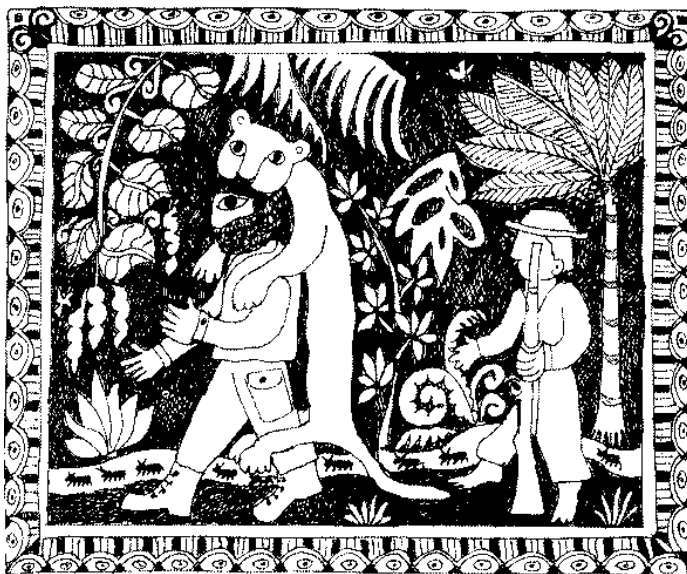


Sobre memorias, paternidades y violencias: Lame y los indígenas*

Mónica L. Espinosa Arango**



“*Manuel Quintín Lame*. Con este mismo nombre cada uno se ha creado en la imaginación un personaje distinto. Para unos es un megalómano, un alucinado; para otros es un genio rústico y feroz; para aquellos es un embaucador; para los indios es un mesías, un taumaturgo, un individuo dotado de privilegios sobrenaturales que lleva sobre sus hombros un encargo, una empresa providencial y esto basta para hacer de él un personaje interesante y peligroso. Para nosotros es un individuo que, conociendo íntimamente las aspiraciones de su raza, ha arrancado de lo más

hondo del alma indígena una idea que ha permanecido viva y latente desde la conquista, la ha predicado, le ha dado forma, la ha cultivado en el corazón de cada indígena y ha sabido aprovecharse de la ignorancia y credulidad de su raza para forjar en derredor de su persona tales características de predestinado. Pero es un predestinado vulgar y monstruoso que, consciente de lo absurdo de su idea (la injusticia con la que procedieron los conquistadores arrebatándole a los aborígenes el derecho a la tierra que habitaban), nunca pierde de vista su propio interés”.

* Este texto fue motivado por la conferencia ofrecida por la Doctora Espinosa en la Universidad del Tolima el 14 de julio de 2005 (nota del editor)

** Mónica Espinosa Arango enseña antropología cultural y teoría social en la Universidad de Puerto Rico en Arecibo (Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia; M.A. University of Florida; Ph.D. University of Massachusetts).

22 de abril de 1917, periódico *La Unión Conservadora* (Popayán, Colombia) ¹

“Hacemos saber que en las elecciones próximas no acompañamos a los gobernadores y secretarios y usurpadores de todas nuestras propiedades; hacemos saber que esta es la causa de que todos los ricos son adorados por las autoridades; y esta es la causa de que el señor Juez Superior no quiere dictar ninguna resolución ni a favor ni en contra de nuestro apoderado (Manuel Quintín Lame). Porque es inocente de tan escandalosa sindicación que se le hizo; pues los verdaderos responsables de muchas muertes tales como las del pueblo de Inzá son los blancos de dicho pueblo en compañía del alcalde, juez y otros reverendos padres”.

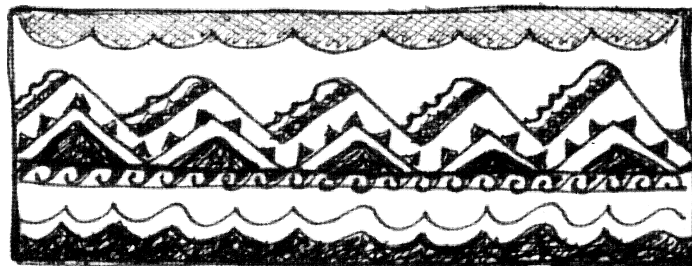
Agosto 25 de 1919, Memorial de los indígenas de las parcialidades, corregimientos, agregaciones y aldeas del departamento del Cauca al excmo. señor Presidente de la República (Popayán, Colombia). ²

En uno de sus últimos libros, *Regarding the Pain of Others* (Ante el dolor de los demás), Susan Sontag propuso varias ideas sobre eso que llamamos “la memoria colectiva”.³ Sontag insistía en pensar esta memoria en el sentido de una “instrucción colectiva”, es decir, más allá de su dimensión del recuerdo -el cual consideraba ante todo algo individual- y más cerca del sentido de una declaración: “que esto es lo que se va a recordar”. De esta forma, llamaba la atención sobre dos problemas articulados a la experiencia del recuerdo como

instrucción colectiva: la posicionalidad y la ética. Sontag intentó problematizar, de una parte, quién, cómo y desde dónde recuerda un evento que va adquiriendo un sentido retrospectivo como historia y, de otra parte, los significados, sentimientos, imposiciones y moralidad que desencadena el acto deliberado del recuerdo. Dado que su objeto de reflexión fue fotografía de guerra, Sontag desarrolló una serie de argumentos sobre la representación del sufrimiento humano, su registro fotográfico y el significado del periodismo y fotografía en la modernidad. El objetivo de Sontag era el de politizar el acto de mirar fotografías sobre el sufrimiento de otros y demostrar que, las imágenes por sí mismas, no producen sentidos inequívocos de rechazo o consciencia respecto al dolor de los demás ó respecto a lo justo ó arbitrario de sus luchas. De allí que sugiriera lo siguiente:

“Quizás se le atribuye demasiado valor a la memoria y no el suficiente a la reflexión. Recordar es una acción ética, tiene un valor ético en y por sí mismo. La memoria es, dolorosamente, la única relación que podemos sostener con los muertos. Pero la historia ofrece señales contradictorias acerca del valor de la memoria en el curso mucho más largo de la historia colectiva. Y es que simplemente hay demasiada injusticia en el mundo. Y recordar demasiado nos amarga.”⁴

Juntar recuerdos está en el centro mismo de las experiencias políticas indígenas; genera y reproduce formas de reflexión y comprensión del pasado y su relación con el presente así



como una ideología y moralidad en torno a qué se debe recordar. La historia de Manuel Quintín Lame es polisémica: puede evocarse como una historia de infamia, de heroísmo, de caudillismo, de caciquismo o de parroquialismo político. En las representaciones historiográficas dominantes, aparece como una historia menor -folklórica si se quiere- de indios ladinizados luchando por una suerte de atavismo anclado en ideas telúricas y premodernas. Del mismo modo, la lucha ha sido entendida dentro de un contexto agrarista y caudillista en que los objetivos de reivindicación de la propiedad colectiva de la tierra parecen perderse dentro de la complejidad de la violencia política en Colombia. En contraste, aunque el registro fotográfico de la lucha de Lame es escaso, ha logrado producir un profundo sentido político del recuerdo.⁵ La imagen de Lame fumando su tabaco durante su captura de 1916 ha sido objeto de múltiples recomodaciones de la memoria y de formas de instrucción colectiva tanto entre comunidades indígenas como entre aquellos que, como yo, reflexionamos sobre las luchas indígenas.

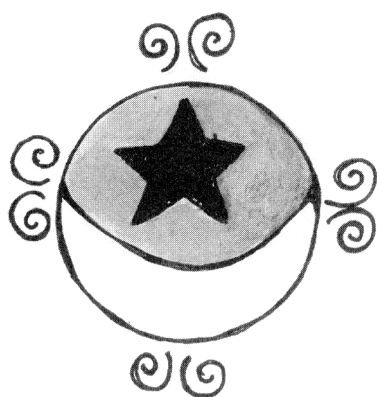
Adentrarse en la voz de Lame y la historia del Lamismo es un ejercicio de interpretación no sólo de las particularidades y diferencias de la consciencia histórica y política de los diferentes grupos étnicos que en un momento dado convergieron dentro de agenda política común bajo el liderazgo de Lame, sino también de su relación con las posibilidades e imposibilidades de una ética del recuerdo. La interpretación de esta historia reedita aspectos de la hermenéutica cuyos contornos antifundacionalistas y dialógicos son importantes. También incita una re-

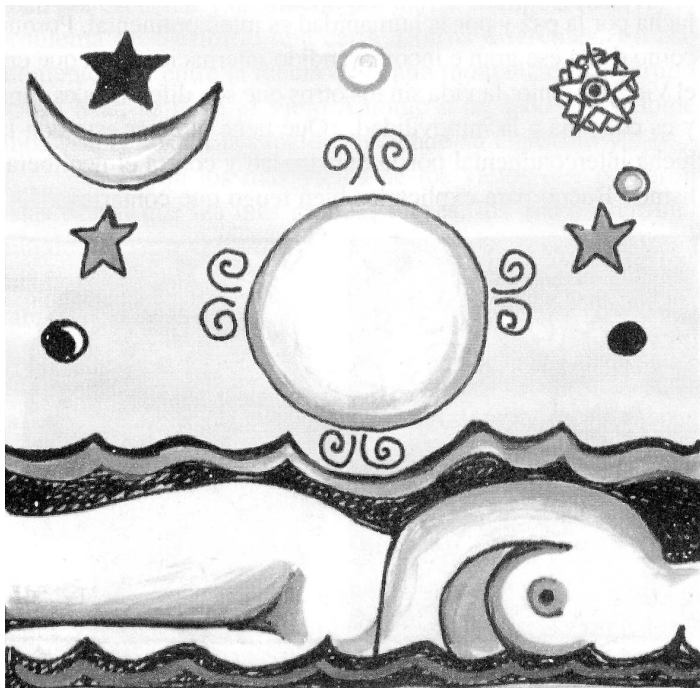
flexión sobre las prácticas sociales que justifican creencias y normatividades, incluidas las del recuerdo, y trae a nuestra conversación el conflicto de interpretaciones y la historicidad de sus manifestaciones.⁶ Pero también nos propone una reflexión sobre nuestros parámetros de conocimiento y representación así como la “voz” de las voces silenciadas y subalternas de la historia cuyas experiencias se han transformado en no-historia.⁷ Este ensayo no desarrolla una reflexión sobre este argumento, pero sí pretende enunciar algunos aspectos. Por ejemplo, respecto a los textos escritos que nos han dejado inte-

lectuales indígenas como Manuel Quintín Lame, Vicencio Torres Márquez y Lorenzo Muelas es importante examinar su contexto social de significado, recuerdo y acción, lo que a su vez nos puede ayudar a pensar en el campo de las experiencias políticas posibles en el presente, desde nuestra actualidad.⁸

Más que proponer una exégesis del texto emblemático de Lame, *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*, mi objetivo ha sido el de producir una propuesta interpretativa que ligue los pensamientos de Lame con los movimientos sociales que le dieron vida y a los que le dio vida (particularmente en el sur del Tolima) y que, al mismo tiempo, examine las condiciones mismas de posibilidad, comprensión y transmisión de la H/historia. La manera como se evoca esta historia y cómo y qué se define como pertinente para recordar es un problema no sólo de representación textual sino también político.

