

bieran ilustrado no sólo pasajes de la vida del penal sino de la historia nacional. Efectivamente, si bien se esbozan diferentes épocas, marcadas por el director del penal, el ministro de Justicia o el de Guerra y el presidente de la república de turno, dentro de la existencia de la colonia, tal periodización no se desarrolló. Es así como podría haberse explorado mucho más la idea según la cual "lo que se pensó fue hacer un pueblo, para dejar eso en manos de personal civil que no tuviera que ver con la cárcel, y trasladar la colonia a otro lugar con el objeto de colonizar más adelante y así ir alternando; haciendo pueblos con personal libertado. Ese fue el pensamiento, fundar poblaciones y poblaciones [...] el gobierno se asustó. Dijo que nosotros no éramos capaces" (pág. 127). Para lo cual hubiera sido conveniente entrevistar o conseguir mayor información sobre Luis Carlos Camacho Leiva, y las ideas que sobre colonias penales tenía el vilipendiado general Gustavo Rojas Pinilla, de quien, a propósito, faltan tanto un buen estudio biográfico como un juicioso análisis de su gobierno. Así mismo, no hubiera estado de más profundizar en la concepción sobre el papel que cumplía una colonia penal en el proceso de corregir y regenerar a un delincuente retenido en una cárcel.



Pese a existir alguna bibliografía sobre la zona en que se ubicó la colonia penal y agrícola de Araracuara—margen izquierdo del río Caquetá, enfrente del raudal de Araracuara—como sobre sus primitivos poblado-

res, se mencionan en el libro ciertos árboles, como el sangretoro, y costumbres, como la fiesta de la piña, sobre los cuales hubiera valido la pena —mediante notas al margen, por ejemplo—, profundizar mucho más, reseñar si, en el caso de los ritos y tradiciones, todavía se practican, su evolución, su contextualización, etc. Hay afirmaciones hechas por los informantes como "los bora... esos eran muy bravos, comían gente... no bajan, son ariscos, no son visibles... Es que los bora no salían eran caníbales... él nos decía (un bora que era cocinero de los suboficiales) que no podía volver (a donde su familia) porque él había comido sal, y si volvía entonces se lo comían los compañeros... yo no conocí más que el cocinero ése, pero sé que existen los boras y que están sobre la vía del río Cotué" (págs. 98 y 99), que necesariamente debían haber sido aclaradas, indicar bibliografía, etc.

La prisión del raudal fue publicado por el Ministerio de Cultura y el Instituto Colombiano de Antropología (Ican); no sabemos exactamente cuál fue la participación de ambos en el proceso de investigación y redacción; de todas maneras queda claro que el Ican publica trabajos que de algún modo ha financiado, por lo que sería interesante conocer cuáles son los criterios para decidir su publicación o no, pues sabemos que muchas investigaciones, auspiciadas por el ente estatal, merecedoras de conocerse, con los mismos méritos que la de Useche y con concepto favorable del lector o lectores designados, no han tenido la suerte de ser editadas. ¿A qué se debe la discriminación? ¿Intervienen factores subjetivos, como el amiguismo, la simpatía por tal o cual investigador, etc.?

JOSÉ EDUARDO RUEDA
ENCISO

1. El primero fue *La colonia penal de Araracuara. Socioeconomía y recursos naturales*, Colombia, Tropenbos, 1994.
2. Al terminarse la colonia, en 1971, existían un total de once campamentos:

Central, Las Mercedes, Puerto Arturo, Bellavista, Patio Bonito, El Yará, Angosturas, Perrera, Geórgicas, Puerto Mosco, La Playa.

Los páez son los nasa: versión posmoderna

**La política de la memoria:
interpretación indígena de la historia
en los Andes colombianos**

Joanne Rappaport

Editorial Universidad del Cauca,
Popayán, 2000, 260 págs.

Con diez años de retraso respecto a la edición en inglés¹ y dieciocho respecto a la terminación del trabajo inicial², la Editorial de la Universidad del Cauca nos da a conocer el sugestivo libro de la antropóloga estadounidense Joanne Rappaport, profesora de la Universidad de Georgetown, que desde su pregrado en Kirkland College, antes de cumplir sus estudios doctorales, en 1982, en la Universidad de Illinois, ha estado vinculada a Colombia y muy especialmente al estudio de las comunidades indígenas de los departamentos del Cauca (guambianos y paeces) y Nariño (Cumbal). Especialista en etnohistoria, ha sido alumna de Frank Solomon y Tom Zeitermann, estudiosos ambos de la etnohistoria de los Andes (Ecuador y Perú, respectivamente), y fiel seguidora del indigenista colombiano Víctor Daniel Bonilla.

