

Los recuerdos del porvenir: hacia una etno-historia visual de la etnicidad multicultural en Colombia.

Las ciencias sociales históricamente han mantenido una particular relación de veracidad y focalización de sus problemáticas de investigación con los documentos escritos. De igual manera a lo largo del siglo pasado, la escritura dominaría como código necesario al momento de socializar y difundir sus trabajos. Sin embargo, al mismo tiempo se eligieron formas de condensar momentos históricos a través de fotografías. En dicho sentido las imágenes en tanto condensaciones históricas nos obligan a cuestionarnos críticamente en torno a su papel como documentos. Este artículo propone que las imágenes además de herramientas de difusión del conocimiento antropológico, son al mismo tiempo objetos de reflexión cultural. A este respecto se analizan cuatro metáforas de valor en la transformación de las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado colombiano, explorando la potencialidad explicativa de las imágenes en tanto documentos fuente.

Palabras clave: Etnicidad, nación, antropología visual, multiculturalismo, etnohistoria.

Autor:

Carlos Duarte

Antropólogo, Cali – Colombia. Coordinador del Área de Investigación Aplicada del Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana de Cali.

e-mail: caduarte@javerianacali.edu.co

Recibido: 24 de Marzo 2014 **Aceptado:** 20 de Mayo 2014

The memories of the future ahead: towards a visual etno-history of the multicultural ethnicity in Colombia.

Written documents have been a predominant way of disseminating and socializing social scientist's research over the last century. Hence, the veracity and focus of the work done in these disciplines have an historical relationship with this form of documentation. Almost simultaneously, photography emerged as another mean to capture details and events on social research. The historical content that images can condense and offer, leads us to critically question their role as documents. This article proposes that images are not only a form of disseminating anthropological knowledge, but also are objects of cultural reflection. In this sense, this paper analyses four value metaphors in the transformation of the relationships between indigenous communities and the Colombian state, **by exploring the explanatory potential of images as source documents.**

Keywords: Ethnicity, nation, visual anthropology, multiculturalism, ethnohistory.

Author:

Carlos Duarte

Antropólogo, Cali – Colombia. Coordinador del Área de Investigación Aplicada del Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana de Cali.

e-mail: caduarte@javerianacali.edu.co

Received: March 24th, 2014 **Accepted:** May 20th, 2014

El presente artículo analiza la manera como algunas imágenes de “identidad”, “cultura” o “autonomía” construidas en la relación entre el Estado colombiano y las comunidades indígenas, son en un primer momento de contacto, imágenes que condensan una profunda estigmatización, convirtiéndose en símbolos de una relación deshumanizada. Desde este punto de vista, se retoma el poder evocador de las imágenes que Chris Marker señalaría en trabajos como “*Sans Soleil*” (1983) y “*Le souvenir d'un avenir*” (2001). De diversas maneras, las imágenes analizadas sustituyen en la memoria nacional, los contextos históricos que las produjeron. Con el tiempo y de manera desigual dichas imágenes se desplegaron en metáforas que prefiguraron el camino para la incorporación simbólica de los indígenas al interior de una nueva y poderosa matriz nacional: el estado multicultural.

A continuación se revisaran las posibles articulaciones entre los desafíos que plantean el análisis de la memoria nacional, y las posibilidades heurísticas de un análisis antropológico de las imágenes. Posteriormente, se abordaran cuatro metáforas de etnicidad que sintetizan las transformaciones de las relaciones etno-políticas entre las comunidades indígenas y el Estado colombiano.

La imagen como fuente de investigación

Para el presente ejercicio, una antropología de la imagen puede ser de utilidad como un ejercicio de descentramiento y comprensión de una alteridad construida colectivamente; la cual es posible analizar por medio de sus inscripciones visuales. En esta medida, el ejercicio analítico que se emprenderá a continuación apuesta por explorar hasta que punto diferentes imágenes pueden servir de receptáculo a un conjunto de significados, que al ser de dominio público, permiten acceder a diferentes aspectos de una memoria del estado-nación colombiano. En síntesis de lo que estamos hablando es de un ejercicio de etno-historia visual, en torno a las relaciones político-identitarias entre las comunidades indígenas y el Estado colombiano.

Se trata de un ejercicio análogo al que propone Rosenstone para una historia a partir de lo visual, pero esta vez aplicado al estudio de la etnicidad colombiana. Para este autor el análisis de un "pasado en imágenes" pasa por considerar los siguientes aspectos:

"El desafío del cine a la historia, de la cultura visual a la cultura escrita, se asemeja al desafío de la historia escrita a la tradición oral, al desafío de Herodoto y Tucídides a los narradores de leyendas históricas. Antes de Herodoto existía el mito, que era un medio perfectamente adecuado para referir el pasado de una tribu o de una ciudad, adecuado en tanto proveía de un sentido al mundo existente y lo relacionaba con hechos anteriores. En un mundo posliterario, es posible que la cultura visual cambie la naturaleza de nuestra relación con el pasado. Esto no implica abandonar nuestros conocimientos o que estos son falsos, sino reconocer que existe más de una verdad histórica, o que la verdad que aporta el medio audiovisual puede ser diferente, pero no necesariamente antagónica, de la verdad escrita" (Rosenstone, 1997: 22).

Para Rosenstone, las imágenes deben ser vistas en su cualidad de caja de resonancia histórica y en su capacidad de revelar el pasado. Que hoy le pidamos algo distinto a las imágenes, el que les exijamos que demuestren su carga documental, habla de nosotros y de nuestra historia reciente (televisiva). Las imágenes poseen entonces un valor socio-antropológico que, con el paso del tiempo, cobrará verdadera entidad como documento histórico. La razón es obvia: tales imágenes testimonian el hoy o el ayer de los hombres y las mujeres de una determinada época, retratan a la gente, su modo de vivir, sentir, comportarse y vestir. Sin embargo ha sido la disciplina histórica, la que en la década de los ochentas se ha aproximado a las imágenes, concibiéndolas como artefactos socialmente construidos, que contienen información sobre la cultura representada, así como sobre la cultura del realizador.

Dicha discusión se tornaría explícita a través de las investigaciones de Marc Ferro, quien desde la historiografía de los annales defendió el valor de las imágenes como fuentes y agentes de la ciencia histórica. "*El cine es una contrahistoria de la historia oficial*" señalaría Ferro (1995), a propósito de los encuentros y contradicciones entre el suceso histórico y su representación en imágenes a través del cine de ficción. Este autor continuaría la famosa discusión entre el historiador François Furet y Jean-Luc Godard, a propósito de las intenciones de este último de probar que, como realizador, también debía ser considerado un historiador del siglo XX. Ferro defendería la utilidad de la imagen como documento: "[...] *la imagen ha sido descartada durante mucho tiempo como objeto de derecho, [pero] no existe ningún documento que sea políticamente neutro u objetivo*" (Ibid.:24).

La imagen como recurso de investigación antropológica ha sido permanentemente utilizada a partir de la última década del siglo XIX, cuando fue relativamente fácil realizar fotografías en espacios abiertos. Desde entonces los antropólogos produjeron imágenes en el terreno, durante su trabajo de campo. Las fotografías se utilizaban principalmente como apoyo para la memoria, de manera similar al diario de campo, para ayudar a reconstruir eventos en la mente del etnógrafo. Las fotos pasan a ser ilustraciones en libros, diapositivas en conferencias, o –muy ocasionalmente– el punto de partida de una exposición.

Para Collier (1986), el uso generalizado de las fotografías como ilustraciones se debe tal vez a que el investigador percibe la abrumadora potencialidad informativa de las fotografías, algo que haría inmanejable un cuerpo de datos tan voluminoso.

Entre las pocas etnografías fotográficas publicadas podemos mencionar *Balinese Character* de Bateson y Mead (1942), y *Gardens of War* de Heider (1968) (Ruby: 1996). Tanto Bateson como Mead continuaron utilizando la fotografía en sus investigaciones, él en sus estudios de la comunicación no verbal, y ella en el estudio del desarrollo infantil. En la década de los años setentas, Paul Byers, combinando sus conocimientos como fotógrafo profesional con una formación antropológica, concibió la fotografía como un proceso comunicativo de tres vías, involucrando a fotógrafo, sujeto-objeto y observador, cada uno asumiendo un papel activo y expansible, realizando estudios innovadores sobre la sincronía de la comunicación no verbal (Collier & Collier, 1986).

Los antropólogos visuales más contemporáneos han aportado a esta tendencia, con sus análisis a la práctica etnográfica de tomar fotografías como registros empíricos de los comportamientos culturales de las comunidades en las que trabajan. Igualmente se vienen realizando aproximaciones etnográficas en torno a la producción cotidiana de fotos, como son las instantáneas.