He planteado en otras ocasiones que no vamos a llegar lejos en nuestra comprensión de la historia moderna de las luchas indígenas y su relación con la violencia política de Co-





lombia si continuamos atados a representaciones que anulan la historicidad y el carácter político de las luchas subalternas. Pero como tampoco “lo subalterno” es un sujeto homogéneo, es necesario particularizar los legados de Lame y sus andares territoriales y políticos por las geografías de la imaginación, de la memoria y de la cultura en Colombia, incluyendo las “geografías” de quién evoca la historia. En un artículo que hace parte de la reedición reciente de *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* por parte de la Universidad del Cauca, Joan Rappaport insiste en reflexionar sobre las consecuencias de la publicación del tratado de Lame y su rol en los procesos de recreación y conciencia indígena contemporáneos.⁹ Rappaport se refiere a las varias lecturas y formas de re-escritura del tratado de Lame, el cual, como escritura oralizada, ha sido apropiado por diferentes grupos étnicos y políticos a través de mecanismos que buscan politizar la memoria y darle sentido a las luchas del presente a partir de la interculturalidad.¹⁰ De otra parte, Fernando Romero, quien nos acompaña en este dossier con

un artículo sobre Lame, ha estudiado una faceta poco conocida del líder indígena como intelectual cuyos textos escritos tienen influencias de Tomás de Aquino y Tomás Carrasquilla así como reflexiones de los planes de estudio de las escuelas primarias rurales de la época. Romero hace énfasis en el significado pedagógico de las nociones de naturaleza y experiencia en el tratado de Lame y su relación con una apropiación intercultural del conocimiento.

Manuel Quintín Lame es la figura ancestral más importante en la movilización indígena en Colombia y es una figura moderna por antonomasia. A través de su larga historia de militancia aglutinó diferentes grupos indígenas en torno a la idea de “la lucha India”: nasas, guambianos, coyaimas y natagaimas que vivían situaciones variadas de desposesión territorial, exclusión política y explotación laboral como terrajeros, peones dentro del sistema de endeude y comuneros de resguardos.¹¹ Lame, junto con sus colaboradores, logró la articulación política de diversas memorias surgidas y ancladas en el trauma histórico ocasionado por despojo territorial de la conquista europea así como la historia de opresión vivida por los sobrevivientes. Empujados por la memoria de injusticias pasadas, por la violencia de la Historia, estos indígenas articularon una concepción moral del recuerdo que retenía la vigencia política de las injusticias históricas y, simultáneamente, intentaba responder al sufrimiento colectivo en el presente.

La movilización supraétnica de los diferentes grupos se nutrió de mecanismos de reinscripción simbólica, espacial y temporal de la memoria, así como de lucha por la recuperación de sus medios materiales de existencia. Este proceso permitió la conformación de una conciencia histórica como Indios la cual, sin embargo, sigue siendo hoy heterogénea y multi-localizada en términos

lingüísticos, territoriales y culturales.¹² Los pensamientos de Lame fueron transmitidos oral y textualmente a través de su tratado político, la escritura de memoriales o apelaciones a las cortes y la diseminación de enseñanzas sobre moralidad, gobierno y vida cotidiana. En ellos, los indígenas reivindicaron categorías aparentemente contradictorias como la de Indio y ciudadano y la de una humanidad india *vis-a-vis* su deshumanización. La “doctrina” y la “disciplina” de Lame en el Sur del Tolima fueron la base de un camino paradigmático de militancia indígena, reinvención cultural, recuperación de tierras y reinscripción de conocimientos y memorias negados y trivializados. Los Lamistas recrearon vínculos morales entre el pasado y el presente de los “indios”, pensaron en sus recuerdos de ocupación ancestral de la tierra y sus experiencias de aniquilación y asimilación cultural, en medio de una persecución política aguda, una discusión pública constante sobre su carácter de “ladinos” (aculturados) y la criminalización de su protesta social. Este proceso fue el catalizador de una visión mesiánica e insurgente de la lucha indígena, así como de una doctrina de observancia religiosa, curación y moralidad cuyos aspectos patriarcales y de verdad no se han estudiado. La visión de Lame sigue siendo hoy materia de recreación constante por parte de líderes y comunidades indígenas en todo el sur occidente colombiano.

Los pensamientos de Lame nos llevan hacia ese lugar inquietante de fragmentación, sufrimiento y artificio que es característico de las memorias de los oprimidos. La crítica de Lame a los males de *la civilización y el capitalismo* transita a través de las contradicciones de la modernidad y su racismo inherente, generando una reflexión, en sus propios términos, sobre la producción moderna de la alteridad india y la vigencia política del trauma histórico de la Conquista. Mientras la aproximación al pensamiento de Lame nos

permite trasegar por “los desórdenes de la modernidad”, las metáforas maniqueas de civilización y barbarie legadas por el colonialismo, las subjetividades subalternas que emergen de una vivencia de la modernidad desde la colonialidad y los efectos de poder de la modernización capitalista, la experiencia del movimiento social indígena en las montañas del sur occidente (Cauca) y en la Cuenca del Río Saldaña (Valle del Magdalena) nos permite evocar la heterogeneidad constitutiva de la modernidad. Ambas rutas nos llevan a ratificar la condición no genérica y contradictoria de procesos insurgentes, tradicionalmente conceptualizados como resistencias, atavismos y antimodernismos, los cuales no han permitido cimentar la idea de “una comunidad humana universal”, tal como la imaginó la Ilustración y como hoy la instrumentaliza el liberalismo con su humanismo militar.¹³ En las siguientes secciones, que tienen una relativa autonomía para su lectura, se encuentran una serie de reflexiones sobre la función paterna de Lame, una biografía o hechos vitales, y una reflexión final sobre los acontecimientos recientes de la movilización indígena y el problema de la violencia política en Colombia.

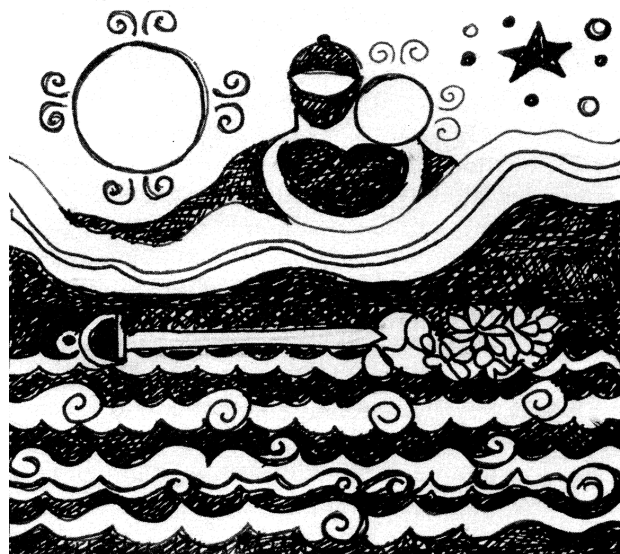


1. Sobre paternidades

Manuel Quintín Lame fue todo un señor, un inteligente que dio licencia de ayudarnos a declarar para nosotros poder vivir aquí en esta misma vereda, porque tábamos avasallados de los retenientes que nos estaban a robárnolo, hablando claramente, a ojo vistas comprando las autoridades para echarnos a las cárceles diciendo que nosotros éramos los abusivos que éramos los que nos estábamos dentrando dentro de los terrenos de ellos y no señor, eso no era cierto. Entonces se presentó ese señor, Manuel Quintín Lame y dijo: “no yo les ayudo porque vengo en defensa de los indígenas pobres, dijo y yo les voy a ayudar”. Y sí, ese señor fue todo un señor y todo un inteligente porque el se botaba cuando nos cerraban en las cárceles de aquí de Ortega porque los ricos todos le pagaban bien pago a los jueces, a los alcaldes, a inspectores para que nos tuvieran en la cárcel. Sin nosotros deber un delito sino por nuestros derechos, por nuestros derechos que alegábamos de nuestros padres (...) Don Manuel fue un gran defensor y él se iba por allá viéndonos en la cárcel el era el defensor. Pudo ser como un papá de nosotros.¹⁴

El sentido de protección sintetizado en la frase “pudo ser como un papá de nosotros” es de

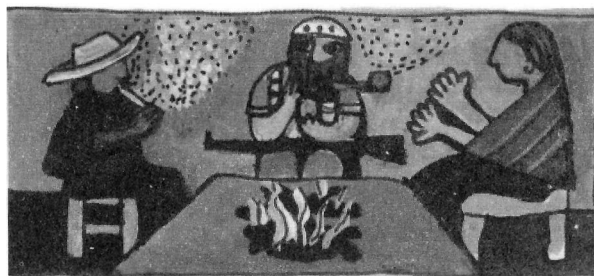
gran importancia a la hora de pensar la función paterna y paternalista de Lame. Dicha función no sólo involucró la regulación de las relaciones políticas a nivel local sino también una serie de reglamentaciones morales y de comportamiento entre hombres, mujeres, niños y ancianos indígenas. En este sentido su función -al menos en el sur del Tolima- está ligada a la figura del curador social y regulador de la moralidad, si bien no en el término exacto del médico tradicional o mohán. Lame fue un defensor legal y más que eso. Fue un padre, un visionario, un intelectual, un extremista en sus posiciones políticas, un devoto católico, un anticomunista, un curador y una figura patriarcal. Como tal, provocó apoyos y rechazos. Su posición de poder emerge desde una posición de borde, si se quiere marginal en el seno mismo de los indígenas: no era estrictamente nasa, no era estrictamente guambiano ni tampoco pijao. Tampoco era comunero, es decir habitante de un resguardo; fue un terrazguero aunque llegó a tener sus propios negocios y tierras, si bien es cierto que murió extremadamente pobre. Se ha planteado que actuó conforme a la simbología del cacique dentro del contexto nasa, sólo que carecía de un cacicazgo. También, que tuvo un comportamiento de caudillo del siglo XIX



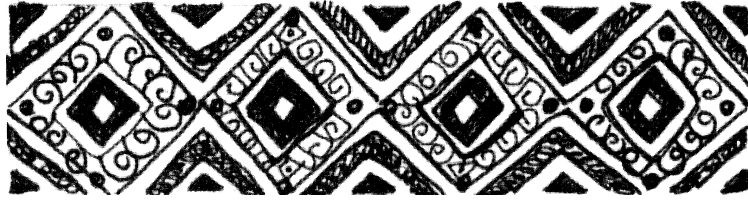
en una variante republicana y conservadora y que sus pensamientos tenían un claro filtro decimonónico.