Pese a dicha demora, la edición que hoy nos ocupa ha sido corregida en muchos aspectos: en primer lugar, la anterior denominación *páez*, con la que se conoció por más de tres siglos a este grupo del suroccidente de Colombia, fue corregida por la de *nasa*, que corresponde a un nombre que deriva de su propia lengua (*nasa yuwe*). En segundo lugar, contiene un prefacio en el que se observa una evolución, hacia la posmodernidad, de la autora. En tercer lugar, la triste circunstancia del desastre del Páez, en 1994, suceso que, si se quiere, es mucho más grave que la tra-

gedia de Armero (1985) y el terremoto del Quindío (1999), pues significó no sólo la muerte de gran cantidad de seres humanos y grandes pérdidas económicas sino la desaparición de una cultura y del territorio sagrado de los nasas, elementos fundamentales para ellos, en especial el territorio, pues la tradición de resistencia nasa y la historia de sus luchas están íntimamente ligadas a su geografía sagrada, de tal forma que el pasado y el presente se encuentran en el territorio en el que viven, cultivan y caminan. Circunstancias que obligaron a Rappaport a suministrar y resaltar ciertos elementos de la identidad nasa, con el fin de, ante la relocalización a que se vieron abocados y la llegada de una ayuda financiera sin precedentes, colaborar a reinventar su propia sociedad y territorio y articularse dentro de una economía global.



Desde un comienzo, Rappaport se interesó en la memoria popular de los indígenas, en cómo funciona ésta y su relación con la escritura, y ésta es precisamente la temática de *La política de la memoria*, libro en el que examina cómo la comunidad nasa, de Tierradentro (Cauca), ha leído documentos históricos en diferentes momentos de la historia (especialmente en lo concerniente a su relación con el Estado), y cómo el conocimiento que ella obtiene de estos documentos se ha trasladado desde la atmósfera de lo escrito a la atmósfera de lo oral. Se establece, entonces, un movimiento permanente de lo escrito a lo oral. Pero, algo que es mucho más importante, el

proceso de renovación histórica que de ello resulta se ha convertido en un instrumento ideológico de resistencia, contrahegemónico, en la lucha contra el etnocidio y sobre todo contra los desmanes del Estado y los terratenientes, factor que es determinante en la historia de los nasas, pues si alguna comunidad étnica colombiana es modelo de organización, resistencia y supervivencia, representadas en recuperaciones de tierras, la promulgación de los derechos de los terrajeros, el fortalecimiento de la autoridad del cabildo y la revitalización de la cultura y de la lengua, es precisamente ésta; circunstancia que se hace evidente en el aspecto demográfico, pues su número alcanzaba, en 1997, 111.922 indígenas, cifra sólo superada en el país por los aguerridos wayuu —143.449—, de la Guajira. Es también evidente en la fuerza de sus organizaciones políticas, pues en lo que va corrido desde la promulgación de la Constitución política de 1991 el movimiento indígena se ha convertido en una voz influyente en la política colombiana.

El libro contiene importantes aportes. En primer lugar, la revaluación que para la antropología colombiana hace del olvidado y poco estudiado siglo XIX colombiano, pues, en concepto de la autora, este periodo de la historia colombiana es clave en el estudio de la tradición oral contemporánea. Así, a lo largo del libro, demuestra cómo es en esa época cuando la reapropiación consciente del pasado aparece más claramente delineada en las actividades de los políticos indígenas. En segundo lugar, la necesidad de que un análisis detallado de la tradición oral contemporánea adopte, obligatoriamente, un carácter histórico. En tercer lugar, la especial atención que les presta a los historiadores nasas, quienes tienen una concepción histórica y una forma de interpretar la historia distintas de la occidental, pues se centran en las acciones que los indígenas han llevado a cabo en el pasado, exponiendo los éxitos y fracasos que han encontrado en su lucha por permanecer unidos como pueblo, caracte-

rizadas, además, por un discurso histórico sin organización cronológica que utiliza imágenes autóctonas y realiza alusiones a lugares y acontecimientos mitológicos que sólo pueden ser entendidos por otros indígenas, pero que la tienen como un elemento importante para la definición de sus proyectos, toda vez que constituye una forma de conocimiento sobre los orígenes de su situación de subordinación social y una fuente de información de sus derechos legales.