Aunque las fotografías no se abordan en un análisis de texto, este tipo de estudios intentan ofrecer un panorama sobre las condiciones de producción y consumo, con el fin de comprender el sentido de las imágenes, como algo negociado en un contexto histórico y cultural, no arreglado por el individuo que fotografía (Ruby, 1996).

Este trabajo de etnohistoria visual se alinea bajo el concepto de “re-visión” propuesto por Fernando Zalamea. Para este autor el prefijo “re” cumple con la función explícita, de invitarnos a retrotraernos a situaciones anteriores, a regresar al pasado, a considerar una problemática dada dentro de una tradición más amplia que la englobe. “[...] *la re-visión incita a mirar hacia atrás, a situar el presente dentro de un flujo histórico previo, y, conversamente, a entender la historia como un proceso que ayuda a delinear y a fraguar un cierto presente*” (Zalamea, 2008:6). Luego, si el pasado tan sólo tiene lugar en el presente, posiblemente dichas metáforas de etnicidad además de estar predestinadas a convertirse en vestigios del ayer, contienen en su evocación contemporánea destellos que permiten imaginar un futuro posible.

La nación incorpórea y las metáforas de valor

La incorporeidad de la nación, su existencia como un fenómeno imaginado, es un hecho suficientemente aceptado en la literatura especializada (Anderson, 1991); (Gellner, 1993); (Mc Kim & Mc Maham, 2003); (Sánchez, 1999); (Knight, 1999); y (Gros, 2006).

Ya desde el siglo XIX Ernest Renan rompiendo con cualquier determinante, racial, geográfico, religioso, o económico nos proponía situar el fenómeno nacional como un hecho eminentemente político e histórico:

“Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una sola, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una se halla en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos, la otra el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la culminación de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y devoción” (Renan, 1882: 10).

Con el tiempo la anterior afirmación se transformaría cuestionando la coherencia histórica del fenómeno nacional, para Ernest Gellner (1993), la nación no se hace se inventa, desafiando una sedimentación temporal que se muestra como ordenada y racional. De esta manera, evocando la famosa definición de Benedict Anderson, podríamos acordar que la nación es un dinámico y subjetivo principio político alimentado de una supuesta voluntad popular, inherentemente limitado y soberano bajo la protección del Leviatán estatal. Colombia no ha escapado a la suerte del resto de estados latinoamericanos, junto a sus vecinos, continúa redefiniendo los bordes de esa “[...] *particular clase de artefacto cultural llamado nación*” (Anderson Op. Cít.: 21), en una matriz recurrentemente mestiza, a veces esencialista, pero fundamentalmente camaleónica.

Bajo el anterior contexto, surge una pregunta obligada: ¿Cómo pensar la nación si su corporeidad es eminentemente subjetiva? Y ¿Qué tiene que ver esta reflexión con un ejercicio de antropología visual? A este respecto vale la pena recordar la propuesta de un contemporáneo etnógrafo europeo en tierras americanas: “*La identidad nacional se compone de símbolos*” (Gros, 1993: 75). Representaciones que se privilegian unas sobre otras, registrándose en la superficie de la memoria compartida; tal que, sería posible aislar entre el heterogéneo conjunto de símbolos que componen los repertorios nacionales algunas imágenes que permitirían sintetizar - tal vez comprender- el pasado. Dichos símbolos en tanto representaciones pueden ser visuales como una fotografía, lingüísticas como una narración, o episódica como un suceso histórico. Esas representaciones pueden ser tratadas como “metáforas de valor”, en tanto puedan sustituir expresivamente a un conjunto de significados conexos entre el Estado, la nación y la etnicidad indígena; los cuales, de manera referencial o residual subsisten en el imaginario de la nación colombiana.

En dicho camino, se observará como el multiculturalismo en su progresiva fisonomía neoliberal, desarticula y presiona por el camino de la mercantilización de las costumbres, y las autonomías el pensamiento holístico de las comunidades indígenas. Es a través de esta dinámica, que se torna posible lo imposible en los primeros años de consolidación de la organización y resistencia indígena: que la tierra se desarticule simbólicamente de la identidad y esta de la naturaleza.

En dicho tránsito que opera fundamentalmente en los terrenos del discurso y la subjetivación del pragmatismo comunitario, el papel de la jurisprudencia y los derechos son fundamentales. El derecho como una herramienta o una fisura del estado moderno por medio de la cual las comunidades indígenas, con Manuel Quintín Lame a la cabeza encontraron cómo proteger sus espacios de vida comunitarios (los resguardos), se convierte desde la constitución del '91, en el verdadero "Caballo de Troya", que presiona a los liderazgos indígenas hacia su normalización en tanto funcionarios estatales, a través de los derechos diferenciales. Así, aunque el poder en la sociedad occidental procura -como la metáfora del Molino Satánico propuesta por Polanyi (1944)- reducir cualquier manifestación viviente al nivel de una mercancía, normalizando la diferencia, desposeyéndola de su aura y reordenando su utilidad práctica, "[...] *la etnicidad en tanto estructura social en reserva*" (Drummond, 1980:56)¹, y como casi cualquier discurso anclado en la identidad, funciona a través de luchas, resistencias, triunfos y derrotas de las partes implicadas.

Sin embargo, a pesar que la propuesta es la de analizar los símbolos de la etnicidad indígena colombiana, en este texto se propone utilizar el término de "metáfora de valor" y no el de símbolo. En este sentido Ernst Gombrich (1968) nos plantea una serie de motivaciones que explican esta calibración conceptual, que si bien están dirigidas a explicar el significado de "valor" en la experiencia artística es, desde cierto punto de vista, igualmente aplicable para el ejercicio aquí planteado.

Para Gombrich la noción de símbolo es un código etiquetado, tiene un significado inequívoco; mientras que la noción de metáfora es sobre todo una evocación de significado que puede "aislarse" o "transferirse"² a otro objeto de acuerdo a las circunstancias.

Desde este punto de vista, las metáforas de etnicidad que se desarrollarán en este texto, si bien son esquemas de relaciones, no funcionan siempre de una manera idéntica, lo que importa es su función referencial como evocación de sentido en el imaginario nacional, no su significado inequívoco. Lo anterior quiere decir que sería vacuo construir un diccionario de las metáforas de etnicidad, y que entre cada conjunto referencial se pueden establecer al mismo tiempo flujos, rupturas y continuidades.

Metodológicamente las *metáforas de valor* en etnicidad pueden ser consideradas como "cualidades" que permiten pensar las transformaciones al interior de la nación colombiana con respecto a la cuestión indígena; luego, cada una de ellas representa algo más allá de la imagen, la narración o el suceso. En la medida que dichas representaciones se convierten en síntesis de un conjunto de significados, nos obligan a fijarnos en una realidad exterior a ellas mismas; fenómeno que nos lleva a una interesante paradoja.

De un lado nos obliga a fijar la mirada en cada elemento que compone la metáfora, porque cada uno como componente representativo es evocativo; de otro lado, nos lleva a redimensionar cada elemento en su agregado, buscando identificar los relacionamientos que consiguen crear la particularidad del conjunto; convirtiendo cada “metáfora de valor” en una ventana a través de la cual es posible observar el sistema de relacionamiento subjetivo creado por la interacción entre indígenas y el Estado nacional. Por consiguiente, en este ejercicio, términos como etnicidad y cultura, así como los fenómenos que dichas categorías describen, no son solamente opiniones doctas sobre problemáticas determinadas, sino que se convierten en conjuntos de evocaciones capaces de ser apropiados e interpretados por los actores sociales y por la nación en su conjunto, dentro de una tensión de fuerzas sociológicas.

A continuación, se presentaran cuatro metáforas de etnicidad que dan cuenta del radio de influencia de la diferencia cultural en la memoria de la nación colombiana. Pero quizás más relevante aún, dichos sistemas de transformaciones también permitirán observar el tránsito y constitución de los esquemas de relacionamiento entre grupos poblacionales cuando existe un nivel considerable de asimetría política y dominación simbólica. En la medida que dicha asimetría es normalizada y traducida a los sistemas de pensamiento del Estado moderno por la vía de “los derechos”, será posible observar cómo se van recreando estructuras de relacionamiento en las que es posible aplicar nociones como “grupo étnico”, “eticidad” y “contacto interétnico”.

Aun cuando los anteriores conceptos son difícilmente verificables en los contextos históricos en los cuales se mencionan, las dos primeras metáforas abordarán, cada uno, la división clásica producida por la dominación europea en tierras suramericanas: poblaciones de tierras bajas-selváticas y poblaciones indígenas de tierras altas-andinas. De manera complementaria, la cuarta metáfora se preocupará por explorar las relaciones de etnicidad contemporánea en tiempos de multiculturalismo neoliberal. Este ejercicio, como ya se habrá podido anticipar, buscará ejemplificar la manera como se han relacionado antropológica y políticamente las poblaciones indígenas con el Estado-nación colombiano.