Los pensamientos y la función paterna de Lame nos invitan a reflexionar sobre la dimensión del momento histórico particular que vivió con su marcado bipartidismo hegemónico (Liberales vs. Conservadores) e influencia del darwinismo social, así como en una época (la del Atlántico), caracterizada por la relación entre el acto de conquistar y, simultáneamente, producir un conocimiento de carácter “universal” a la luz del progreso y la racionalidad, un conocimiento que no lleva la marca de sus orígenes socio-históricos y que oculta la violencia de su momento fundacional.¹⁵ Es un proceso que se constituye a partir del crear una doble geografía de la imaginación y del manejo y de imponer una racionalidad cuyo aspecto no marcado es la violencia, la jerarquización y el silenciamiento de modos de comprensión, conocimiento e historicidad alternos.¹⁶ De este proceso van a surgir experiencias políticas híbridas de reinención étnica, utopía y mesianismo que caracterizan el devenir político de quienes fueron llamados y hoy se autodenominan indígenas. Históricamente, estas experiencias no han producido transformaciones políticas radicales en las estructuras de los estados-nación (tampoco las produjeron dentro del estado colonial). Sin embargo, estas experiencias y sus voces fragmentadas han señalado constantemente la persistencia de relaciones de poder articuladas en torno a jerarquías sociales, raciales y de conocimiento y relaciones geopolíticas de desigualdad y explotación que han situado a los indígenas en la posición tanto de víctimas y culpables de su “inferioridad” y su propia “barbarie”.

Si Lame pudo ser “como un padre” ó, como dijo de sí mismo, fue “un padre de la humanidad” esta función paterna tiene una doble connotación en el plano social e histórico:



(1) la transformación colonial/moderna de las formas de poder y autoridad en los Andes (de formas de autoridad que no se conocen a fondo al surgimiento de figuras de poder como los “caciques coloniales”) y (2) el carácter visionario y la religiosidad de las que estuvieron impregnados muchos movimientos indígenas de resistencia en las Américas.¹⁷ Su marcado interés por lo que llamó “el conocimiento de la civilización y sus leyes” y su obsesión por demostrar su manejo del mismo también nos remite a la función del padre con relación a la Ley, una ley impuesta frente a la cual se da una trasgresión pero que también se funda el quehacer como reestructurador de lo social. Asimismo tiene que ver con la imposición de unas nuevas reglamentaciones morales (las recomendaciones de comportamiento para los dentro del ámbito de la familia y la comunidad), las cuales tienen un carácter patriarcal y están tamizadas por ideas cristianas de la salvación e ideas decimonónicas de la educación como el envés de la ignorancia. Lame se consideró a sí mismo y fue visto como un padre, un mariscal, un general, un apóstol, un lobo montés y “el hijo de un árbol y una piedra”, una especie de Mohán con capacidad de comunicación con los ancestros que, según los pijaos del sur del Tolima, habitan en el fondo de las piedras y las cordilleras y aparecen en los manantiales rocosos y en los ríos. A Lame se le ofrendaron jóvenes vírgenes para “reproducir la raza indígena” y se le hicieron numerosos convites; también se le enfrentaron otros indígenas que consideraban la religión católica el peor lastre y que, por lo tan-



to, no podían compartir su fervor religioso ni su anticomunismo. De Lame se mofaron vecinos y conciudadanos, políticos e intelectuales con palabras como “el Pancho Villa de Tierradentro”, “el bullanguero”, “general sin charreteras”, “el moña”. Esos legados de amor y odio, confrontación, disidencia y heroísmo son los que tenemos hoy.

2. Hechos vitales

Manuel Quintín Lame nació el 31 de Octubre de 1883 en el sitio El Borbollón en la Hacienda Polindara (Cauca), la cual distaba cincuenta kilómetros de Popayán yendo hacia el occidente. En 1894, la Hacienda Polindara pasó a ser parte de la Hacienda San Isidro, cuyo dueño era Ignacio Muñoz Márquez. Los padres de Quintín Lame fueron Mariano Lame y Dolores Chantre. El abuelo de Mariano Lame, Jacobo Estrella Cayapú, era oriundo de Lame, Tierradentro y pertenecía al grupo étnico nasa. Jacobo Estrella había dejado su comunidad por conflictos con el gobernador del cabildo y se había ubicado en Silvia, lugar donde adoptó el apellido Lame. Allí nació Ángel Mariano, quien luego emigró hacia la Hacienda Polindara, lugar donde más adelante nació Mariano Lame, padre de Quintín. Dolores Chantre era de una familia que se había asentado hace tiempo en la Hacienda San Isidro y tenía lazos con el grupo étnico guambiano.

Mariano y Dolores eran indios terrazgueros, es decir, hacían parte de una población flotante y numerosa de indios sin tierra forzados a pagarle terraje o servicio laboral al hacendado a cambio de la utilización de un glo-

bo de terreno o “encierro” dentro de la hacienda. Mientras los indígenas de las parcialidades usufructuaban derechos a la tierra dentro de los resguardos o áreas de propiedad colectiva, los terrazgueros se habían desvinculado de sus comunidades originales, habían perdido sus tierras y estaban sujetos al régimen laboral de la hacienda. Desde mediados del siglo XVI, la Corona Española había cedido y titulado tierras de propiedad colectiva o resguardos a nombre de las comunidades conquistadas de indios en diferentes lugares del Virreinato de la Nueva Granada. De esta forma, se había asegurado un recurso tributario y había sentado las bases de su proyecto tendiente a la cristianización de la población aborigen. Con el peso de una carga tributaria considerable, desde el siglo XVIII, los indios de las parcialidades del Cauca se habían enfrentado a procesos forzados de expropiación y lanzamiento, arrendamiento o venta ilegal de lotes cuyo objetivo fue lograr la división de los resguardos. Esto trajo como consecuencia el aumento de la población indígena desposeída de sus tierras y forzada al terraje. En 1832, la legislación indígena de la república estableció una serie de disposiciones legales que regulaban la división, repartimiento y liquidación de los resguardos y que incluían medidas tendientes a la reducción a la vida civil de las comunidades indígenas. Este proceso estuvo marcado por conflictos y con la Ley 89 de 1890, una ley proteccionista, el gobierno de la Restauración buscaba reglamentar la existencia de los resguardos de indígenas y el funcionamiento de los cabildos indígenas. La Ley 89 fue concebida como una ley transitoria que regiría mientras se reducían a la vida civil

todas las comunidades indígenas. Es decir, protegía los derechos colectivos de las comunidades indígenas mientras promovía su asimilación final a la nación. Dentro de estas circunstancias, no es sorprendente que el número de familias de terrajeros indígenas creciera, como fue el caso de los padres y abuelos de Quintín Lame.

En 1896, los Lame compraron un lote de terreno de 80 fanegadas en el sitio Pichinguará, el cual estaba ubicado a dos leguas de El Borbollón. En 1899, le cambiaron el nombre al terreno de Pichinguará a San Alfonso, en homenaje al patrono de la comunidad de Padres Redentoristas, misioneros que se habían asentado hacía poco tiempo en la zona. Quintín Lame creció entre El Borbollón y San Alfonso. Allí pasó su infancia y parte de su adolescencia junto con sus hermanos Aniceto, Ignacio, Escolástica, Licensia, Gregorio Nacienceno y Feliciano. Estos años estuvieron marcados por diferentes acontecimientos. El Gran Cauca, con su economía extractiva basada en la minería del oro y una red de haciendas que producían suministros agrícolas a las minas o pasturas para ganado, había sido el epicentro de las guerras civiles entre liberales y conservadores desde 1830 hasta 1870. Las confrontaciones armadas entre grupos políticos alineados en dos bandos habían producido una polarización de las comunidades campesinas e indígenas. Las guerrillas indígenas que apoyaban al partido liberal, conocidas como “los montoneros”, tenían sus propios caudillos. Lo mismo sucedía con las comunidades y familias indígenas alineadas en torno al partido conservador y a la Iglesia, como fue el caso de la familia Lame. El Gran Cauca, particularmente en la zona de su capital, era una región esclavista, racista y señorial en la que la violencia socio-racial había sido particularmente aguda. Si bien por ley desde 1852 todos los esclavos de la Nueva Granada habían sido puestos en libertad y las cartas cons-

titucionales subsiguientes aceptaban el principio de igualdad de los hombres, éstas excluían de derechos de representación social y política a todos aquellos varones que no poseían renta o patrimonio, eran iletrados y se desempeñaban como sirvientes domésticos, jornaleros y peones. Desde 1906, Lame empezó cuestionar este legado esclavista y racista a través de sus memoriales a diferentes autoridades; allí se refería a la exclusión social, al odio racial, y a la discriminación y explotación a la que estaban sujetos los indios por parte de los blancos.

El final del siglo XIX en Colombia estuvo marcado por el cambio en la predominancia económica de las regiones. En el contexto de la disolución del Gran Cauca, Popayán se vio opacada por la expansión económica de las haciendas cañeras de la zona de Cali, las actividades cafeteras en Antioquia y la minería en el Chocó. Luego del colapso del mercado de la palma chinchona y la quina, así como la caída de las exportaciones del tabaco (1878-1882), el café le había dado impulso a la economía exportadora del país. Pero la crisis en el mercado de 1896 había generado desempleo, descontento e inestabilidad en las regiones productoras. Las élites exportadoras veían con reticencia las políticas de control fiscal, centralismo estatal y ajuste económico promovidas por el gobierno de la Regeneración y sancionadas por la Constitución de 1886. En 1899, los liberales iniciaron una rebelión contra el gobierno conservador de





Manuel Antonio Sanclemente, la cual llevó a la conocida Guerra de Los Mil Días. Ésta terminó en 1903 con la derrota de los liberales y la pérdida del istmo de Panamá.

Estos hechos tuvieron una influencia decisiva en la vida de Quintín Lame. En noviembre de 1899, un grupo de guerrilleros liberales atacó a su familia en San Alfonso y Feliciano, el hermano menor de Quintín, fue asesinado a machetazos. En enero de 1901, la tercera compañía del Medio Batallón Puracé del ejército del Cauca al mando del general conservador Carlos Albán reclutó, entre otros, a Quintín Lame, quien con el rango de ordenanza fue trasladado a Panamá. Según lo relata Lame, el general Albán (quien murió en Panamá en 1902) le dio lecciones de escritura, legislación e historia. En Panamá, Lame fue testigo de la actividad de las fuerzas indígenas del capitán Lorenzo. Durante una licencia de su servicio militar, regresó a San Isidro para contraer matrimonio con Benilda León. Lame alcanzó a desempeñarse como soldado en labores de control y patrullaje militar en el Cauca hasta el final de la guerra, en 1903. En esta época regresó a la Hacienda San Isidro y le hizo una

solicitud de “encierro” al patrón para instalarse junto con su esposa y su pequeña hija Lucinda. También empezó a negociar con ganado y caballos. Sin embargo, su esposa murió en 1906 al dar a luz al segundo hijo; tiempo más tarde murió su hija Lucinda. Estos hechos coincidieron con los primeros pronunciamientos de Lame en contra del pago del terraje y sus denuncias respecto a las arbitrariedades de los mayordomos y vaqueros contra los indios. Desde 1904, los hacendados de los alrededores de Popayán habían impuesto una serie de restricciones a los terrazgueros como la reducción del “encierro”, la prohibición de sembrar rozas en montes apartados y la obligación de colocar cercos. Dichas prohibiciones coincidían con la política de modernización de la producción en las haciendas y ampliación de zonas de pastos para la ganadería.

