencia entre la forma clásica de desarrollo económico y la que se da en el Chamí está en cuanto a la diferenciación que lleva a la aparición de patronos y jornaleros; en aquella este proceso es producto de la pérdida de la homogeneidad del grupo, que termina por formar algunos campesinos acomodados cuya cantidad de tierra acumulada supera la que puede cultivar la familia y los obliga “a emplear obreros asalariados”, en tanto que los pobres “proporcionan obreros”.⁴²

La descomposición comprende la totalidad de la comunidad

Este proceso de disgregación de los pequeños propietarios en patronos y obreros agrícolas, que comenzó a darse entre los indígenas por el desarrollo de su economía y la aparición entre ellos de la propiedad familiar, fue interrumpido en su curso normal por la colonización blanca, como lo hemos descrito ya. De tal modo que aún los indígenas que habían logrado conseguir una cantidad de tierras y ganados por encima de la media del

⁴² Lenin 1958: 63-64.

grupo, se convirtieron en objetos de la expropiación de ellas, viéndose obligados a venderlas para emigrar, como en el caso mencionado de los Bígama. Es esta la explicación de por qué la diferenciación no concluyó en la aparición de una burguesía campesina de origen indígena. Se corrobora así una vez más la afirmación de Lenin:

Una cosa son las tendencias fundamentales de la descomposición de los campesinos y otra sus formas, que dependen de las distintas condiciones locales.⁴³

Condiciones que en este caso se refieren a que no se trata de campesinos propiamente dichos, sino de indígenas que tienen su base de origen no en el feudalismo, como aquellos, sino en la comunidad primitiva, tal como lo hemos mostrado al comienzo de este trabajo.

Los nuevos valores

Incluso la actitud y los valores conexos con la tierra han cambiado completamente. A diferencia de la conciencia que el indígena miembro de la comunidad primitiva tiene de la relación con la tierra y que analizamos con alguna profundidad en referencia al llamado “pensamiento telúrico” del indio, hoy se considera a la tierra como un valor, como algo que representa la posibilidad de una ganancia y, además, un dinero invertido en su consecución. Es lo que vemos aparecer en una familia de indígenas de la cual la Madre Laura nos dice que “se sienten ricos... porque poseen un terreno propio, no heredado, sino comprado.”⁴⁴ (subrayado nuestro)

En resumen, vemos como en San Antonio del Chamí se dan, aunque como ya lo dijimos en una forma no acabada todavía, los elementos que conforman el capitalismo: propiedad privada de la tierra, trabajo asalariado, comercio, producción y cambio de mercancías.

⁴³ *ibid.*, p. 142-143.

⁴⁴ Santa Catalina 1963: 172.

IV EL PROCESO EN PUREMBARÁ

Pero esta situación de San Antonio del Chamí no ha alcanzado el mismo grado de desarrollo en sitios como Purembará, no porque se trata de un proceso diferente al de un desarrollo hacia el capitalismo a través de la concentración de la propiedad en manos de grandes propietarios blancos y del trabajo asalariado de los indígenas, de las fondas y del dinero, sino porque las circunstancias en que se da son diferentes y por ello presenta formas específicas.

Mostramos como la colonización blanca, al despojar a los indígenas de su territorio, así como el crecimiento natural del grupo, creaban necesidades económicas que este debía resolver. Ello es válido también para Purembará. Mas la existencia aquí de posibilidades de extensión del territorio indígena, de acrecentar la propiedad familiar e individual, de remplazar las tierras perdidas a manos de los blancos, permiten optar, al menos por ahora, por una solución distinta a la del trabajo asalariado.

Condiciones características diferenciales

La ubicación geográfica de la región de Purembará, más baja sobre el nivel del mar que San Antonio del Chamí, hace que la tala de nuevas porciones de selva hacia la cima de las montañas y hacia el Chocó sea una alternativa de conservación de propiedad de la tierra por parte de la comunidad indígena, que esta se vea obligada simplemente a un desplazamiento de su ubicación territorial.

El fenómeno que presenciamos en Purembará es el de la desaparición de la comunidad indígena en la zona cercana a la misión, sitio original de su establecimiento, y su traslado a la región de “la montaña”, selva virgen que comienza a ser abierta y en la cual no hay todavía ningún blanco.