Metáfora No 1. de las poblaciones indígenas en las tierras bajas: la Proto-Etnicidad en condiciones de asimetría extrema

En el caso de Colombia las poblaciones indígenas que serán los protagonistas del siguiente álbum, son aquellas que se ubican a los lados del eje vertebrador del Estado-nación andino (las tres cordilleras y sus valles interandinos); es decir, en las tierras selváticas de la Orinoquía y el Amazonas. Las tierras bajas se encuentran constituidas por aquellas poblaciones que han mantenido las fronteras móviles de los proyectos de los estados nacionales mestizos en el continente, en la medida que han configurado sus relaciones sociales, económicas y culturales como relaciones de frontera de diversos tipos: fronteras del Estado-nación, frentes de colonización, así como bordes de encuentro entre culturas.

En este sentido, la frontera dibujada por los piedemontes cordilleranos andinos, no es la excepción a un modelo bajo el cual, el concepto de frontera funciona en su doble acepción: de un lado, la frontera es un lugar de división y fragmentación que mantiene separado dos conjuntos de significados; pero al mismo tiempo, en la medida que la frontera funciona como un espacio liminal, es un espacio de encuentro y reunión, que interrelaciona lo mismo que intenta separar.

De acuerdo con Fontaine la historia de estas regiones, “[...] es antes que todo una historia de conquistas y masacres” (2004: 32). Por tal razón esta primera metáfora de etnicidad, es una fotografía utilizada para ilustrar el testimonio del inglés Walter Hardenburg, con respecto a la explotación de las caucherías implementadas por la Casa Arana en el Putumayo colombiano. Este artículo sería publicado en 1912 por el periódico londinense "The Truth", bajo el título "The Devil's Paradise"³, donde se observa a cuatro indígenas semidesnudos que bien pudieron pertenecer al pueblo *andoque*, *uitoto* o *bora*. Aquellos rostros lucen descompuestos y sus cuerpos permanecen unidos por una cadena al cuello y una expresión de mutua resignación.



Imagen 1. Indios encadenados recolectores de caucho en el rio Putumayo (Hardenburg, 1912).

En su reportaje, Hardenburg relató en detalle sus observaciones y otros testimonios que logró recoger durante sus meses de estadía en la frontera colombo peruana. De acuerdo con Mariano Ospina, este periodista inglés denunció la existencia de un verdadero régimen de esclavitud en el Putumayo, en el cual:

"[...] los indios eran forzados a trabajar, sometidos a la tortura en el cepo y al látigo, expuestos a hambrunas y a las pestes provocadas por las precarias condiciones de trabajo, entre otras formas de represión. Como se observa en la fotografía algunos de los indios capturados eran encadenados, pero además: los torturaban con fuego, agua y les hacían la crucifixión con los pies para arriba. Los empleados de la compañía cortaban a los indios en pedazos con machetes y aplastaban los sesos de los niños pequeños al lanzarlos contra árboles y paredes. A los viejos los mataban cuando ya no podían trabajar, y para divertirse los funcionarios de la compañía ejercitaban su pericia de tiradores utilizando a los indios como blanco. En ocasiones especiales como el sábado de pascua, los mataban en grupos o, de preferencia, los rociaban con kerosén y les prendían fuego para disfrutar con su agonía" (2012).

Como muy bien lo analizó Roberto Pineda (2000), en la región amazónica predominó, desde la conquista española, una economía extractiva que se hizo notoria a partir de 1850 con la extracción de quina y de caucho negro.

Dicho modelo se sustentaría en un permanente tráfico de mercancías y de esclavos indígenas, en un proceso permanente de endeude, y en la existencia de una fuerza de trabajo indígena esclavizada mediante la violencia física como mecanismo económico que, pese a la baja calidad del caucho extraído y a las precarias técnicas de explotación, hacía que el negocio fuera suficientemente rentable, pues la mencionada violencia era utilizada para elevar la producción per cápita.

Es en este contexto que tiene lugar la figura arquetípica del funcionario en la empresa colonial, personaje que sumergido en las profundidades de la selva, transita por el camino que lo lleva de la civilización al salvajismo y, quizás, como sugiere Carlos Páramo (2008) a su auto-sublimación. Nos encontramos entonces frente a la imagen del "[...] *cauchero sádico e irracional, cínico e inescrupuloso [...] retratado en los informes de Casement y el juez Carlos Valcarcel, en el libro rojo del Putumayo o en la compilación de denuncias de Vicente Olarte Camacho*" (Ibid.: 47). Quizás el más famoso de estos personajes sería Armando Normand, el tristemente célebre funcionario de la Casa Arana en Matanzas Putumayo, boliviano de nacimiento, hijo mestizo cuya educación terminó en Inglaterra -la capital del orden mercantil de su tiempo-. De la vida de Normand no nos quedan más que versiones, pero de acuerdo con Páramo, los indicios apuntan a una disyunción latente.

De un lado autores como el juez Carlos Valcarcel lo describen como un personaje que pierde la confianza en su propia humanidad, y que teme a los indígenas, quienes encarnarían el poder vengador de la selva expoliada; situación que desencadenaría la anestesia estructurante del terror “[...] *Normand asesinaba a aquellos indios de cinco cada día, ...él tenía o aparentaba tener la manía de que los indios lo querían matar*” (Valcarcel, citado por Páramo *Ibid.*).

Pero Normand no es sólo una individualidad o un punto discontinuo; por el contrario, su imagen tiene la capacidad de ilustrar la forma que toman las relaciones de proto-etnicidad, es decir aquel relacionamiento en el que el contacto entre grupos de población diferenciada tiene lugar, en condiciones de asimetría cultural máxima. El imperio de la Casa Arana nos devela entonces, las relaciones anteriores al establecimiento de cualquier posibilidad de política, que se gestan como producto de una economía extractiva en los enclaves de la marginalidad selvática. Un “Despotismo Oriental” de acuerdo con la clásica descripción de Wittfogel (1966). Para este autor, en la premisa tácita del despotismo oriental descansaban los soportes de un poder total en el marco de las relaciones entre grupos de población;

“Dicha concepción evidenciaba que el monopolio total en la organización de las comunicaciones, en la coordinación de las operaciones militares, de los servicios de inteligencia, como también el control de los medios de reproducción humana, asegura las necesidades organizativas y adquisitivas del centro de gravedad político o económico.

Lo anterior era posible al no existir ningún tipo de cortapisas de orden legal, social o cultural que hipotéticamente hubiese atenuado los límites de la acción despótica” (Harris, 1999: 87).

Bajo un relacionamiento socio-económico de esta clase es posible establecer sistemas de administración de un poder absoluto, que si bien maximizaban el potencial geográfico en sus respectivos territorios para efectos de producción de bienes y servicios, en contrapartida, “[...] *una muchedumbre “sin rostro” era calificada como pieza intercambiable vía prestación laboral -a decir verdad, impregnada aquella de marcados tintes de servilismo.*” (*Ibid.*: 88).

Estos rasgos descritos por Wittfogel tomaron forma en el imaginario de los administradores coloniales en los albores de la modernidad republicana. En efecto, como cualquier empresario, el déspota cauchero ejecuta labores de preparación y planeamiento, establece patrones relativamente complejos de división del trabajo, de control de las actividades burocráticas y productivas, lo que incluye: un régimen estandarizado del tiempo, un liderazgo sociopolítico, el levantamiento de grandes obras de infraestructura, la conformación de vitales soportes de comunicación, el mantenimiento de complicados mecanismos para el suministro y renovación de la fuerza de trabajo cautiva, y finalmente, pero no por ello menos importante, el empresario despótico exige como fundamento sociocultural la prevalencia de prácticas rituales específicas, así como una compleja simbolización del régimen empresarial bajo una cultura del terror que asegure una obediencia absoluta.

El estudio de la actividad extractivista, con pretensión de conquista por parte de los déspotas caucheros en las selvas amazónicas nos revela cómo los rasgos descritos por Wittfogel, se repiten modelados por los ciclos de expansión y contracción productiva en el ámbito internacional. Como bien lo sugiere Edgar Varela (1997), podemos referir dicho *modus operandi* remontándonos a las delirantes sagas empresariales de los conquistadores que surcaron la red fluvial amazónica: Lope de Aguirre, Orellana, Federman, incluso los expedicionarios que participaron en el saqueo del Perú. Como ellos, la casa Arana se desborda en el paradigma del terror total y de ausencia de humanidad, descrito magistralmente por José Eustasio Rivera (2006) y Joseph Conrad (1999) a través de sus personajes, Arturo Cova y Charlie Marlow. Estos últimos, tal y como lo afirmará el propio Rivera, serían “infelices que tienen la selva por cárcel”; o arlequines de la selva a la espera de su advenimiento monstruoso, como parece haberle sucedido a Roger Casement, aquel cónsul inglés obsesionado con la figura de Armando Normand, y quien, como sugiere Carlos Páramo, tal vez fue la inspiración de Conrad para su *Corazón de las Tinieblas* (Páramo, Op. Cit.: 84).