El movimiento de resistencia acaudillado por Quintín Lame en el Cauca se conoce como “La Quintinada” (1910-1921). En 1910, Lame fue elegido jefe, representante y defensor general de numerosos cabildos indígenas del Cauca. Así empezó la organización de un movimiento contra el pago del terraje y en

defensa del resguardo y del cabildo. En 1911, Lame contrajo nupcias con Pioquinta León, quien se convirtió en su compañera inseparable de lucha. Con ella tuvo tres hijos: Hermelinda, Angelina y Roberto. Durante este año empezó a estudiar el Código Civil y un libro titulado “El Abogado en Casa” de Lisímaco Palau. También se asesoró con el abogado Francisco de Paula Pérez en sus labores de búsqueda de los títulos coloniales de los resguardos. En 1912, Lame se convirtió en el jefe, representante y defensor general de los cabildos indígenas de Colombia. Para esta época contaba con un grupo de “secretarios” quienes escribían en castellano panfletos, memoriales, cartas y declaraciones. A ellos se sumaba el grupo de mujeres llamadas “las señoras”. La red de colaboradores de Lame incluyó, entre otros, a Gonzalo Sánchez (Totoró), a Jacinto Calambás (Coconuco), Julio Niquinás, Marcelino Ule y Rosalino Yajimbo (Tierradentro), así como a Eutiquio Timoté del sur del Tolima y a Patrocinio Pérez del Huila. Sus colaboradores cercanos en Puracé y San Isidro fueron sus hermanos Gregorio Nacienceno e Ignacio así como su esposa Pioquinta. Para 1913, las correrías de Lame tenían lugar por toda la zona de Tierradentro en el Cauca, parte de Nariño, Valle, Neiva y del sur del Tolima. Allí “conferenciaba” con las comunidades indígenas a través de “mingas adoctrinadoras” en las que defendía los derechos de los indios a la tierra de sus ancestros. Con Lame a la cabeza, el grupo de secretarios, señoras y seguidores entraba a los pueblos en medio de chirimías

y cohetones. En su discurso, Lame sostenía que la independencia había sido una traición al principio de libertad porque las tierras de los indios nunca les han sido devueltas.

En 1914, Lame se desplazó a Bogotá. En sus memoriales dirigidos al Ministro de Gobierno, a la Corte Suprema Justicia y al Procurador, así como en entrevistas con el presidente José Vicente Concha y los Ministros de Relaciones Exteriores y Guerra, intentó obtener reconocimiento político y legal como representante y defensor de las comunidades indígenas. Además de su agenda de lucha en contra del pago del terraje y la defensa del resguardo y cabildo, surgió la idea de crear una “republica chiquita” de indios. Para entonces, la preocupación de las autoridades locales y regionales por las entrevistas de Lame en Bogotá, la atención de la prensa, por el movimiento de resistencia mismo y las actividades de recuperación de los títulos coloniales de los resguardos, creció. Los periódicos de Popayán concentraron su atención en Lame y, junto con autoridades locales y misioneros, propagaron una campaña de terror por un posible levantamiento indígena. En enero de 1915, Lame, uno de sus hermanos y varios de sus edecanes fueron apresados durante la toma pacífica de Belalcázar y acusados del delito de rebelión contra el gobierno. Desde allí fueron trasladados a las cárceles de Silvia y Caloto, donde se les siguieron diferentes procesos por rebelión e incendio. Estos procesos judiciales fueron suspendidos meses después por falta de pruebas. En Hui-

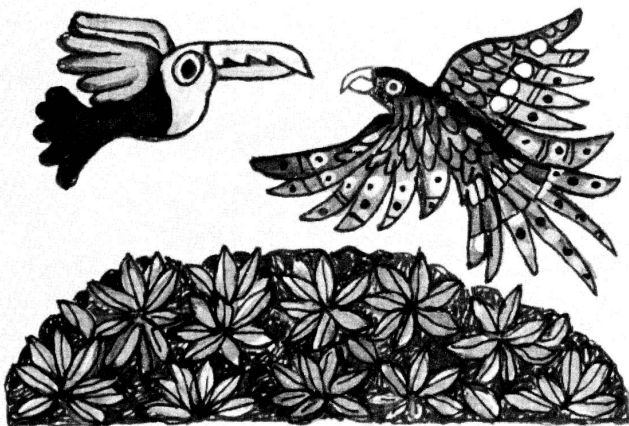


la, Patrocinio Pérez, secretario general de las parcialidades indígenas de esta zona, también fue detenido. Durante esta época, Lame dirigió memoriales al Congreso de la República y a la Cámara de Representantes reclamando su libertad.

A principios de 1916, el gobernador del Cauca Miguel Arroyo Díez le manifestó al presidente de la república su preocupación por las actividades conspirativas de Lame y la “guerra de razas” que se estaba preparando. En Mayo de 1916, apareció en la plaza de mercado de Popayán un volante firmado por Lame, en el que criticaba la manipulación de la que eran objeto los indígenas por parte de los políticos de ambos partidos, llamaba al no pago del terraje y reclamaba tierra, libertad y el poder para los indígenas. La disyuntiva era entre la lucha o el cambio inmediato de las leyes adversas a los indígenas. En junio de 1916, en San Isidro, Lame fue apresado de nuevo bajo los delitos de ataque a las autoridades, rebelión, engaño con documentos falsos, asalto a mano armada, robo y calumnia. De allí fue remitido a Popayán pero fue puesto en libertad en septiembre. En noviembre de este mismo año, durante una actividad en Inzá donde participaba Lame, hubo una confrontación entre pobladores e indígenas que dejó como saldo 7 indígenas muertos y 17 heridos. Las autorida-

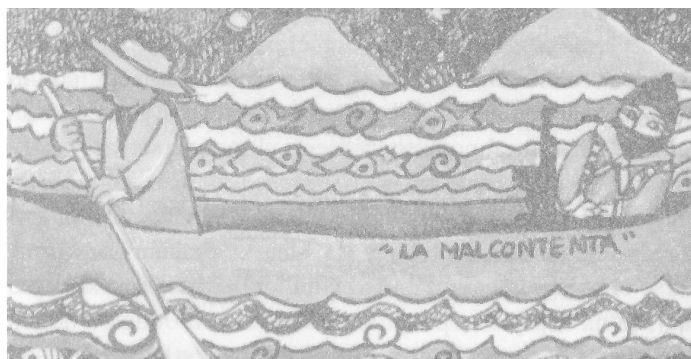
des culparon a Lame de los hechos y con la ayuda de Pío Collo, líder indígena de Tierradentro quien no seguía las orientaciones de Quintín, iniciaron su persecución. En esta época Pioquinta, la esposa de Lame, murió al dar a luz a Roberto y fue velada en El Borbollón.

Entre tanto, en Popayán, los políticos conservadores acusaron al sector “republicano” dirigido por Laurentino Quintana, director del periódico “Opiniones” (Popayán), de incitar a Lame a la rebelión. Para entonces Lame no sólo era prófugo de la justicia sino un enemigo declarado de Guillermo Valencia, quien se preparaba para correr en las elecciones presidenciales de 1918 contra Marco Fidel Suárez. Al parecer, Lame intentó crear una coalición con el Partido Liberal y en contra de Valencia. En abril de 1917, él y sus seguidores se tomaron de nuevo el pueblo de Belalcázar, a través de una minga adoctrinadora que incluía discusiones sobre leyes, comida y música. En mayo, Rosalino Yajimbo y otros 35 indígenas comprometidos en esta toma pacífica fueron capturados por Pío Collo. Yajimbo murió en la cárcel. El 21 de mayo Lame fue capturado a traición en el sitio El Cofre. Fue golpeado brutalmente y conducido a Popayán. También cayeron presos Julio Niquinás, un hermano de Lame y José Gonzalo Sánchez quienes recobraron su libertad un tiempo después. Lame estuvo detenido durante cuatro años a la espera de audiencia pública. Durante este tiempo Sánchez, Ignacio Lame y otros colaboradores siguieron activos. En agosto de 1919, le dirigieron un memorial al presidente de la república, Marco Fidel Suárez, en el cual se referían a la creación oficial del “Comité o Junta Indígena de Colombia”. Desde la cárcel, Lame le dio poder a Sánchez como representante general de los indígenas. Sánchez se había desplazado al sur del Tolima para proseguir la lucha y se había instalado en el resguardo indígena de Guaipá. El 18 de Ju-



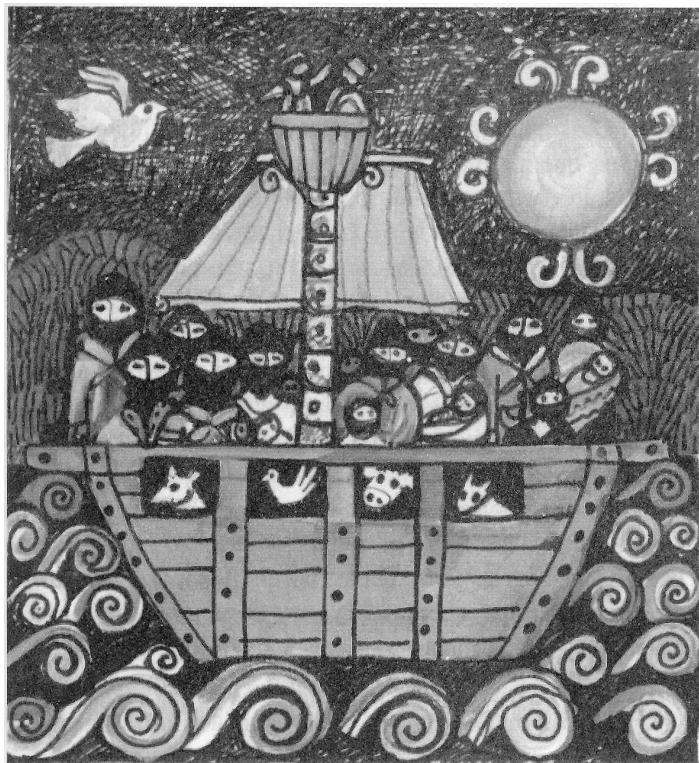
nio de 1920, en un memorial dirigido al presidente, Sánchez se refirió a la formación del “Supremo Consejo de Indias” creado para amparar y defender en todas sus partes los derechos y propiedades territoriales de los indígenas. El memorial estaba respaldado por 1.500 firmas. En abril de 1921 se dio inicio al juicio contra Lame, quien asumió su propia defensa. Logró quedar libre de los cargos de hurto, asonada y violencia el 23 de Agosto. Dejó el Cauca y desde entonces se asentó en el sur del Tolima.