Que esto es así lo vemos en la forma cómo se ha venido dando tal situación, cosa que no ha ocurrido de una vez sino que se ha dado lentamente, al comienzo a influjo de la transformación interna de la comunidad, luego por la presión blanca sobre la tierra.

Inicio del cambio

Hace unos 15-20 años, el aumento de la población indígena en Purembará

obligó a los jefes de las familias (los padres de la actual generación) a buscar nuevas tierras para proveer el sustento de sus núcleos familiares, deficiente en las tierras cultivadas desde antiguo. Algunos cazadores encontrón en la parte más alta de las montañas que limitan con el Chocó, tierras que resultaron aptas para la agricultura. Cuando el fenómeno de estrechez territorial se hizo general para todo el grupo, estos antiguos terrenos de caza se convirtieron en lo que podemos llamar una zona de colonización indígenas; cada familia desmontó y sembró una porción de selva, pero sin asentarse allí en forma permanente. Las viviendas construidas en “la montaña” como llaman ellos a la nueva región, tenían aun carácter de precariedad y solo eran utilizadas como refugio temporal en la época de siembras y de recolección de las cosechas, en tanto que la residencia permanente continuaba siendo la de Purembará. Se presentó entonces el fenómeno que hemos llamado en otra parte¹ seminomadismo cíclico.⁴⁵ Esta situación hubiera sido relativamente estable, al menos durante un largo periodo, pues solucionaba las necesidades derivadas del crecimiento natural del número de miembros del grupo, si no se hubiera dado el fenómeno de la intensificación de la colonización blanca en Purembará.⁴⁶

La colonización blanca

El proceso de colonización blanca siguió las mismas pautas anotadas ya para el caso de San Antonio del Chamí: primero el asentamiento de pequeños colonos, más tarde creación del latifundio de los grandes propietarios (ganadero y agrícola). Los indígenas fueron siendo desposeídos de su propiedad (familiar preponderantemente, con algunos casos de propiedad privada) por los blancos. Paulatinamente, la zona de la montaña se fue convirtiendo en el sitio de residencia más importante.

Seminomadismo indígena

⁴⁵ Vasco 1970: 9.

⁴⁶ Lllamaré Purembará a la zona aledaña a la misión, lugar del poblamiento inicial de los indígenas y que cubre la parte más baja de las laderas de la cordillera; por “la montaña” entenderemos la zona de ampliación del habitat del grupo en la cima de la cordillera y en la vertiente que desciende hacia el Chocó.

Al comienzo, el indígena no vendió toda su propiedad de Purembará sino solo una parte de ella, viéndose obligado a ampliar la extensión de su propiedad en la montaña para cubrir esta pérdida, y, por lo tanto, pasar una mayor parte del año en este último sitio.

La posibilidad de extenderse hacia la montaña tuvo un papel nocivo par la comunidad; al tener la oportunidad de repone la tierra en otros sitios, el indio opuso menos resistencia a la venta o entrega de su tierra, hasta el punto de que en lo fundamental esta se cumplió en menos de cuatro años.

La huida de la comunidad a otro territorio

Pero la presión del blanco por apoderarse de la tierra no se estabilizó. Al contrario, la formación del latifundio acentuó la necesidad de más y más tierras para el blanco. Finalmente, en una etapa que no termina todavía aunque las excepciones son muy pocas, los indígenas perdieron la totalidad de sus terrenos en Purembará, trasladándose definitivamente a vivir en las fincas de la montaña. La conciencia que el indígena adquirió de lo inevitable de este proceso se manifestó en diversos factores de la vida del grupo; mencionaremos como ejemplo el caso de la vivienda.

Carácter precario de la vivienda en Purembará

Antiguamente, cuando se daba el deterioro considerable de su tambo, el indio construía otro para remplazarlo, pues consideraba que no valía la pena reparar el anterior. Luego desapareció esta costumbre; por un lado el indígena dejó de presta atención a la conservación de su casa, por otro, dejó de reemplazar los tambos deteriorados, limitándose a repararlos el mínimo necesario para protegerse de la intemperie, y a ampliarlos cuando su tamaño fuera insuficiente para albergar a toda la familia, cosa inaudita unos pocos años antes. Es claro que el indígena tuvo la conciencia de que su estabilidad en Purembará había desaparecidos y que era cuestión de poco tiempo su abandono del sitio y por consiguiente de la vivienda. Nos dice la Madre Laura que los tambos en los lugares en donde no viven blancos son, como pudimos comprobarlo personalmente cuando visitamos la zona de la montaña, “limpios y sólidos, todo lo contrario de los que usan en otros sitios”.⁴⁷

⁴⁷ Santa Catalina 1963: 123.