A la otra orilla, estarían los Kurtz, los Narciso Barrera, o los Armando Normand, quienes representan la brizna que empuja el halito de una selva afrentada; allí en los márgenes del encuentro entre culturas diferentes, todos ellos son la encarnación de la desposesión originaria. De acuerdo con Varela Barrios:

“En todos estos casos los empresarios eran el equivalente del Estado. Pero aún más: ellos con su acción despótica, limitada sólo por los recursos de la violencia puestos a su alcance, y por el arbitrio de sus caprichos, se vengaban de las restricciones que habían padecido antes, en la civilidad, como súbditos de un orden sociopolítico. De este modo, la administración de indios en el enclave implicaría el ámbito inconmensurable de todas las fantasías propias al ansía de dominio y el despliegue de la libertad natural” (Varela, *Ibíd.*: 5).

Frente a la ausencia mediadora del poder estatal y la desproporción de la explotación colonial, hablar de etnicidad en las comunidades indígenas que sufrieron un relacionamiento productivo y cultural bajo dichas condiciones sería una perogrullada, en la medida que la etnicidad antepone una relación política entre los diferentes grupos étnicos en contacto. El término de “etnocidio” tampoco es suficiente, ya que dicho concepto denota una estrategia de exterminio físico o una política de franca asimilación, cosa que ni siquiera se proponían los caucheros. Luego, las relaciones interétnicas que se configuraron bajo una estructura despótica, como la que tuvo lugar en las selvas colombo peruanas, nos describen relaciones de proto-etnicidad, donde prevalecen sujetos que deciden sin límites sobre la vida del “otro” en virtud de su distancia cultural, llevada al extremo por la lógica extractivista de una empresa colonial carente de límites; desde este punto de vista, es una relación más próxima a una situación de deificación, por la vía de una ritualización del terror como tecnología de (anti)socialización.

Sin embargo, a diferencia de Páramo, no creo que dichos personajes sean solamente “seres infames” o “monstruos totales”; dichos sujetos expresan una realidad más amplia; si se quiere, son la evidencia de un “hecho social” de repercusiones más profundas. Seguramente, como afirma el mismo Páramo, dicha relación no puede reducirse a la reproducción particular de un capitalismo selvático, donde el terror hace posible el fetichismo de una deuda sin fin entre blancos e indios, como propone Michael Taussig (2002). Pero tampoco puede reducirse al terror puro y prístino, en la medida en que esta categoría conduce a cerrar toda puerta de comprensión social a un fenómeno que no es psicológico sino profundamente antropológico.

La propuesta de Wittfogel -el despotismo- tiene la virtud de explicarnos, en el plano teórico, una relación social mediada por atributos despóticos, que si bien se construye en el plano de la producción, se extiende hasta los fundamentos simbólicos que median la interacción entre opresores y oprimidos; sin reducirlos a una explicación psicológica, ni a una relación de ganancia y beneficio en las márgenes del capitalismo. Desde este punto de vista, las relaciones sociales que se configuran bajo los atributos despóticos, tienden a despolitizar los fundamentos del relacionamiento entre las poblaciones en contacto; la asimetría entre una y otra población es la máxima posible.

Cómo fue posible observar en el caso del Putumayo colombiano con las caucheras, el fundamento antropológico de dicha relación es la imposibilidad de cualquier relacionamiento político entre las poblaciones en cuestión; así como el establecimiento de un orden bajo el cual uno de los sujetos es despojado de su humanidad, mientras que el otro tiende hacia su propia auto-sublimación.

En este estado de cosas, si retomamos a Páramo podría afirmarse que la sublimación es la mascarada de los dioses, pero también de los monstruos. ¿Sería entonces posible plantear una relación entre monstruos elevados a dioses, y humanos condenados a bestias por la asimetría misma de la relación? Por lo tanto, es posible afirmar que en los casos en los cuales no existe un reconocimiento a la humanidad del otro, sencillamente no existe “etnicidad” posible, en la medida en que esta última se sustenta en el reconocimiento político del otro. Como hemos visto las relaciones de etnicidad entre poblaciones indígenas y colonos mestizos, en torno a la explotación cauchera en el Putumayo colombiano, estructuran una metáfora de asimetría extrema, dentro de la cual los indígenas sufren profundos procesos de distorsión en torno a su imagen en tanto seres humanos, al punto que la relación se recrea entre representaciones monstruosas del dominador hacia sí mismo y hacia sus dominados. En este contexto, la cultura como concepto instrumentalizado en función del proceso de dominación, reprime y deshumaniza la identidad del otro.

En este marco de relaciones observamos las relaciones que anteceden el establecimiento de un relacionamiento político entre indígenas y mestizos, en la medida que no se reconoce la humanidad de los sujetos indígenas. De esta manera, nos referimos a relaciones de proto-etnicidad, constituidas en los espacios de frontera de la nacionalidad colombiana.

Metáfora No 2. de las Poblaciones Indígenas en las Tierras Altas: los orígenes del gobierno propio y la etnicidad que rodó en el desierto

Las poblaciones que constituyen esta segunda metáfora son aquellas que habitan el eje andino, bajo el cual se estructuraría el gobierno colonial bajo el dominio español y luego, con las guerras de independencia, el Estado republicano de carácter profundamente centralista. Este álbum está integrado por algunos ejemplos de lo que significó la supervivencia indígena en el contexto de la colonización directa y las políticas indigenistas primero, europeas y luego, criollas. Las políticas de indios como un marco jurídico establecido, nos indican el establecimiento de relaciones políticas y de etnicidad entre los indígenas y el Estado colombiano⁴.

En este panorama otra imagen famosa que tendría lugar a finales del siglo XIX, trazaría los caminos dentro de los cuales se moverían las relaciones entre la administración republicana de indios y las escaramuzas de las poblaciones indígenas por su autodeterminación.



Imagen 2. Fotografía de Quintín Lame detenido, con algunos de sus compañeros en el Cauca, 1916⁵.

Luego de haber revisado la imagen anterior en la que se evidencia una etnicidad negada hasta el punto de la deshumanización, nos encontramos frente a la figura de Quintín Lame y su República Chiquita. Casi al mismo tiempo que se producían los sistemas de relacionamiento socio-político que en las tierras bajas mostraban a las poblaciones indígenas por fuera de cualquier posibilidad de reconocimiento, emergería en 1963 y en palabras del propio Manuel Quintín:

“Esa bola que rodó y pasó por en medio del ganado feroz que tiene la naturaleza en el desierto debajo de ásperas montañas, rompiendo el tanque de veneno mental de la Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Criminal Colombiana. Era el indígena que había descubierto las creaciones titánicas de sus antepasados que vivieron en palacios, y desafiaron los siglos. Pero yo era un perro que estaba encadenado por mis verdugos esbirros, y que ladraba pero no podía morder en la casa de la injusticia, ciudad de Popayán, capital de Cauca.” (Lame, 1973: 439).

Este texto rompe con la imagen anterior, donde la etnicidad indígena aparece como un atributo pasivo, sufrido hasta los límites de la resistencia humana⁶. Justamente porque los mecanismos de dominación fueron distintos: animalización y deshumanización en las tierras bajas; depreciación y destrucción de lo social en la parte andina. De ahí también surgieron mecanismos de resistencia distinta.

Y aunque es difícil equiparar los modelos de relacionamiento entre indígenas y mestizos de tierras bajas y los sistemas andinos, nos topamos entonces, con las paradojas de una Ley (89 de 1890), que justificaba simbólicamente el exterminio indígena en las llanuras orientales pero que, en el caso de las montañas caucanas, abría las posibilidades para su propia defensa y organización en el marco del Estado colombiano.

La imagen de Quintín Lame detenido marcaría profundamente el devenir de las relaciones entre los indígenas como sector organizado en la defensa de sus derechos y el Estado decimonónico, comenzaría a dibujarse en el sur del país con un niño indígena que le pidió a su padre ingresar en la escuela motivado por las historias escuchadas de su tío materno, en las cuales se entreveraban hadas, duendes y periódicos viejos de la ciudad de Popayán⁷. Aquel niño se educaría en las selvas y aprendería, entonces, a deletrear el lenguaje de los blancos en la cal blanca de las paredes de su “encierro”⁸, como él mismo llamaría a la propiedad de su padre en calidad de “terrazguero”⁹. Pero quizás más importante que el lenguaje de los blancos, el mismo Manuel Quintín, como varios de los héroes o seres mitológicos andinos, se atribuye una educación enigmáticamente autodidacta, un aprendizaje heredado de la naturaleza o, como él mismo la llamó, una “civilización de montes”.