El movimiento social indígena que Lame lideró en el sur del Tolima se conoce como el “Lamismo” (1922-1967). En enero de 1922, en una entrevista para el periódico de circulación nacional “El Espectador”, Lame declaró que el derecho de los indígenas a la tierra era anterior a toda la legislación de Colombia y que no cesaría en su lucha por la recuperación de los resguardos en el sur del Tolima. En el lugar conocido como Llanogrande, en la fracción de Loaní-Toi en Ortega (Tolima), fundó el pueblo San José de Indias. Allí convocó a una minga para levantar las primeras viviendas con varias familias del extinto resguardo de Ortega y Chaparral. Durante este período, Lame se enfrentó a las continuas represalias de los hacendados locales y fue puesto en prisión varias veces. En el sur del Tolima, la extinción de resguardos se había iniciado en las primeras décadas del siglo XIX. Las autoridades locales y regionales declaraban que no existían indios sino personas ya reducidas a la vida civil; por esta razón no se podía aplicar el régimen especial de la Ley 89 de 1890. En esta época, Lame conoció a Saturia Bonilla en Neiva, quien se convirtió en su nueva esposa. Con ella tuvo a José Manuel y a Mariflor. En 1924, Lame y Sánchez obtuvieron un poder público y general legalizado en notaría para representar a los indígenas ante las autoridades gubernamentales y judiciales. En esta época empezaron a referirse a la ne-



cesidad de acceder a un cargo representativo en el Congreso. Estas demandas estaban articuladas con una reflexión sobre lo que llamaron la “prehistoria” e “historia” de los indígenas.

En Julio de 1925, durante el Segundo Congreso Obrero promovido por el Partido Socialista, se creó la “Confederación Obrera Nacional”. Su presidente electo fue Ignacio Torres Giraldo y su primer vicepresidente Quintín Lame. Durante el Tercer Congreso Obrero Lame no estuvo presente por encontrarse preso en Ortega. A sus problemas con los “propietarios” o hacendados, se habían sumado los conflictos con algunos de los administradores indígenas de Chaparral y Ortega. En 1927, la masacre indígena en el caserío de Castilletes en la Guajira por parte del ejército, motivó una declaración oficial de las mujeres indígenas de Colombia. “El Derecho de la Mujer Indígena” apareció en mayo de 1927 como publicación N° 1 del Movimiento Indígena de Mujeres. Fue impreso en Girardot (Cundinamarca) y aunque era de autoría colectiva, su inspiración y dirección estuvo a cargo de Lame. En 1928, el gobierno de Miguel Abadía Méndez declaró ilegal al Partido Socialista y la represión se acentuó en las zonas donde operaba. Este mismo año fue disuelto el resguardo de Guaipá donde vivía José Gonzalo Sánchez. En 1930, se fundó el Partido Comunista. Eutiquio Timoté fue elegido como candida-



to a la presidencia por parte del Partido Comunista para las elecciones de 1934.

En 1931, en época de elecciones regionales para asambleas departamentales y concejos municipales, San José de Indias fue asaltado por un grupo de liberales. Este hecho dejó un saldo de 6 muertos indígenas y 49 heridos. El asalto tuvo lugar en medio del cambio de la hegemonía conservadora al gobierno liberal de Enrique Olaya Herrera. En el sur del Tolima este cambio marcó el inicio de un período de represión abierta por parte de los hacendados, autoridades y fuerzas paramilitares contra los Lamistas, socialistas y los comunistas. Lame, junto con otros compañeros, fue puesto en prisión durante varios meses aunque sus actividades organizativas no decrecieron. En 1934, en un memorial dirigido al Ministro de Industrias, Lame formalizó la creación del “Sindicato Nacional de Indígenas”, el cual cobijó a los resguardos de Ortega y Chaparral. En él se

separó de “obreros, socialistas, comunistas, unidistas y trabajadores.” Durante este período se dio su rompimiento con Timoté y Sánchez, quienes habían sido miembros fundadores del Partido Comunista. Timoté y Sánchez prosiguieron con su trabajo de promoción de Ligas Agrarias en el área de Coyaima. Sánchez viajó posteriormente a Rusia. Esta fue la división entre los “Comunes” o comunistas y “Lamistas”. Para Lame el comunismo y la fe católica eran irreconciliables. Además, consideraba que la “causa indígena” se había visto opacada por la política comunista de crear un frente unido de lucha entre los trabajadores, sin distinción de las demandas culturales de los indígenas.

En 1935, en medio de persecuciones por parte de las autoridades locales y hacendados, Lame se estableció en Altosano cerca de Ortega; luego se trasladó al barrio La Vega en la ciudad de Ortega. Durante este tiempo se dieron continuas luchas legales, pleitos y juicios de lanzamiento de indígenas de los terrenos anteriormente adscritos a resguardos; asimismo, se implementó una política regional agresiva de expropiación de tierras. Sin embargo, en 1938, una asamblea general de indígenas declaró formalmente reconstituido el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral; se realizaron las elecciones de gobernador y cabildo y se dio inicio al censo de la comunidad, el cual incluyó 26 fracciones indígenas. Lame fue elegido gobernador. El cabildo, compuesto por doce miembros, se convirtió en el propulsor de la lucha por la Ley 89 de 1890 y la causa indigenista. Con el inicio del censo y el Libro Padrón de la comunidad de Ortega y Chaparral, Lame y sus seguidores esperaban cumplir con los requisitos legales establecidos para protocolizar la formación del resguardo. En 1939, Lame terminó de dictarle su tratado “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*” a su secretario Florentino Moreno. Entre 1940 y 1941, Lame y sus colabo-

radores continuaron su labor jurídica de escritura de memoriales a las autoridades. En 1942, Lame fue invitado a dictar unas conferencias en el recién formado Instituto Etnológico Nacional en Bogotá. En este mismo año, Diego Castrillón Arboleda publicó la novela de corte costumbrista “*José Tombé*”, en la que recreó la vida y lucha de los indígenas caucanos basado en la figura de Manuel Quintín Lame.

En 1943, el Ministerio de Economía realizó una investigación exhaustiva de la condición jurídica de la Gran Comunidad de Indígenas de Ortega y Chaparral, en la que se intentó clarificar la situación de los títulos coloniales, las leyes de extinción, los juicios de tierras y los pleitos pendientes. Este mismo año, Juan Friede, quien era parte del Instituto Etnológico Nacional, se desplazó a Ortega por invitación de Lame. Entre 1946 y 1953 Lame y sus colaboradores dirigieron numerosos memoriales al Ministerio de Economía y al Procurador de Tierras. Sin embargo, desde 1945, los efectos de La Violencia se sintieron en todas las comunidades de la zona. En 1950, solo 9 familias se registraron en el Libro Padrón. En 1958, en desarrollo de una investigación para la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno sobre

la situación de la tenencia de la tierra en el sur del Tolima, Gregorio Hernández de Alba logró entrevistar a Quintín Lame. En 1963, Lame produjo un nuevo manuscrito titulado “*La Bola que rodó en el desierto*”. En 1965, Lame y Saturia se separaron. En 1967, Lame continuaba enviando memoriales a los Ministerios. El 7 de Octubre de 1967 murió en La Vega, Ortega. Un pequeño grupo de amigos y colaboradores lo enterraron en el cementerio indígena de Monserrate, localizado en una pequeña colina en las inmediaciones de la serranía Los Avechuchos. En 1970, Gonzalo Castillo Cárdenas participó en el peregrinaje a la tumba de Lame. Abel Tique, presidente del cabildo, quien sostenía una vara de mando, le explicó que iban a rendir homenaje al General Lame y a la causa indigenista. Gabriel Yaima, uno de los miembros del cabildo, leyó varias páginas llenas de metáforas e imágenes poéticas, combinadas con frases sobre Dios y los derechos de los indígenas. Estos eran los manuscritos de Lame que fueron publicados en 1971. En 1973, siguiendo la agenda de lucha de Lame, nació el Consejo Regional Indígena del Cauca. En 1975, los indígenas del sur del Tolima revivieron simbólicamente “La Quintinada” y fundaron el Consejo Regional Indígena del Tolima.





En la actualidad, el movimiento indígena en el Tolima cuenta con varias organizaciones que operan como instancias políticas y administrativas de nucleación de los cabildos. Aunque desde la época de las movilizaciones de los años veinte, los líderes y las comunidades indígenas han estado sujetos a una violencia política profunda, es más conocida y se ha podido documentar mejor la violencia política desde finales de la década de los 70. En su estudio reciente sobre la violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, William Villa y Juan Houghton plantean lo siguiente:

De 1978 a 1982 son años especialmente graves para los pueblos indígenas del Cauca, Tolima, Caldas y Chocó, como resultado de la aplicación del Estatuto de Seguridad impuesto por el gobierno de Turbay Ayala; las detenciones arbitrarias y las torturas cubren la mayoría de los casos. Entre 1985 y 1986 se amplía a varios pueblos y departamentos la violencia política registrada; los Dujos, Emberá, Emberá-Katio, Pijaos y Nasa, son los afectados. 1987 y 1988 representan un salto relevante en la intensidad de la violencia, aunque se mantienen los mismos pueblos y departamentos, aparece por primera vez el Amazonas. (...) La constante es el uso de la violencia por parte de los grandes terratenientes, de narcotraficantes y en algunos casos por parte de colonos medianos, de grupos armados que se constituyen en precursores de los paramilitares de los años noventa o directamente de la policía para resolver los conflictos de

tierras. La breve tregua post-constitucional (1990-1997) termina en 1997, cuando se inicia un fuerte incremento de la violencia política que se sostiene hasta el presente.¹⁸

El Tolima aparece como una zona recurrente de conflicto hasta el día de hoy. Villa y Houghton muestran que la población indígena de los municipios de Coyaima, Natagaima y Ortega se ha visto muy afectada por acciones militares y paramilitares que han dado lugar a uno de los fenómenos de desplazamiento indígena individual más fuertes del país y al asesinato reiterado de líderes y autoridades. Las organizaciones indígenas no han detenido sus actividades de movilización y formación de redes de solidaridad para contrarrestar el desplazamiento forzado y la violencia. En un comunicado reciente el Consejo Regional Indígena del Tolima CRIT hizo un balance de cifras cuyas dimensiones son reveladoras: “Los tolimeses con una población de un millón 400 mil personas, cuentan con una línea de pobreza del 66.4%, miseria en el sector rural de un 26.7%, indigencia de un 33%, tasa de desempleo del 27.3%; en desplazamiento somos el cuarto departamento expulsor, 38 líderes indígenas han sido asesinados, más de 400 familias han tenido que abandonar sus tierras ancestrales, en lo que va del 2003 al 2004, 243 casos de violaciones de los derechos humanos han sido cometidas por grupos paramilitares. En sus 47 municipios, en una extensión de 23.562 km², la presencia de grupos armados como

las FARC es de un 30%, un 29% de las AUC, el 5% del ELN y un 3% del ERP”.¹⁹

3. Sobre violencias

Con motivo del reciente aniversario de los 513 años de la conquista europea de las Américas, los grupos indígenas de Colombia se declararon en una asamblea permanente e impulsaron marchas pacíficas por las calles y las carreteras del país; éstas culminaron el 12 de Octubre en la plaza de Bolívar de Bogotá y en varias de las plazas públicas de las ciudades más importantes de Colombia. Los marchantes se aglutinaron en torno al “Mandato por la dignidad, la protección y la autonomía de los pueblos indígenas” y las “Mingas por la paz”.²⁰ Esta movilización indígena, quizás la más importante de la última década, tuvo entre sus objetivos más destacados: (1) denunciar la situación de crisis humanitaria y vulneración de derechos de los pueblos indígenas, (2) darle visibilidad nacional e internacional al hecho de que la guerra irregular de Colombia tiene como campos de batalla los territorios de los pueblos indígenas y, (3) rechazar la firma del Tratado de Libre Comercio -TLC. La proclama de las comunidades indígenas del Tolima decía: “vamos a juntarnos, a hacer convite y salir a decirle al país y al mundo que los pijaos existimos, tenemos un proyecto cultural, social y político y exigimos el respeto por nuestros derechos”.²¹