Se está cumpliendo, pues, lo que predecía en 1917 la autora ya citada, cuando hablaba:

De la poca seguridad que tienen en sus propiedades, pues sí las cosas no cambian y no se les ampara en sus derechos...tendrán que huir a buscar mayor aislamiento. Ahora les han entregado a los libres unos terrenos que poseían... los indios.⁴⁸

El trabajo asalariado

Estas características diferenciales entre San Antonio del Chamí y Purembará han influido en otros factores de la situación. Por ejemplo en el desarrollo del trabajo asalariado.

Como el indígena alcanza a adquirir sus medios de subsistencia de la economía natural, al menos en los productos básicos, no se plantea ante él la necesidad apremiante del salario. Son muy pocos los indígenas que realizan labores de jornaleo y, cuando lo hacen, esta revisten un carácter sumamente esporádico. Muchos indígenas cifran razones de orgullo en no ser jornaleros, lo que para ellos es un signo de independencia frente al blanco. Claro que hay algunas excepciones y se dan principalmente en la finca de la misión, con su gran ganadería (la mayor de la región), sus sembrados de caña de azúcar, maíz, café, su trapiche mecanizado para la producción de panela, su almacén de compra y venta (en realidad similar a las fondas ya descritas, aunque su tasa de explotación es un poco menor con respecto a ellas), sus recuas de mulas para transporte de los productos, etc. Sobre algunos indígenas jóvenes y repito, muy pocos, la labor aculturadora de la misión ha logrado tener pleno éxito.

Estos indígenas no han seguido a sus padres y hermanos en el traslado a la montaña. Conservan pequeñas parcelas de su propiedad en Purembará, pero su subsistencia básica se deriva del salario que reciben trabajando para la misión 4-5 días a la semana. Hasta tal punto ha llegado el proceso aculturador sobre éstos indígenas que uno de ellos está casado con una mujer blanca (caso único que hemos podido conocer) y que todos han construido casas estilo blanco para remplazar a los tambos autóctonos. Es

⁴⁸ Ibid., p. 155-156.

claro que de indígenas no tiene ya sino el origen, y el idioma que utilizan cada vez menos, entre otras cosas porque los demás indígenas los consideran casi como extraños y sus relaciones con ellos son muy pocas; incluso uno de ellos ha visto cortadas casi por completo las relaciones con su padre, con gran escándalo de la comunidad.

Ante tal situación, la mayor parte de los jornaleros de Purembará son blancos pobres que, o han perdido sus tierras a manos de los latifundistas y no han podido conseguir otras, o están recién llegados y aspiran a ahorrar un poco de dinero jornaleando, par poder hacerse a una parcela.

Agricultura para el mercado

Decíamos que la economía natural provee en lo substancial los bienes de consumo de los indígenas. Pero no la totalidad de ellos. La influencia blanca, especialmente misionera, ha creado de todas manera nuevas necesidades entre los indígenas: radios, utensilios domésticos de aluminio, ropas hechas de telas industriales, cosméticos, herramientas de trabajo metálicas, etc. Necesidades que son satisfechas con productos de la sociedad nacional, es decir, mercancías que deben ser compradas con dinero, y este no puede provenir de la economía natural.

Este problema es el que fundamenta la existencia de formas esporádicas de trabajo asalariado y que ya hemos mencionado más arriba. Pero también ha sido resuelto mediante la producción, relativamente limitada, de productos agrícolas comerciales por parte de los indios. Estos siembran pequeñas cantidades de caña de azúcar que venden a la misión, café y cacao, y aún venden pequeños excedentes de maíz, plátano y otros productos menos importantes. Caen así bajo la explotación del capital comercial y usurario como en San Antonio.

Persistencia de la comunidad

Hemos hablado de comunidad. Esta persiste con base en la existencia de propiedad familiar sobre las parcelas agrícolas, combinada con el usufructo colectivo de los terrenos de caza y recolección (la pesca casi ha desaparecido por agotamiento de los recursos a causa del uso indiscriminado y amplio del barbasco). Encontramos pues una amplia solidaridad familiar, un vigor de los lazos de parentesco que todavía sirven para fundamentar diversas formas de organización de trabajo colectivo.