Así, deslizándose en medio de diversos levantamientos indígenas y campesinos, la imagen consignada al principio del presente texto, en la que se observa a Manuel Quintín Lame, apresado por el ejército en Popayán, junto a su hermano y otros indígenas *paeces* en 1916, por el subcomisario Leonardo Ramírez (alias «Cacanegra»). “*¡De qué extraordinaria manera se vive en la foto ese pequeño o grande momento histórico, aun por el perro! ¡Cómo están de orgullosos, rodeando al preso, el subcomisario y su gente! ¡Y cómo domina al grupo Quintín Lame, con tabaco, sentado, con su hermano y secretario a su lado y con dos ayudantes a sus pies!*”, escribiría Malcom Deas (1996:2) con respecto a la imagen.

Los motivos de su detención serían los mismos que una y otra vez justificaron el ingreso de Quintín Lame en las prisiones del sur del país: La intención de integrar los departamentos de Cauca, Huila, Tolima y Nariño para fundar una *Republica Chiquita* habitada y gobernada por indígenas en contra del gobierno dominado por los terratenientes conservadores. En efecto, Quintín Lame tenía la idea de promover un levantamiento indígena para recuperar los resguardos; al parecer, a comienzos de 1915 estuvo en Bogotá buscando títulos en los archivos y haciendo entrevistas con funcionarios del gobierno de José Vicente Concha¹⁰.

A su regreso, hizo contactos con comuneros de Ortega Y Chaparral (al sur del departamento del Tolima), a pesar de que Lame residía en Tierradentro – Departamento del Cauca, se dedicó a preparar un levantamiento de carácter macro regional en el sur occidente del país; el cual sería descubierto por las autoridades gubernamentales, quienes encerrarían a Manuel Quintín durante nueve meses. Al año siguiente, Lame intentaría levantarse nuevamente pero también fracasó por una delación entre sus propios colaboradores.

Más tarde esa intención se transformaría en la lucha frontal por los derechos de los indígenas a un territorio y a una vida digna. Las formas que adquirirían dichos principios serían bastante singulares, ya que Quintín Lame luego de un detallado análisis legal realizado por él mismo, acogería como manifiesto de lucha el cumplimiento de la misma ley que los designaba como salvajes e inferiores, la Ley 89 de 1889. Por paradójico que parezca, frente a la posibilidad de división y expropiación de los resguardos, la ley 89 demostraba “[...] *el derecho de las comunidades indígenas sobre sus tierras, abogaba por su jurisdicción especial frente al resto de la sociedad y por la elección de sus propios representantes utilizando la elección de cabildos indígenas*” (Jimeno & Triana, 1978).

Quizás, uno de los aspectos que más influenciaría el futuro de la lucha indígena en el siglo XX sería la relación que Manuel Quintín infundiría en los indígenas con respecto a la tierra y al derecho.

En opinión de Castrillón: “[...] *la tierra para Quintín Lame era más que una heredad; era un sentimiento profundo que colmaba su vida. Su corazón de indio estaba enterrado en la tierra donde nació, y como todo indio o como un árbol era intrasplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital*”¹¹.

“Estas tierras son exclusiva propiedad que dio el Juez Omnipotente a nuestros primeros padres, de la cual eran dueños y señores hasta el 12 de octubre de 1492. [...] las que no cerceno y alindero en el régimen colonial en pequeñas porciones denominadas resguardos, que fueron verdaderas garantías de propiedad. [...] ¿Por qué, pues, se cree autorizado el legislador para obligarnos a dividir nuestros resguardos sin nuestra voluntad?”, escribió Quintín Lame en el Espectador el 12 de Julio de 1924.

Nos encontramos luego con la evidente relación entre el pensamiento político indígena de las tierras andinas y la tenencia de la tierra. Una concepción particular en el espectro social latinoamericano que se convertiría, con el tiempo, en la fuente de división entre los sujetos indígenas y el resto de la sociedad mestiza.

Para sintetizar el poder de la imagen de Quintín Lame volvamos a la fotografía de 1916 de Quintín Lame Capturado en el Cauca, para remarcar hasta qué punto su figura inaugura un nuevo momento en las relaciones políticas de los indios colombianos.

De las caras resignadas en las imágenes de la Casa Arana, Quintín Lame proyecta otra sensación: su cabello arreglado y orgullosamente largo, la cara ancha de ojos profundos y sus manos grandes forjadas en la tierra. Pero quizás, más significativo, para comprender el temor que este indígena infundiría en los hacendados del Gran Cauca y el Viejo Tolima, sería la expresión de su “[...] *posición desconfiada ante lo que ofrece el otro detrás de la cámara*” (Galindo 2007: 4). Dicha expresión, enmarcada en una sonrisa desafiante y socarronamente disimulada bajo el tabaco, seguramente se dirigió no solamente al fotógrafo, sino al conjunto de la sociedad blanca y mestiza de aquellos días. Allí, quizás por primera vez, se rastrearía en un medio de registro visual de tecnología occidental, la famosa “*malicia indígena colombiana*”. Dicha fotografía, como propone Malcom Deas, refleja “[...] *un momento político: Popayán estaba defendiéndose de un antagonista temible, pero no fusilable. Hubo reglas en ese juego: si no, no hubiese existido esta foto*” (Ibíd.).

Manuel Quintín Lame significó, entonces, muchas cosas: “[...] *para la aristocracia caucana de la época fue un megalómano, un alucinado, para otros un genio místico, un asno o un indio exabrupto como lo llamó Guillermo León Valencia; para algunos un embaucador, para la prensa conservadora del momento fue un terrible forajido y bandolero. Pero para los indígenas que lo siguieron fue un Mesías, un taumaturgo de la Ley, un general de la causa de los pobres*” (Romero, Op. Cit. 34). Para la causa indígena “*fue el hombre que no se le humilló a la justicia*”, tal y como escribieron las autoridades indígenas del Tolima a modo de epitafio sobre la cruz de su tumba.

Su imagen representaría para las relaciones de etnicidad que se fundaran con su legado, la posibilidad de movilización y organización indígena dentro de la modernidad. Luego de Manuel Quintín Lame, los indígenas dentro del orden moderno dejaron de ser “los pobres indiecitos”, de modo que la nueva relación se fundaría, entonces, en tanto relaciones de etnicidad que para las élites blancas reposa sobre la idea del “adversario”. Un adversario en disputa de lo público y del orden estructurante de la Ley. Esta imagen concebida como sostén ideológico de un nuevo marco de relaciones interétnicas, como seguiremos apreciando más adelante, se convertirá en el eje reestructurador de los procesos de organización indígenas a lo largo del siglo XX en Colombia.

Metáfora no 3. Cuando la Etnicidad quiso sobreponerse a Handel: instantes de la constituyente y de la participación indígena en la política electoral

Otra imagen de etnicidad en los rezagos de la modernidad republicana fue la entrada en el escenario electoral de las comunidades indígenas. Aquel 4 de Julio de 1991 saldrían del Salón Elíptico del capitolio Nacional, en medio de los acordes del Mesías de Handel interpretado por la Orquesta Sinfónica de Colombia, los dos constituyentes indígenas, Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry; quienes participaron elegidos por voto popular en la escritura de una Constitución que tuvo que aguardar 105 años para poder modificarse.

“La constituyente mostraba, por su composición interna, que la separación entre país real y país formal -tan denunciada como un ingrediente esencial de la democracia restringida prevaeciente en el país- no era tan insuperable como parecía. Esto, que era propiamente impensable hace apenas unos años, y altamente improbable cuando se tomó la decisión de elegir esta Asamblea, se ofrecía a la mirada de todos como uno de los símbolos más significativos de este nuevo orden social que el país reclamaba” (Gros C. Op Cit.: 76).



Imagen 3. Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry celebran la promulgación de la Carta Constitucional ¹².

En ese momento Taita Muelas recordaría muchas cosas vividas y muchas otras contadas de su vida y de su pueblo. Con respecto a estas últimas, seguramente no olvidaría los billetes guardados de Pedro Muelas, cuando la gente *Misak* no le encontraba utilidad al papel moneda:

“[...] ya que no tenían que comprar trapos ni comida, pues ellos mismos hacían su ropa y comían lo que producían. Tampoco sabían la plata para qué era; veían que era bonita, pero no más. En las épocas en que dejaban trabajar, mucha de nuestra gente guardaba los billetes y monedas que obtenían por la venta de lo que producían, pues no sabían qué hacer con ellos. A algunos les robaron, otros enterraron monedas y allí se quedaron. Otros más llegaron a recolectar mucho papel billete, que finalmente perdieron. Así le pasó a Pedro Muelas, sobrino de mi bisabuelo paterno.” (Muelas y Urdaneta, 2005: 40).