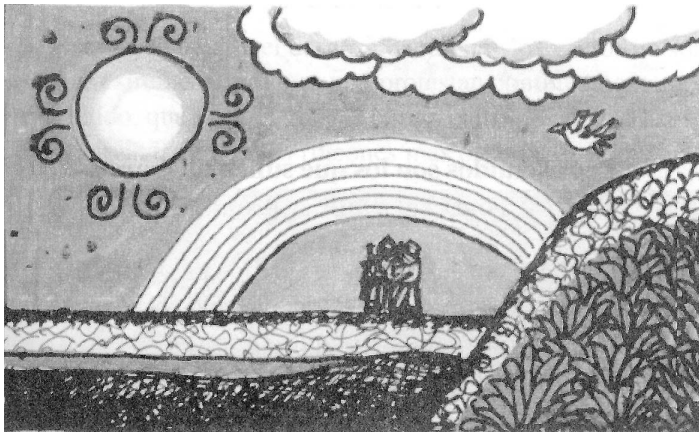
Analistas y periodistas han coincidido en afirmar que los 710 resguardos donde viven casi 750 mil indígenas (aproximadamente un 2%

de la población de Colombia) y que ocupan el 28% del territorio nacional, son los lugares donde se define el rumbo actual de la guerra en Colombia.²² Durante la última década, los indígenas han sido carne de cañón de la guerrilla y los paramilitares porque la mayoría de resguardos están ubicados en regiones estratégicas cuyos recursos tienen un alto interés económico y una oferta ambiental de gran calidad (agua, bosques, recursos minerales); de allí que sean verdaderos “botines de guerra”. Por ser resguardos, estos territorios están bajo la jurisdicción de las autoridades indígenas un derecho que les fue ratificado y garantizado por la Constitución Política de 1991 (la Ley 89 de 1890 es el antecedente legal más importante).

La política de “Defensa y seguridad democrática” del actual gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006) ha impulsado una serie de acciones encaminadas a lo siguiente: 1) la consolidación del control estatal del territorio; 2) la protección de la población; 3) la eliminación del comercio de drogas ilícitas; 4) el mantenimiento de una capacidad disuasiva mediante la protección de las fronteras terrestres, marítimas y fluviales, y 5) la eficiencia, transparencia y rendición de cuentas.²³ Estos objetivos han estimulado la reforma constitucional (algunos la llaman contra-reforma a la Constitución de 1991) así como la implementación de políticas de seguridad y ajuste fiscal que incluyen: el Estatuto antiterrorista y la desmovilización de paramilitares a través de la Ley de Justicia y Paz, la Ley de ordenamiento territorial, Aguas y Ley Forestal. La política de Seguridad De-



mocrática está en armonía con el “Plan Patriota”, una estrategia militar elaborada conjuntamente por las administraciones de Colombia y Estados Unidos, destinada a derrotar militarmente a las FARC, obligándolas a desplazarse hacia la frontera sur del país. El Plan se concibe como el instrumento efectivo para consolidar el control estatal del territorio. Dicho plan ha impulsado la creación de un sistema de red de informantes, alternatividad penal, recompensas, retenciones masivas de población, establecimiento de batallones de alta montaña, interdicción de comunicaciones y la movilización de soldados campesinos.



El gobierno ha sido explícito en afirmar que en Colombia no existe un conflicto armado sino una amenaza terrorista a una democracia que se encuentra en proceso de profundización. De allí que los reclamos de neutralidad de los indígenas frente al conflicto armado y su rechazo a tener estaciones de policía en zonas bajo el ataque continuo de guerrilleros y paramilitares (como en el caso de Toribío, Cauca) constituyan un verdadero bache para el gobierno. Recientemente, el general Hernando Pérez, comandante de la Tercera Brigada del Ejército, declaró lo siguiente: “Lo ideal para sacar adelante la política de seguridad democrática sería que las comunidades indígenas publicaran una resolución reconociendo el monopolio del

Estado y de las autoridades legítimas sobre todo el territorio nacional tal como lo ampara la Constitución”.²⁴ Dado que los indígenas no están dispuestos a ser parte de las redes de informantes, ni que se han acogido a ningún esquema que los pueda convertir en una fuerza contrainsurgente del Estado, están expuestos a dos tipos de situaciones: (1) son objetivo de guerra por parte de los actores armados y (2) son objeto de captura masiva por parte del Estado. En diferentes zonas del país, grupos de indígenas han sido capturados bajo la sindicación del “delito de rebelión”. La detención de autoridades tradicionales y líderes indígenas ha estado acompañada por el desconocimiento de su legitimidad como representantes e interlocutores válidos del Estado con funciones de gestión, justicia y administración sancionadas por la Constitución de Colombia.

Aunque Villa y Houghton plantean que la intensificación de la violencia contra los pueblos indígenas en los últimos años no difiere de las tendencias generales de la violencia contra las poblaciones campesinas, los líderes de base sindical o gremial, las organizaciones de derechos humanos y pobladores de centros urbanos en Colombia, los impactos que reciben debido a sus particularidades demográficas y culturales y los tipos de respuesta y resistencia que desarrollan son bastante importantes; yo añadiría que son significativos en términos históricos y políticos. Si bien hay variabilidad en los impactos de la guerra dentro de los mismos pueblos indígenas, es necesario señalar que dicho impacto sobresale cuando se “observan los homicidios políticos, los cuales en el período de 2000-2004 llegan a una tasa que es tres veces la nacional, que ya de por sí es una de las más altas del mundo. Igualmente de los 92 pueblos que se distribuyen en la geografía nacional, los reportes señalan que 37 de ellos son afectados por el homicidio político y 21 de ellos presentan una tasa superior a la nacio-

nal”.²⁵ Por estas razones, Villa y Houghton concluyen: “El análisis de la violencia política contra los pueblos indígenas permite concluir que ésta es un elemento estructural, pero que también ha sido estructurante de la relación con la sociedad mayoritaria y dominante. La memoria de los pueblos indígenas está llena de hechos violentos de resistencia a los mismos, que abarcan los cinco siglos que corren desde la colonización y conquista con el consecuente despojo territorial, la imposición política y la integración cultural”.²⁶ Desde 1492, el genocidio cultural (etnocidio) ha marcado el devenir histórico de los 92 pueblos indígenas que viven en Colombia. Casi la mitad de estos pueblos se encuentra en situaciones de riesgo de desaparición física o étnica y la gran mayoría están refugiados en zonas de baja capacidad agroproductiva, padeciendo problemas de hambre y desnutrición. Varias organizaciones y grupos indígenas manifestaron recientemente: “Los indígenas no nos entregamos; seguiremos en la resistencia”. Este es un planteamiento cuyo significado amerita una reflexión seria.

4. Epílogo: sobre la democracia y lo político

Las acciones políticas, económicas y militares del gobierno de Uribe en Colombia han estado claramente amparadas por la doctrina del humanismo militar y la idea que éste constituye en la base de “la profundización de la democracia”. De allí se deriva la política militar de emprender guerras preventivas (en este caso internas) para garantizar la “seguridad democrática”. Mientras se instaure esta ideología, se promueven acciones jurídicas autoritarias y verticales cuyo objetivo es allanar el camino hacia la monopolización de recursos naturales estratégicos por parte del Estado y la celebración de acuerdos comerciales con corporaciones multinacionales. En este sentido, Colombia está plenamente articulado al nuevo sistema hegemónico mun-



dial globalizado por Estados Unidos. Por ejemplo, ha sido un espacio geopolítico para el establecimiento de bases militares norteamericanas de radar.²⁷

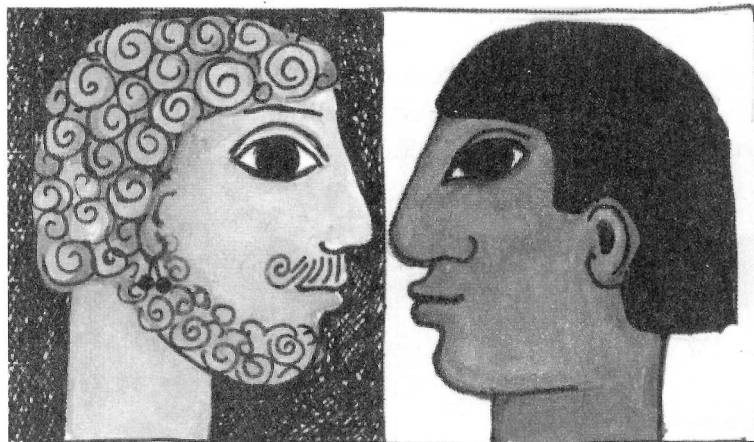
La constante histórica de la relación entre movimientos indígenas-Estado-gobierno ha sido más bien de discrepancia y conflicto, lo que no obsta para la existencia de experiencias de coalición coyunturales y de procesos de articulación importantes Estado-gobierno-comunidades como los que se dieron entre 1988 y 1995 y que condujeron a un hecho de gran trascendencia jurídica y política en Colombia: la Asamblea Constituyente de 1991. Sin embargo, el evento histórico y traumático de la conquista europea de las Américas, la cual -como es ampliamente sabido- produjo la aniquilación y el despojo territorial de muchos pueblos aborígenes así como la asimilación forzada de los sobrevivientes dentro de prácticas marcadas por la violencia, sugiere la presencia de un *impasse* político y simbólico profundo en el proceso de constitución del Estado moderno y de consolidación del principio de soberanía nacional. De otra parte, la coexistencia entre un principio de unidad territorial y política y las demandas de autonomía territorial o política de poblaciones indígenas es problemática. Los pueblos indígenas han imaginado y han luchado por agendas insurgentes que van des-

de proyectos de contra-conquista, dentro de los cuales el logro de una liberación territorial fue fundamental (caso de las rebeliones de los Andes en el siglo XVII), el reestablecimiento de sistemas tradicionales y consuetudinarios de poder y autoridad (rebeliones en las tierras bajas), rebeliones contra la imposición de trabajo forzado a través de la servidumbre, la guerra justa y la esclavitud (Andes y Amazonia), rebeliones de carácter mesiánico y milenarista (Amazonas y Andes), hasta las luchas por una articulación equitativa a los estados modernos liberales en calidad de sujetos plenos de derecho (Andes, caso de Lame). En la mayoría de los casos, estas rebeliones y movimientos no han sido exitosos en el sentido de producir cambios estructurales políticos y sociales, aunque han llegado a tener impactos políticos en el marco de procesos regionales o locales concretos.

Quizás uno de los problemas interpretativos más serios en la historiografía moderna (de marcada influencia liberal y marxista) es el que se deriva de un hecho histórico: durante las luchas de los criollos por la independencia en el siglo XIX las comunidades del sur occidente andino se alinearon con las tropas realistas. Esto sin añadir el hecho de que muchas defendieron la religión católica y desarrollaron cultos a la figura de Jesús. Se ha

debatido bastante en torno al hecho de que los fueros otorgados por la corona española a las poblaciones conquistadas en el Nuevo Mundo, les abrió a estas últimas posibilidades de lograr el ejercicio de una autonomía territorial y de gobierno relativa (a través de los resguardos y los cabildos de indios), mientras que las políticas decimonónicas, positivistas y liberales, intentaron desmontar dichos fueros imponiendo un régimen de propiedad privada y derechos individuales dentro de sus agendas modernizadoras. El desmonte de los resguardos y cabildos no fue exitoso y surgieron oximorones jurídicos como la Ley 89 de 1890; de allí que sea tan importante examinar el rol de las resistencias indígenas.