El eje de la narración se centra en los documentos aportados por tres líderes tradicionales de los nasas: 1. El cacique del siglo XVIII Juan Tama, que defendió ante la sociedad colonial la legitimidad de su poder, para lo cual produjo gran cantidad de documentos legales, a partir de los cuales Rappaport pudo reconstruir la forma en que se transmitió la información sobre este personaje desde los inicios del período colonial hasta el presente, con especial atención a las condiciones políticas en las que distintos historiadores nasas se apropiaron de su biografía, la que pasó a formar parte de su tradición oral. 2. El jefe indígena de la primera mitad del siglo XX Manuel Quintín Lame, que organizó y lideró, entre 1914 y 1921 en el Cauca, y desde 1921 hasta su muerte, en 1967, en el Tolima, un movimiento panindígena que sentó las bases para las reivindicaciones étnicas de hoy en día. 3. Julio Niquinás, hábil historiador nasa

contemporáneo, compañero y secretario de Lame y seguidor incondicional de Rosalino Yajimbo. Los tres, como lo demuestra la autora, han sido bastión esencial para que los nasas hayan reformulado sus concepciones históricas desde el siglo XVIII y definido, fijado y transformado sus propias ideas sobre el lugar que ocupan en el devenir histórico, permitiéndoles definirse históricamente.

JOSÉ EDUARDO RUEDA
ENCISO

1. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, 1990.
2. *Territory and Tradition: the Ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia*, Urbana, Departamento de Antropología, University of Illinois, 1982.

Una abogada de los derechos de la población indígena

Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI

Mercedes López

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2001, 215 págs.

Comenzaré esta reseña refiriéndome a un apartado del primer capítulo titulado "La elección de la vida religiosa", porque es allí donde la autora y yo coincidimos en la forma de apreciar o "valorar" este fenómeno social (la religión).

Ella, a su vez, comienza este apartado citando de la Biblia el pasaje de Hebreos 5:1-4, donde se plantea un problema teológico interesante: el de la posibilidad que tiene el pecador-creyente de ser absuelto por otro pecador-sacerdote. En el medio social, la posibilidad de la elección de la vida religiosa como forma de vida (frente a ella quedaba la opción, en el orden colonial, de la vida mili-

tar o "secular", que tenía como agente principal a la corona española) estaba presente, al menos para algunos pocos:

No obstante, algunos individuos tenían la posibilidad de acceder a un sacramento¹ reservado para los hombres que querían hacer de sus vidas un ejemplo del esplendor de las virtudes que el cristianismo de la Contrarreforma estaba elevando como valores máximos: la contemplación de la divinidad, la obediencia, "la pobreza", el castigo del cuerpo para bien del alma, el recogimiento, el silencio. [págs. 35-36]



Lo primero que se resalta en la elección de la vida religiosa es el carácter voluntarista de la acción; en este caso, de la acción del misionero español. Concuerdo con la autora en que el primer requisito para este tipo de acción es lo que podríamos denominar, con Max Weber, el "rechazo religioso del mundo" y de los placeres sensuales que éste ofrece (ascetismo intra-mundano), junto con un "sentido de elección" (de tipo calvinista) de estar por encima del mundo y de los hombres que pertenecen a él:

...estos hombres, que estaban más cerca de Dios que el resto de la humanidad. Para llegar a este estado [sacerdotal], debían luchar contra el mundo sensual... [pág. 35]

Se consideraba que los pueblos indígenas no tenían una relación "correcta" con Dios, sino que eran

pueblos "idólatras", lo cual justificaba su evangelización:

Quienes dedicaban su vida a la religión, además de la búsqueda de su propia espiritualidad, debían conducir a los cristianos hacia su salvación... [pág. 35]

El indígena, como todo creyente, tenía un interés en su salvación, que en términos terrenales se traducía en conseguir paz espiritual, confesando sus pecados y esperando el perdón por sus ofensas:

Este poder [el de la confesión] les permitía [a los pastores] ingresar en la conciencia de los individuos y en ella inocular la culpa, esa sensación humana que corroe la paz interior. De igual manera, les entregaba la posibilidad de proporcionar el bálsamo que redimía al pecador de cualquier sufrimiento: el perdón. [págs. 35-36]

Más adelante la autora se hace eco de una definición del fenómeno religioso que no compartimos plenamente:

La categoría "religión" es en sí misma un problema dentro de la Antropología contemporánea. Bernand y Gruzinski (1992:217) afirman que la categoría actual de religión es en realidad herencia del pensamiento clerical católico de la Edad Media, una construcción basada en los modelos de Santo Tomás, que fundaba su lógica en la existencia de Dios. Con la Ilustración y la progresiva desaparición de la creencia en Dios, los antropólogos mantuvieron en sus análisis esta categoría fundada en la universalidad de las creencias, los sistemas simbólicos y de representación englobados y entendidos como "hechos religiosos". [pág. 148 n.]

Rescatamos de aquí lo relativo a las "creencias, los sistemas simbólicos y de representación", independientemente tanto de una definición teológica (Tomás de Aquino), como