Aunque la tierra está dividida entre cada una de las familias nucleares formadas por los hijos casados, con el mayor de los cuales viven el padre o la madre supervivientes (por lo regular si ambos padres existen todavía, éstos tienen una parcela propia), es bastante frecuente que todos los hermanos cultiven juntos y por turno la parcela de cada uno de ellos, siguiendo el principio de reciprocidad. Igual sucede con la construcción de viviendas, la cual no es individual como en otros sitios o hecha por indígenas especializados, sino que es un trabajo colectivo de los miembros de la familia. También es importante anotar en las pautas de poblamiento, la proximidad de las familias de los hermanos; cada vereda está conformada por un núcleo de ellos y sus padres.

Subsisten rasgos de la homogeneidad del grupo, de la ausencia de división social del trabajo. A diferencia de las demás zonas del Chamí en las cuales la fabricación de cerbatanas, canastos, ollas de barro está especializada en ciertos indígenas que venden sus productos a los otros miembros del grupo, en la montaña cada familia se autoabastece de tales elementos.

Todos estos factores nos permiten sostener que en la montaña la comunidad indígena sobrevive como tal, si bien no en la forma original, cosa imposible por la existencia de formas no comunales de propiedad y las demás circunstancias ya anotadas. Creemos que la situación aquí está caracterizada por lo que podemos llamar un equilibrio aparente y relativo entre los elementos comunales indígenas y los elementos de descomposición de la comunidad, precisando además que esta existe como un conjunto de unidades comunales de carácter familiar y como forma de propiedad del territorio por los indígenas frente a la no propiedad del mismo por la sociedad blanca. Creemos, para terminar, que necesariamente este equilibrio se romperá por la acumulación creciente y el paulatino fortalecimiento de los elementos de la sociedad nacional, ya presentes y que conspiran contra la existencia de la comunidad; la velocidad con que se de este proceso depende de muchas posibilidades que no alcanzamos a prever aquí. Sí pensamos que la construcción de la nueva carretera por el curso del río San Juan y que atraviesa la región tendrá un peso fundamental en el desarrollo de la situación y podrá ser el factor que rompa el equilibrio y desencadene la acelerada desaparición de la comunidad.

V. CONCLUSIONES

Creemos haber mostrado con relativa claridad a todo lo largo de nuestro trabajo la línea general de desarrollo de la sociedad chamí, desde el momento de la conquista española de su territorio original de poblamiento. Finalizando con su actual situación que, al menos en San Antonio del Chamí, es la de su total desaparición como grupo indígena.

Ha quedado demostrado el curso básico del proceso de cambio de los chamí y también, como anunciábamos al comienzo que la ley general que lo rige es la de la separación de la comunidad y su “laboratorio natural”, la tierra. También hemos visto someramente el papel desempeñado por ciertos elementos que, a veces, son erróneamente considerados como los determinantes, la aculturación por ejemplo; papel que está dado y modelado por los efectos y la acción de dicha ley general.

Si bien no hemos ilustrado, y tampoco era ese nuestro propósito, el procesos en todos sus aspectos ni a todos los niveles de la estructura social, sí hemos sentado las base que permitirán hacerlo en posterior trabajo definitivo.

Lo anotado en el presente trabajo nos permite además comenzar a aclarar ciertos aspectos teóricos y conceptuales no profundizados, y en ocasiones ni siquiera tratados, por la antropología. Tal sucede con el concepto de comunidad indígena.

Es bien sabido que la antropología tradicional define a las sociedades indígenas por la simple enumeración descriptiva de sus rasgos culturales básicos, pero sin plantear la interrelación entre ellos ni se muestra una jerarquización en su importancia. Por otra parte, las comunidades indígenas son tomadas como fenómenos ahistóricos, siempre iguales a sí mismas. Esto permite tener una idea general sobre ellas, pero de ningún modo comprender lo que son tales comunidades, ni mucho menos dar cuenta de su desarrollo histórico.