La tensión entre derechos individuales y derechos colectivos ha marcado la historia contemporánea de Colombia. El asunto de la soberanía nacional ha estado circunscrito a la esfera del poder doméstico del Estado y a la manera cómo éste se concibe y maneja la diferencia al nivel interno. Aunque Colombia, al igual que otros países como México, Guatemala, Nicaragua y Brasil cuenta en la actualidad con un cuerpo de disposiciones jurídicas y políticas de avanzada respecto a los grupos étnicos, la autodeterminación no ha sido una realidad política. Asimismo, la inclusión de los indígenas dentro del sistema



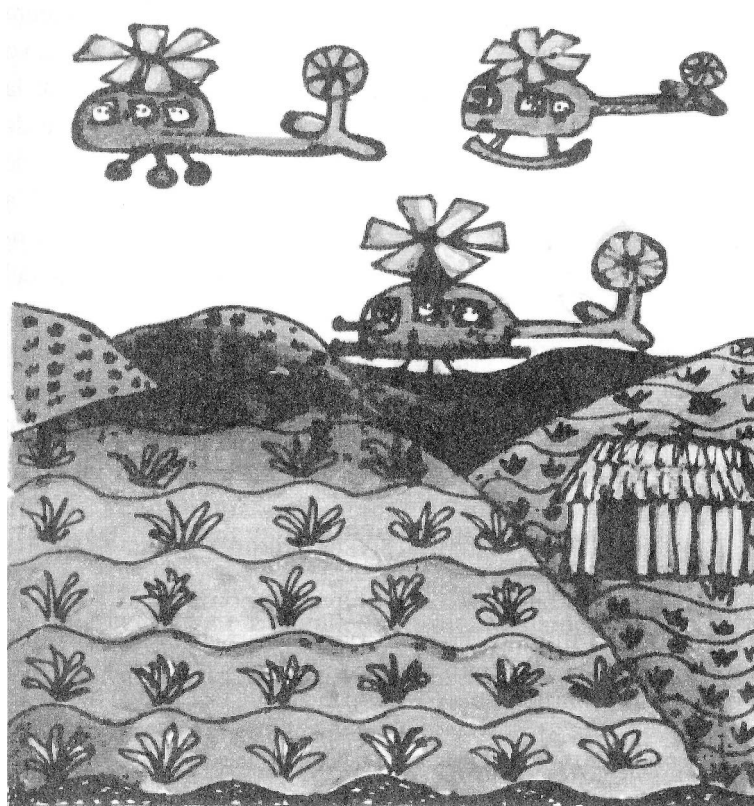
liberal de derechos no ha sido plena, tal como lo indican los casos persistentes de discriminación, persecución y denegación de amparo legal que siguen padeciendo los pueblos indígenas. Los planteamientos de un Estado dentro del Estado o la implementación de una federación política descentralizada han sido construidos como malignos para el cuerpo político de la nación en el caso de las demandas de los pueblos indígenas; no ha sucedido lo mismo en el caso de las propuestas federativas de las élites políticas. De todas formas, con la excepción de los experimentos federativos del siglo XIX y las demandas descentralizadoras de sectores políticos liberales y progresistas durante el siglo XX, estas aspiraciones han sido silenciadas. En cambio, se ha dado una tendencia marcada hacia la centralización administrativa, política y judicial del estado que se ha agudizado en la última década. La demonización de las propuestas de autonomía y soberanía indígena jugó un papel ideológico importante en el desarrollo de “temores nacionales” respecto al radicalismo secesionista (la temida “guerra de razas” fue un significativo importante) pero, ante todo, respecto a los supuestos peligros atávicos o incluso degenerativos (en términos sociales y políticos) que se derivarían del cumplimiento de las demandas indígenas de autonomía y soberanía y la tendencia a la “manipulación” que se consideraba un rasgo propio de las poblaciones indígenas.

Un análisis detenido de los procesos políticos indígenas en los valles interandinos de Colombia demuestra que las propuestas indígenas no abogaron por una secesión de su devenir político con respecto al Estado sino, por el contrario, tuvieron una intención muy clara de inclusión dentro del mismo y de reconocimiento de derechos colectivos a la tierra y a la autonomía. Los indígenas se situaron como un *demos* activo dentro del Estado constituido, un *demos* que buscó ejercer y

practicar sus posibilidades de sujetos políticos participantes y deliberativos. En mi opinión, la historia de estas luchas indígenas y el legado de violencias superpuestas que se mantiene como un problema sintomático de la relación entre pueblos indígenas y estado, nos lleva más bien a reflexionar sobre los límites de la noción liberal del sujeto de derecho y el proyecto moderno de ordenamiento jurídico de la vida social. Esto es particularmente importante si se mira a través de las experiencias locales de exclusión y violencia derivadas de fenómenos como la deshumanización, la discriminación racial, la denegación del amparo de la ley y la dificultad para responder en el plano (muchas veces ahistórico) de la ley a agravios sociales que se han transformado en injusticias y violencias estructurales. Estos problemas, sin lugar a dudas, cobijan a otras minorías culturales. En el caso de los pueblos indígenas, estas experiencias han llevado a la articulación de políticas de la memoria y resistencias insurgentes.



Al finalizar la década de los pueblos indígenas instituida por las Naciones Unidas (1994-2004) y luego de las deliberaciones para llegar a un borrador sobre los derechos de los pueblos indígenas, se hizo patente que no había muchos acuerdos en el ámbito internacional. Canadá, por ejemplo, desarrolló una posición de reconocimiento del derecho a la auto-determinación pero se mantuvo reticente a aprobar los derechos colectivos a la tierra, mientras que Francia apoyó el reco-



nocimiento pleno de los derechos a la tierra de los pueblos indígenas pero cuestionó el problema de la auto-determinación por su impacto para la unidad nacional.²⁸ Una facción de delegados indígenas en las oficinas de las Naciones Unidas en Nueva York se mantuvo reacia a comprometer logros difícilmente obtenidos por un debilitamiento de las negociaciones; por esta razón, entró en una acción de ayuno espiritual (o huelga de hambre) acompañada de apelaciones al *Palais des Nations* en Ginebra. Estas protestas concluyeron cuando la oficina de la Comisión de los Derechos Humanos acordó recomendarle a la Asamblea General el establecimiento de una segunda década internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo. Muchos pueden entender esta segunda década como la reproducción de la maquinaria burocrática de la “diferencia”, la cual ha crecido exponencialmente en la última década, y de los mecanismos de presión transnacional que

constituyen toda una retórica de auto-representación. Es una verdad parcial.

Las luchas indígenas en Colombia demuestran la vitalidad de la acción política; una acción que, en mi opinión, es a la vez moderna y democrática, aunque como lo diría Michel Rolph Trouillot, es moderna de un modo dispar ó “de otro modo” (*otherwise modern*). Estas experiencias constituyen la vivencia política moderna de sociedades sin tradiciones estatales que han debido negociar su devenir bajo el dominio de significantes como el Estado y el Capital. La resistencia indígena en Colombia emerge a través de procesos más bien antagónicos entre movimiento social y gobierno. Quizás por esta misma razón se la puede criticar, porque no parece conducir al logro de un modelo político o de sociedad viable sino hacia la profundización de las contradicciones contemporáneas del capitalismo y, en términos

políticos, del Estado como regulador y contenedor de fronteras y límites.

Los pueblos indígenas en Colombia han dinamizado el papel de las ideas y la función política del recuerdo en la construcción de imaginarios y políticas alternativas. Esa es una historia por evocar y recontar. Lo político, como lo planteó Sheldon Wolin, ha sido asociado con nociones de pureza y purificación, o más precisamente, con procesos de reversión a través de los cuales el estigma de lo impuro -políticamente hablando- así como la etiqueta de pureza se intercambian de modo tal que el paria o el grupo victimizado se vuelve inocente mientras que el grupo dominante se vuelve impuro.²⁹ Ciertamente, los indígenas han tenido tratos y tráfico en esta tautología de bordes. Pero pienso que es importante reflexionar y conversar sobre el modo en el cual sus acciones han cuestionado las mismas fronteras que impiden su acceso a “la experiencia política”. Es imprescindible tener en cuenta que esto se ha dado a través de experiencias de desempoderamiento y exclusión que, en algunos casos, han generado formas de poder desde abajo e interculturalidad. En términos estructurales, los pueblos indígenas en Colombia no han tenido mucho poder para definir los mecanismos de participación y las premisas de la experiencia política. La negación de su valor social y humano ha jugado un rol definitivo en el establecimiento de bordes y etiquetas políticas y sociales que legitiman su explotación económica, su discriminación y su opresión. De allí que sean una negatividad de la aspiración a la comunidad política uni-

versal del Estado moderno o de la política sin fronteras de las identidades posmodernas; en el primer caso, porque señalan, moleestamente, los límites de la inclusión enfatizando la diferencia y lo colectivo; en el segundo, porque señalan, moleestamente, la identidad en la diferencia. Para el humanismo militar son un obstáculo. Quizás a esto es a lo que apuntan las autoridades y gentes indígenas embera, waunano, kankuamo, arhuaco, nasa y pijao entre otros, cuando plantean que seguirán en la resistencia. Y aquí, sin lugar a dudas, el ícono de Lame juega el rol de significante. La resistencia no es, no puede ser la misma de hace 50 años pero sigue teniendo el carácter de ejercicio político obstinado y dinámico del recuerdo.

Agradecimientos

Quisiera agradecer el entusiasmo de Fernando Ramírez Díaz y su valiosa colaboración para la realización de la conferencia “La fiesta de la guerra: una reflexión desde la antropología simbólica sobre la violencia en Colombia”, la cual tuvo lugar en el Aula Múltiple de la Universidad del Tolima, el 14 de Julio del 2005, así como su interés por publicar un dossier sobre Lame en la revista *Aquelarre*. También quiero agradecerle al profesor Julio César Carrión, quien apoyó este proceso y a su conversación estimulante. En la Universidad de Puerto Rico, quiero agradecerle a los profesores Jaime Colón y José Rodríguez Vásquez por incentivar el diálogo sobre este tema e invitarme a compartir ideas en el programa radial “El sur también existe”. Alex Betancourt ha sido siempre un interlocutor atento y crítico.