Qué decir de los recuerdos grabados en su piel de terrazguero¹³, su niñez al lado de sus padres, sus primeros años en El Chiman, las personas que lo rodearon, su abuela Rufina que murió de frío. Su vida como terrajero debió pasar a través de fugaces instantáneas que hacían imposible olvidar aquel orden implacable.

En ese momento festivo, entre pólvora y sonatas de la más alta cultura, debieron haber pasado atropelladamente sus primeros contactos con el trabajo y la tierra; sus vivencias como jornalero o como viajero buscando un milagro en Las Lajas, para mejorar la asfixiante situación por la que atravesaba su familia y su comunidad; su viaje, descalzo en tren a Bogotá y, posteriormente, su vida, colonizando nuevas tierras, parcelas de tierra caliente en Mondomo, a donde su familia se vio forzada a desplazarse buscando huir del hambre y la miseria. Pero también recordaría a aquellos hombres y mujeres que, como su padre, no olvidaron la lucha como recurso de dignidad, movilizándose por la tierra en el Cauca desde principios del siglo XX al lado de Manuel Quintín Lame.

Ese día de triunfo para los sectores indígenas organizados, Lorenzo Muelas seguramente pensó para sus adentros que la opinión pública nunca alcanzaría a imaginar todo lo que fue necesario para que un par de indígenas llegaran al capitolio nacional. En ese instante, Taita Lorenzo seguramente trataba de avizorar el significado de su participación como representante del movimiento indígena y, en particular, de las Autoridades Indígenas de Colombia –AICO-, en ese nuevo pacto democrático, considerando la construcción de un nuevo escenario en las relaciones de etnicidad entre los indígenas y el resto de la Nación colombiana. No fue una decisión fácil: *“Para el movimiento indígena –acostumbrado hasta ese entonces a rechazar toda participación dentro de un sistema del cual, de hecho, estaba excluido-, con motivo de dichas elecciones había mucho en juego”* (Laurent, 2007: 124). De acuerdo con Víctor Daniel Bonilla:

“[...] la disyuntiva entre proseguir en el abstencionismo electoral y la oposición frontal al sistema, o asumir la posibilidad de avanzar sus reivindicaciones participando en el acontecer político de la nación. Cambio de posición difícil de aceptar para una militancia acostumbrada durante casi 20 años al rechazo de toda participación en política institucional y a la permanente confrontación con los partidos políticos tradicionales, dueños del Estado” (Citado por Laurent, *Ibíd.*).

Además, el reto de Lorenzo Muelas en reivindicar la lucha indígena y dejarla plasmada en la Constituyente implicó, como lo expresa Castillo:

“Lo primero, lo estratégico, a juicio de Lorenzo Muelas: la reivindicación del territorio. El movimiento indígena caucano venía del proceso de recuperación de territorios..., una reforma agraria por las vías de hecho, y quería asegurar que el Estado reconociera esos territorios como entidades autónomas, pertenecientes a los indígenas por derecho propio. Éstos habían construido un discurso sólido lo largo de los veinte años de lucha centrada en el territorio, la cultura y la defensa de la autoridad, es decir, las formas propias de gobierno.” (2007: 248).

No fue una decisión fácil, pero además, Taita Muelas se imaginaba que la fuerza de toda esa gente que lo había llevado al escenario constituyente, cerca de 20.000 votos, difícilmente comprendería lo que realmente había pasado en la Asamblea. La participación indígena, sería el abre bocas de los nuevos desafíos que enmarcarían las relaciones de etnicidad dentro de la tradición de la política colombiana.

Así, en medio de los discursos de apertura democrática y multicultural, taita Lorenzo recordaría esas sesiones interminables, atiborradas de jergas jurídicas, callejones sin salida y palmaditas en la espalda:

“[...] el derecho de nuestra existencia era una verdad tan grande que no se podía negar, pero cuando tocaba los derechos fundamentales, el caso de los territorios indígenas ahí si me negaban, en cositas simples nos apoyaban, en cositas que no eran importantes decían, Lorenzo te voy apoyar, pero en cosas importantes como la tenencia de los territorios ahí si nos negaban.” (Ibíd).

En esos momentos Lorenzo recobraba sus fuerzas, que de acuerdo con la tradición *Misak* se encuentra en el pasado, en los diseños que explican el presente.

En medio de la ceremonia por la Constituyente, todo era excitación: música, colores, gente y cámaras por doquier. Una escena milimétricamente calculada para mostrarle al país que el país se encarrilaba por las vías del progreso económico, utilizando las autopistas de la apertura económica; por fin, la convivencia pacífica dejaba de ser una quimera y la amnistía del M-19 hacía soñar con un país en paz, respetuoso de las diferencias, donde al fin se les otorgaba carta de ciudadanía a los permanentemente excluidos, entre ellos, los indígenas como ejemplos del nuevo pacto multicultural.

Sin embargo, Taita Lorenzo no podía olvidar que en medio de tanta festividad acechaban los presagios de un devenir menos claro, su apuesta política en la Asamblea Nacional Constituyente estaba fundamentada en defender la lucha indígena, como el mismo lo dice:

“Somos indígenas por pertenecer a esta tierra desde siempre, y somos colombianos por haber nacido en la Colombia actual. Tenemos derecho a nuestros territorios y resguardos, y a todo lo que hay por encima y por debajo de ellos. Tenemos derecho a nuestro propio gobierno. Tenemos derecho a hablar nuestra lengua. Deben respetar nuestra propiedad comunitaria. Debemos ser juzgados en nuestra propia lengua, y por jueces indígenas o tribunales especiales de indios y blancos. Tenemos derecho a educar a nuestros hijos en nuestras lenguas y culturas, para seguir existiendo como pueblos. Debemos tener representantes indígenas ante los organismos del Estado. Deben dejarnos desarrollar a nuestra manera, sin atropellos. El Estado y la sociedad deben respetar nuestra autonomía. Estas son las cosas que yo quiero decir, no como Lorenzo Muelas, sino como indígena.” (El Espectador, 16 de diciembre de 1990).

Taita Lorenzo no podía dejar de preocuparse por la manera como tuvo lugar la redacción final de los articulados constitucionales; luego de los debates de la primera plenaria para fijar los textos de la nueva Constitución todo había marchado bien:

“[...] ganamos cosas importantes, pero cuando ya nombran una comisión, esa comisión redactora que la llamaban, una comisión accidental que decían ellos y que yo no sabía qué era, la llevaron para una finca que yo no conozco, se llamaba *hierba buena*, allá esta comisión redactora nos saqueó. La redacción cuando llegó la vuelta definitiva, no llegaron nuestros artículos, allí nos saquearon, uno de mis asesores leyó rápidamente y me llamó a decirme eso que ya no había regresado los articulados, mi asesor me manifestó con las siguientes palabras que yo tengo grabado en mi mente, mi asesor me dijo: Lorenzo te regresas a tu casa con la historia de que llegaste aquí a la constituyente y quedas contándole a la gente que lo que habíamos ganado nos robaron, quedas dilatando eso, vas pa’ tu tierra con la cabeza gacha, o aquí volvés un tierrero, me dijo.” (Ibíd.:6).

Cuando todo parecía perdido, cuando los constituyentes indígenas habían amenazado con retirarse de la Asamblea sin suscribir la Constituyente:

“[...] finalmente el último día, yo ya agotado de los debates y del desespero, de todo, estando sentado en uno de los pasillos, vino un delegatario costeño, Eduardo Berano de la Rosa, él dijo: Lorenzo, el ministro te necesita, me cogió de la mano, me levantó y me llevó y allá estaba el ministro. El ministro, honestamente me dijo: queremos solucionar ese impase que se ha dado, a nosotros también nos interesaba, y él puso a su delegado como el director de asuntos indígenas, con mis asesores para que volviéramos a retomarlo.

Allí se negociaron el artículo 329 [de aceptación de las Entidades Territoriales Indígenas – ETIS dentro del proyecto de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial] y el 330 [de legitimación y funcionamiento de los Cabildos como formas de gobierno local en las comunidades indígenas]” (Ibíd.: 28).