Con base en nuestro trabajo podemos avanzar algunos pasos por el camino de tal definición, tratando de extraer algunas generalizaciones teóricas a partir de la comunidad chamí. Parece firmemente establecido que lo que caracteriza esencialmente a una comunidad indígena es su peculiar relación con la tierra en las condiciones descritas por nosotros en el capítulo primero

de esta obra, relaciones que incluso permiten diferenciarla de las comunidades campesinas. Y que marcan con su sello peculiar los demás elementos de la vida social, tal como lo hemos mostrado en el plano ideológico con nuestro análisis del “pensamiento telúrico del indio”.

Una comunidad indígena sería pues, desde nuestro punto de vista aquí sustentado para el caso particular de los chamí, una sociedad que se relaciona con la tierra a través de formas colectivas de propiedad y en la que la apropiación de ella se hace por medio de formas colectivas de trabajo, en base y como resultado de un escaso desarrollo de sus fuerzas productivas, y en la cual sus componentes no se han diferenciado entre sí como seres sociales, todo ello reflejado en el carácter social de sus formas de conciencia, es decir, carencia de una conciencia individual.

Los rasgos culturales que servían para caracterizar a tales comunidades en la antropología tradicional y en forma general, pasan a ser aquí, por el contrario, los elementos particulares, los que diferencian entre sí las distintas comunidades indígenas concretas. Pero aún es necesario avanzar en el estudio de la importancia de elementos como el lenguaje.

En Colombia no existen, entonces, comunidades indígenas puras. Todas ellas están en etapas diferentes de descomposición, como consecuencia de la influencia de la sociedad nacional; etapas que en algunos casos son similares a las ejemplificadas aquí para los Chamí, pero cuya variedad es sorprendente pues depende de las características internas de cada una, peculiares, específicas, y también de las particulares condiciones históricas en las cuales se desarrolla su contacto con la sociedad blanca.

Todo lo anterior no puede ser considerado como un cuerpo conceptual acabado y suficiente para dar cuenta de un fenómeno tan complejo y poco estudiado, pero sí como un intento de generalización inicial que es posible y necesario desarrollar.

Salta a la vista el carácter ineluctable del proceso de descomposición de las comunidades de que venimos tratando; la única alternativa que podría detenerlo, por lo demás no viable ni posible, sería la de detener el desarrollo histórico del país, pero sí consideramos posible modificar las condiciones históricas en que se cumple. Nuestro análisis deja sin fundamento real las románticas y utópicas, aunque plenas de buenas intenciones, teorizaciones que pretenden mantener a los indios aislados y estáticos como bajo una

campana de cristal que los separe del mundo exterior. Pero permite vislumbrar algunos aspectos guías para una política indigenistas que pretenda evitar la destrucción biológica, el exterminio de nuestras comunidades indígenas tal como se presenta ahora con caracteres aterradores. El principal de tales aspectos precisamente en relación con la tierra.

Se trata, como lo vimos para los chamí, de que la conservación o restitución de la tierra a las comunidades permite disminuir la velocidad del proceso de descomposición de las mismas. Así, la creación de nuevos resguardos para algunas comunidades, la ampliación flexible de los ya existentes para adecuarlos al crecimiento natural de la población de los grupos que los habitan, y otras medidas complementarias, podrían detener, o al menos dar las bases para conseguirlo, el exterminio de tales grupos, con miras a posteriores circunstancias en que la asimilación no revistiera las actuales características.

Queremos llamar la atención sobre otro factor. Solo el vínculo con la tierra no bastaría para mantener la comunidad. Vimos también la importancia de las formas de apropiación de ella mediante el trabajo colectivo. Sin ellas, el lazo comunal comunidad indígena-tierra será algo artificial y vano.

Por esta razón dijimos que se trata de posibles soluciones. La adopción de ellas precisaría de nuevos y más profundos estudios, orientados sobre comunidades distintas de los chamí, incluso para comprobar en ellas nuestras hipótesis. Quizás tales estudios muestren que estamos equivocados o, quizás, que nuestra solución es tan utópica como la que criticamos. O simplemente que se han escapado a nuestro análisis elementos de real importancia a más de los que estudiamos.

De todas maneras, es con base a análisis teóricos profundos y concienzudos como es posible desarrollar una antropología adecuada a las circunstancias de nuestro país y plantear políticas indigenistas de peso y viables en beneficio de nuestros grupos indígenas. Lo contrario será la improvisación impotente y el exterminio inevitable de esos grupos, como hasta hoy.

(Bogotá. Trabajo de Promoción a Profesor Asistente, 1973)