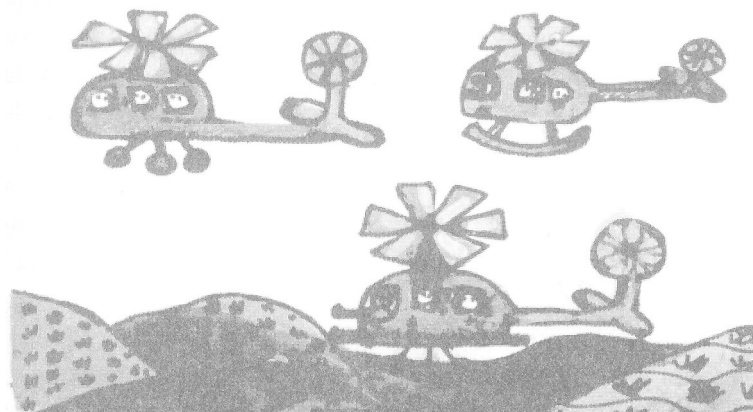
Notas

- 1 Instituto de Investigaciones Históricas “José María Arboleda”, Hemeroteca, Popayán, Colombia.
- 2 Archivo General de la Nación, Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección 4 varios, Tomo 131, folios 249-254. Bogotá, Colombia.
- 3 Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2003), Susan Sontag, *Ante El Dolor De Los Demás*, trans. Aurelio Major (Bogotá: Alfaguara, 2003).
- 4 Sontag, *Ante el dolor*, 134.
- 5 Ver la cartilla reciente del Programa nasa de Educación Bilingüe e Intercultural: Yamile Nene and Henry Chocué, “Las Luchas De Quintín Lame,” *Los Pensamientos Del Indio Que Se Educó Dentro De Las Selvas Colombianas* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004). También el documental *Between framing and recalling: a glimpse of indigenous memories/Entre el encuadre y la rememoración: el lado oblicuo de las memorias indígenas* (Dirección: Mónica Espinosa; Edición; Juan Manuel Pagán; CIC-UPRA, 2006) de próxima aparición.
- 6 Para una reflexión iluminadora y pertinente situada en el ámbito de la reflexión sobre el conocimiento y las posibilidades mismas de la filosofía ver Nidia Chaparro Cuervo, “De la epistemología a la hermenéutica,” *Aquelarre* 1. Enero-junio (2002).
- 7 Referencias para la reflexión: Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” *Essential Works of Foucault: 1954-1984*, ed. James D. Faubion, vol. 2 (New York: The New Press, 1998), Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), Mónica L. Espinosa Arango, “‘Abramos la historia’: La representación histórica en el subalternismo y la crítica poscolonial,” *El pasado ya no es lo que era: La historia en tiempos de incertidumbre*, ed. Carlos Pabón (San Juan, PR: Ediciones Vértigo, 2005).
- 8 Manuel Quintín Lame Chantre, *En defensa de mi raza*, ed. Gonzalo Castillo Cárdenas (Bogotá: La rosca de investigación y acción social, 1971). Vicencio Torres Márquez, *Los indígenas Arhuacos y “La vida de la civilización”* (Bogotá: Librería y Editorial América Latina, 1978), Lorenzo Muelas Hurtado, *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*, ed. Martha Urdaneta (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005).
- 9 Joan Rappaport, “Manuel Quintín Lame hoy,” *Los Pensamientos Del Indio Que Se Educó Dentro De Las Selvas Colombianas* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004).
- 10 Joan Rappaport and Abelardo Ramos Pacho, “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico,” *Historia Crítica* Enero-junio.29 (2005).
- 11 *Terrajeros*: trabajadores agrícolas obligados a un sistema de sujeción laboral mediante el “terraje” o días de trabajo obligatorio en la hacienda a cambio de la habitación y explotación de globos de terreno dentro de la misma. *Comunero*: habitante del resguardo o propiedades colectivas de terreno adjudicadas a los indígenas desde la época colonial.
- 12 Mónica L. Espinosa Arango, “Of Visions and Sorrows: Manuel Quintín Lame’S Indian Thought and the Violences of Modern Colombia,” *University of Massachusetts*, 2004.
- 13 Tanto la conceptualización de los “desórdenes de la modernidad” como la imposibilidad de constituir una “comunidad política universal” están inspirados en las ideas de Donna Haraway, “*Ecce Homo, Ain’T (Ar’N’T) I a Woman, and Inappropriate/D Others: The Human in a Post-Humanist Landscape*,” *The Haraway Reader* (London: Routledge, 2004). Con respecto a la noción de “humanismo militar” ver Perry Anderson, “*El Papel De Las Ideas En La Construcción De Alternativas*,” *Nueva Hegemonía Mundial: Alternativas De Cambio Y Movimientos Sociales*, ed. Atilio A. Boron (Buenos Aires: CLACSO, 2004).
- 14 Entrevista con Antonio Lozano Aroca, *Guatavita-Túa* (Ortega, Colombia 2001). Archivo documental de entrevistas etnográficas realizadas por M. Espinosa Arango como parte del proyecto de investigación sobre Manuel Quintín Lame. Biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH 2003.
- 15 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of*

- Modernity, trans. M.D. Barber (New York: Continuum, 1995).
- 16 Michel-Rolph Trouillot, "North Atlantic Fictions, Global Transformations, 1492-1945," *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (New York: Palgrave MacMillan, 2003), Anthony F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca* (New York: Vintage Books, 1972).
 - 17 Ver los siguientes estudios antropológicos: Sinclair Thomson, *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency* (London: The University of Wisconsin Press, 2002). Anthony F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca* (New York: Vintage Books, 1972).
 - 18 William Villa and Juan Houghton, *Violencia Política Contra Los Pueblos Indígenas En Colombia, 1974-2004* (Bogotá: CECOIN - OIA - IWGIA, 2005). p, 30.
 - 19 Mesa Permanente de Organizaciones Sociales and CRIT Consejo Regional Indígena del Tolima, *Arde La Minga en su segundo día* (El Espinal: 2005).
 - 20 Organización Nacional Indígena de Colombia, *Memorando Comité Ejecutivo Onic: Mandato Por La Dignidad, La Protección Y La Autonomía De Los Pueblos Indígenas De Colombia, 2005*, Available: www.onic.org.co/nuevo/index.shtml, Octubre 11 2005.
 - 21 Mesa Permanente de Organizaciones Sociales and CRIT Consejo Regional Indígena del Tolima, *Con Música, Comparsa, Muestras Artísticas, Poesía. Ibagué Recibirá a los 10.000 marchantes de la minga por la paz del Tolima* (Ibagué: 2005).
 - 22 Alfredo Molano, "¿Guerra Preventiva?" *El Espectador* Septiembre 4 2005.
 - 23 Antonio Sanz Trillo, *Política de seguridad democrática: El caso de Colombia, 2005*, Centro de Investigación para la paz, available: www.cipresearch.fuhem.es/pazyseguridadSanz%20politicaseguriddemocratica.pdf, Diciembre 12 2005.
 - 24 Juanita León, "La seguridad democrática y los indígenas," *Semana Miércoles* 28 septiembre 2005.
 - 25 Villa and Houghton, *Violencia*, 16.
 - 26 *Ibid*, 16.
 - 27 John Lindsay-Polan, "Bases militares estadounidenses en América Latina y el Caribe," *Foreign Policy In Focus* (FPIF, 2004), vol.
 - 28 Janet M. Chernela, "The Un and Indigenous Peoples," *Anthropology News* 2005.
 - 29 Sheldon Wolin, "Fugitive Democracy," *Politics and Vision* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

Bibliografía de referencia

- Anderson, Perry. "El Papel de las ideas en la construcción de alternativas." *Nueva Hegemonía Mundial: Alternativas de cambio y movimientos sociales*. Ed. Atilio A. Borón. Buenos Aires: CLACSO, 2004.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza E Ilustración En La Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.



- Chaparro Cuervo, Nidia. "De la epistemología a La Hermeneútica." *Aquelarre* 1. Enero-junio (2002): 11-18.
- Chernela, Janet M. "The UN and Indigenous Peoples." *Anthropology News* 2005: 13-14.
- Colombia, Organización Nacional Indígena de. "Memorando Comité Ejecutivo Onic: Mandato Por La Dignidad, La Protección Y La Autonomía De Los Pueblos Indígenas De Colombia". Bogotá, 2005. *Marcha Indígena*. Octubre 11 2005. <www.onic.org.co/nuevo/index.shtml>.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. Trans. M.D. Barber. New York: Continuum, 1995.
- Espinosa Arango, Mónica L. "Abramos La Historia": La Representación Histórica En El Subalternismo Y La Crítica Poscolonial." *El pasado ya no es lo que era: La historia en tiempos de incertidumbre*. Ed. Carlos Pabón. San Juan, PR: Ediciones Vértigo, 2005. 221-51.
- . "Of Visions and Sorrows: Manuel Quintín Lame's Indian Thought and the Violences of Modern Colombia." University of Massachusetts, 2004.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." *Essential Works of Foucault: 1954-1984*. Ed. James D. Faubion. Vol. 2. New York: The New Press, 1998. 369-89.
- Haraway, Donna. "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/D Others: The Human in a Post-Humanist Landscape." *The Haraway Reader*. London: Routledge, 2004. 47-61.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. *En defensa de mi raza*. Ed. Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social, 1971.
- León, Juanita. "La seguridad democrática y los indígenas." *Semana* miércoles 28 septiembre 2005.
- Lindsay-Polan, John. "Bases Militares Estadounidenses En América Latina Y El Caribe." *Foreign Policy In Focus*: FPIF, 2004.
- Molano, Alfredo. "¿Guerra Preventiva?" *El Espectador* septiembre 4 2005, sec. Opinión.
- Muelas Hurtado, Lorenzo. *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*. Ed. Martha Urdaneta. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- Nene, Yamile, and Henry Chocué. "Las Luchas De Quintín Lame." *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. 103-09.
- Rappaport, Joan. "Manuel Quintín Lame Hoy." *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. 51-101.
- Rappaport, Joan, and Abelardo Ramos Pacho. "Una Historia Colaborativa: Retos Para El Diálogo Indígena-Académico." *Historia Crítica* enero-junio.29 (2005): 39-62.
- Sanz Trillo, Antonio. "Política De Seguridad Democrática: El Caso De Colombia". Bogotá, 2005. Centro de Investigación para la Paz. Diciembre 12 2005. <www.cipresearch.fuhem.es/pazyseguridadSanz%20politicaseguridaddemocratica.pdf>.
- Sociales, Mesa Permanente de Organizaciones, and CRIT Consejo Regional Indígena del Tolima. *Arde la minga en su segundo día*. El Espinal, 2005.
- . *Con música, comparsa, muestras artísticas, poesía. Ibagué recibirá a los 10.000 marchantes de la minga por la paz del Tolima*. Ibagué, 2005.
- Sontag, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Trans. Aurelio Major. Bogotá: Alfaguara, 2003.
- . *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2003.
- Thomson, Sinclair. *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. London: The University of Wisconsin Press, 2002.
- Torres Márquez, Vicencio. *Los indígenas arhuacos y "La vida de la civilización"*. Bogotá: Librería y Editorial América Latina, 1978.
- Trouillot, Michel-Rolph. "North Atlantic Fictions, Global Transformations, 1492-1945." *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.
- . *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Villa, William, and Juan Houghton. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Bogotá: CECOIN - OIA - IWGIA, 2005.
- Wallace, Anthony F.C. *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York: Vintage Books, 1972.
- Wolin, Sheldon. "Fugitive Democracy." *Politics and Vision*. Princeton: Princeton University Press, 2004.