Este proceso desembocaría en el reconocimiento del carácter pluricultural y multicultural de la nación colombiana (Artículo 7 y 70). Desde las comunidades indígenas se veía con esperanza el reconocimiento de una serie de derechos particulares: la ampliación y legitimación de los territorios indígenas bajo la figura de los resguardos (Art. 286), la promesa de autonomía local en el marco de las Entidades Territoriales Indígenas, ETIS (Art 287), el derecho a transmitir la cultura indígena a través de la educación bilingüe y bicultural (Art. 10), la participación en la política nacional a través de la circunscripción especial en la Cámara y el Senado de la Republica (Art. 171 y 176), y finalmente, la aceptación de parte del Estado colombiano del derecho a la Consulta Previa con respecto a la explotación de recursos naturales en territorios indígenas (Convenio 169 de la OIT, ratificado mediante la ley 21 de 1991).

Veloz como el pensamiento, mientras terminaban los últimos acordes del himno colombiano, la memoria de Lorenzo viajó más atrás en el tiempo, escuchando entre los acordes del himno nacional la música de unos tambores ahumados y unas flautas viejas que tocaban unos abuelos en su resguardo.

“Ellos eran muy pobres, pero tenían la música, escuché la música aunque nunca pude ser músico, no nací para eso, pero no me canso de escuchar esa música, porque esa fue la que a mí me llamó, me trajo de regreso y me recordó la importancia de la lucha.

[...] creo que no estábamos preparados para este evento tan importante pero nos arriesgamos, me encontré con unos amigos no indígenas que veían que de pronto si no podríamos resolver nuestras situaciones económicas, políticas, identitarias, pero podríamos hacer algo, si participábamos en esa Constituyente, y ahí estuvimos, ahí estuve. Algunos indígenas no creían que fuera posible, algunos indígenas decían que hay que participar y hay que hacer reconocer los derechos políticos, económicos y culturales, algunos indígenas decían bueno lancemos a Lorenzo al agua sin salvavidas haber que pasa.” (Ibíd.: 4).

Hoy en día, Taita Lorenzo se siente satisfecho por su labor; hizo lo humanamente posible, y no fue poco porque cuando entró a legislar con el resto de sus compañeros constituyentes, a sus 55 años, todavía era considerado menor de edad, salvaje, sin derechos y susceptible de ser castigado si faltaba a la moral cristiana. Sin embargo, aún siente punzadas en el pecho, como espinas clavadas que se resisten a salir y que duelen cuando se respira muy profundo:

“Cuando fui gobernador de Guambía hace 23 años, el cabildo de Guambía, el gobernador del pueblo guambiano, no tenía absolutamente nada. En mi mando, el gobernador cesante me entregó solamente un bastón y un sello, y no tenía ni un cinco, ni siquiera para la papelería para empezar a funcionar, en ese sentido ha habido algunos cambios. Pero esos cambios mismos nos han causado daños también políticamente, porque los indígenas no estábamos preparados suficientemente para tal efecto, de ahí que nos desbocamos también cuando, empezamos a participar en la política electoral. Los que estábamos al tanto estábamos plenamente conscientes que íbamos a participar en la política electoral sabiendo que era mal necesario, pero había que hacerlo y eso no estaba en la mente de todos los indígenas; por eso nos inclinamos más bien a la política electoral y abandonamos la lucha indígena que era distinta. No éramos suficientemente de entender las dos políticas, una política que era la defensa del derecho de la madre tierra, de la identidad de nuestros sitios sagrados, toda la diversidad biológica con los componentes; y la otra era una política electoral que había que participar allí, siendo plenamente conscientes de que no era la política indígena, ése fue el error de nosotros.” (Ibíd.: 9).

Metáfora No 4. ¿Cuáles símbolos patrios? La etnicidad luego del enclave neoliberal

Esta última metáfora nos propone algunas pistas para observar las relaciones de etnicidad indígena a casi dos décadas de promulgación del multiculturalismo liberal en Colombia. La última metáfora escogida, nos traslada al presente inmediato y a las luchas mantenidas entre la vanguardia del movimiento indígena contemporáneo -el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)- y la figura presidencial. Nos detendremos en el debate sostenido en el Resguardo de La María Piendamó en el 2008, entre la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué, y el, en ese entonces, Presidente Álvaro Uribe Vélez; suceso que potenciaría la posterior evolución de un proceso eminentemente indígena -la Minga de Resistencia Indígena- hacia la consecución de un proceso que, como la Minga de Resistencia Popular y Comunitaria, intentaría superar el enclave étnico y sectorial en el que los movimientos sociales colombianos se encontraban luego de 1991.

Los anteriores eventos, estarían signados por la masacre de indígenas del CRIC en la hacienda del Nilo ocurrida el mismo año que se firmaba el nuevo pacto constitucional en 1991. Dichos sucesos nos abren las puertas para entender por qué después de dos décadas del reconocimiento multicultural, en diversas manifestaciones del movimiento indígena se generó una apreciación ambigua por parte de los procesos organizativos indígenas frente a su participación dentro la institucionalidad gubernamental.



Imagen 4. Resguardo de La María – Cauca 2008 - Escenario donde debatirían Uribe Vélez y Aida Quilcué, Con ataúdes que representan los muertos del movimiento indígena luego de 1991 ¹⁴.

De un lado, fenómenos como la contrarreforma agraria llevada a cabo en 1a década de 1980 por grupos paramilitares financiados por terratenientes, el desplazamiento forzado, la judicialización y criminalización de la protesta por parte del Estado, la intrusión de los diferentes actores armados y el narcotráfico en los territorios indígenas y campesinos, profundizaron una situación de incertidumbre con respecto a la posibilidad de implementar un Estado preocupado por asegurar el bienestar social de los sectores menos favorecidos y una nueva sociedad, respetuosa en la práctica de la diferencia cultural. De otro lado, la extensión de la lógica burocrática en la vida de las comunidades, manifestada en la profesionalización de los liderazgos sociales, así como en programas de desarrollo y asistencia social con objetivos determinados fuera del ámbito comunitario, acrecentaron la integración y la dependencia de las poblaciones indígenas a la sociedad colombiana y a la mercantilización progresiva de sus relaciones sociales.

Luego de una década de entusiasmo generalizado para las comunidades indígenas motivado por los factores arriba mencionados, se fue acentuando un estado de escepticismo con respecto a las garantías y promesas que se desprendieron de dicho proceso. En este sentido, el movimiento indígena fue transitando desde una fase de reflexiva participación en los ámbitos institucionales a partir de 1991, pasando por la toma de una posición crítica frente a los procesos de incumplimiento y desmonte de los derechos constitucionales, hacia una fase en la cual se han reactivado las alternativas propias de la movilización social para la primera década del 2000.

Así, a finales de la década del 2000 en el sur occidente colombiano, justo en las áreas de fuerte presencia indígena, se presentaron con fuerza dos dinámicas: de un lado la erradicación forzosa de los cultivos ilícitos por parte del Estado, así como las disputas de los actores armados por su monopolio desde el Putumayo hasta el Cauca y Nariño; y de otra parte, la implementación de numerosos megaproyectos mineros y forestales agenciados por multinacionales en dichos departamentos. Bajo este panorama, en octubre del 2008 comenzó bajo una expresión fundamentalmente indígena, la Minga de Resistencia Social. El 12 de octubre de dicho año, los indígenas del Cauca salieron de sus comunidades bloqueando la vía panamericana para protestar por la desigual distribución de tierras productivas en la región, los asesinatos y el desplazamiento forzado de las comunidades indígenas, así como por los posibles impactos que significarían la firma del Tratado de Libre Comercio –TLC- con los Estados Unidos. Sin embargo, el gobierno respondería al bloqueo de la carretera por medio de la fuerza del ejército y la policía antimotines. Esta forma de solucionar los conflictos, cuando están de por medio los derechos reconocidos a las comunidades indígenas, en oposición a los intereses económicos y políticos de los sectores más hegemónicos de la sociedad mestiza a nivel regional y nacional, constituye el marco de relaciones de etnicidad del contemporáneo estado multicultural colombiano. Este modelo de etnicidad puede caracterizarse a partir de los siguientes cuatro elementos que ocurrieron en el proceso de movilización indígena del 2008.

Entonces, las comunidades indígenas buscando un diálogo directo con el Presidente así como la solidaridad de la población colombiana, emprendieron una gran marcha en dirección de la capital el 2 de noviembre del 2008. A diferencia de los ejemplos de conflicto interétnico propios de todo este periodo neoliberal, en este caso la Minga de 2008 dejaría de ser un problema solamente indígena y convocaría al resto de sectores sociales a una Gran Minga Nacional de Resistencia Social y Comunitaria. Más de 30 mil personas “caminaron la palabra” por las carreteras de Colombia para llegar a Bogotá, donde se reunió una comisión negociadora de los sectores sociales y el gobierno. Como producto de este encuentro, el gobierno prometió continuar con la discusión en torno al pliego de cinco puntos demandado por la Minga y, además, se comprometieron a esclarecer públicamente en un debate transmitido por televisión desde La María Piendamó, la actuación del gobierno nacional y sus efectivos militares en referencia a la violación de derechos humanos de los indígenas y campesinos a lo largo del proceso de la Minga. En este conjunto de sucesos alcanzamos una última imagen paradigmática de las relaciones interétnicas. El debate sostenido el 2 de noviembre del 2008 como corolario de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, entre la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué, en calidad de vocera de La Minga y el Presidente Álvaro Uribe Vélez. Quizás uno de los hechos más dicientes de aquel encuentro, por fuera de las argumentaciones y contra argumentaciones del caso, se daría al principio, cuando el, en ese entonces, presidente Uribe reclamara a los indígenas haberse sentado en el momento en que comenzó a sonar las notas del Himno Nacional:

"Hemos escuchado, con todo el respeto, el himno de los hijos del Cauca [...] de la guardia indígena y hemos escuchado, con parcial respeto, el Himno Nacional" (Periódico El Tiempo, 3 de Noviembre del 2008), dijo el presidente. Luego de este llamado de atención, la consejera mayor del CRIC contrapunteó: “[...] *no fue un irrespeto con el Himno Nacional, sino una prueba de resistencia y de protesta contra un Estado excluyente*” (Ibíd.). La consejera señaló, además, la necesidad de coherencia gubernamental, pues en el mismo sitio que ocupaba en ese momento el presidente, “[...] *días antes la fuerza pública, sus soldados de la patria, habían quemado la bandera de Colombia y la bandera del CRIC en un acto de saña, mala conducta e irrespeto frente a los símbolos nacionales*” (CRIC, 2009). ¿Quién debía ser reprendido entonces? Era la pregunta que quedaba en el aire de una atmosfera cargada de tensión.

La respuesta del gobierno en este caso sería expedita. Un mes después, el 16 de Diciembre de 2008, sería asesinado a manos de efectivos del Ejército colombiano, Edwin Legarda esposo de la Consejera Mayor, en un atentado que de acuerdo con Aida Quilcué, iba dirigido contra ella. Este hecho constituye un primer elemento que puede ayudar a dimensionar esta última imagen de etnicidad contemporánea. Las evidencias en este caso serían tan contundentes, que aun para el Parlamento Europeo¹⁵pareció difícil de esconder la relación del asesinato con la política de la “Seguridad Democrática”, así como con las estigmatizaciones que en referencia a la Minga y sus voceros que fueron emitidas desde la Presidencia de la República.

Los elementos asociados a esta última imagen de etnicidad dejan de manifiesto la pugna de poderes que se juegan actualmente en las relaciones de los procesos indígenas y sociales colombianos con el gobierno y sus instituciones. Parece evidente que hoy, la diversidad étnica y social se reconoce en la medida que se unifique bajo el orden del mercado y no contradiga la acumulación del capital. De qué otra manera puede entenderse la ineficiencia estatal para implementar las leyes que apuestan por procesos divergentes a la lógica capitalista y su comprobada eficiencia para implementar los procedimientos que permitan asegurar su acumulación.

Los movimientos indígenas y sociales colombianos parecen haberse dado cuenta de la manera como ha sido reordenado el tablero del juego bajo la lógica del reconocimiento y la participación neoliberal. En concordancia, se vuelve a recurrir a la organización para la autonomía, mirando los espacios de participación democrática como trincheras para la resistencia y apelando a la edificación de una institucionalidad propia. Un ejemplo sobresaliente de esta actitud se hace evidente cuando se observa el espacio en el que se dio el debate entre la Minga y el gobierno colombiano. No era un lugar cualquiera, sino que representaba la puesta en práctica de la tan nombrada noción indígena de “Autoridad a Autoridad”, a través del ejercicio del derecho propio; por fuera de esta noción sería muy difícil comprender el tono y la puesta en escena en que se dio el encuentro entre Aida Quilcué y Álvaro Uribe.

En este último sentido, uno de los elementos que vale la pena mencionar, fue el control territorial y policivo del lugar a cargo de la Guardia Indígena y la prohibición de que la policía entrara a la María.

La insistencia indígena en llevar al Presidente de la República a un debate público transmitido por televisión, condensó la voluntad de extender una autonomía aceptada en el discurso pero negada en la práctica; en la medida que, dicho movimiento obligó a uno de los Presidentes menos proclives al diálogo y la negociación en la historia contemporánea, a desplazarse hasta el resguardo de La María. Sin saberlo, el presidente Uribe compadeció ante el Parlamento Indígena y Popular: primero, por ocupar militarmente un territorio que como La María funciona para fines eminentemente diplomáticos; y segundo, por oponerse al primero de los mandatos del Parlamento: la liberación de la madre tierra.

Conclusiones: hacia una tipología imaginaria de la etnicidad colombiana y los retos del multiculturalismo neoliberal

El objetivo de este largo recorrido entre los meandros del relacionamiento simbólico del estado nación colombiano con las poblaciones indígenas, buscaba tipificar dicha interacción: de qué manera las poblaciones indígenas fueron racionalizadas, imaginadas, administradas y finalmente reconocidas en tanto sujetos de derechos.

En este ejercicio una primera conclusión, que se cae de su propio peso, pero que a veces tiende a difuminarse bajo la generalidad que se desprende del concepto de “indígena”, es que las poblaciones originarias en Colombia no se relacionaron de igual manera con los administradores coloniales, el estado o las poblaciones mestizas. Y, que en el contexto histórico de la modernidad y del estado republicano, dichos modelos dejaron sus huellas en inscripciones visuales que permiten condensar los imaginarios públicos con referencia a una población diferenciada bajo marcadores de identidad particulares. Dentro del anterior panorama, la noción imaginaria de las comunidades indígenas en del Estado nación colombiano debería por lo menos, distinguir entre aquellos contextos estructurantes de la etnicidad que se implementaron en las tierras bajas de la frontera sur oriental, y aquellos que tuvieron lugar al norte, en las cordilleras y valles interandinos.

Dicha distinción también permite observar el tránsito desde aquellos modelos de relacionamiento en los cuales el otro es percibido bajo una alteridad tan profunda, que las relaciones políticas definen una asimetría tan extrema entre una y otra población que es casi imposible hablar de etnicidad en dichas condiciones; para esos casos que por lo general se presentaron en los márgenes de estructuración de la república colombiana hablamos de proto-etnicidad. En esta dirección se repasó el fenómeno de la extracción cauchera en el Putumayo. En dichos momentos la interacción difícilmente escapa a la normalización del genocidio, o a la ocurrencia de sucesos que fácilmente podrían conformar un macabro repertorio de teratología criolla.

Una segunda conclusión apunta a evidenciar el papel liberador de recursos simbólicos como el saber leer el lenguaje del dominador, o el conocimiento de la ley, los cuales al mismo tiempo que se utilizaron para amenazar la supervivencia de las comunidades indígenas, fueron apropiados de tal modo por personajes como Quintín Lame que se convirtieron en verdaderos recursos de autodefensa y organización comunitaria. Un episodio de transición en dicho proceso sería el significado hoy ambiguo de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, así como la entrada de lleno de las organizaciones indígenas en el difícil juego de la política electoral, encarnados en el reflexivo relato de Lorenzo Muelas y que por su importancia se profundizaran en la tercera parte del presente texto. Una tercera conclusión apunta a caracterizar los desafíos simbólicos y políticos del estado multicultural colombiano. ¿Qué entendieron las diferentes partes del pacto constitucional de 1991? Parece la pregunta obligada a 20 años de dicho suceso. Lejos de solventar las diferencias entre el estado, las poblaciones mestizas y las comunidades autodefinidas en términos étnicos, las interpretaciones y los malentendidos no han cesado, al contrario han tendido a multiplicarse y profundizarse. El derecho a la tierra sigue siendo el problema de fondo que traza los contornos de las violencias contemporáneas, tal y como lo ilustra todo el proceso que dio pie a la creación de la Minga Nacional Indígena. La otra fuente de discusión e interpretación encontrada entre organizaciones indígenas, estado, empresas forestales y mineras está directamente relacionado ya no con la posesión de la tierra sino con la administración de los territorios indígenas.

Las discusiones alrededor de acuerdos gubernamentales incumplidos, la administración de la justicia, la salud, la educación, pero sobre todo las políticas de desarrollo rural y de explotación de los recursos naturales fueron los vectores de discusión entre las organizaciones indígenas y el estado colombiano en los procesos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria del 2008, y las subsiguientes oleadas de movilización social que se han venido presentando desde entonces en el departamento del Cauca.

Notas

1. Para Lee Drummond no existe identidad social que no esté compuesta por significados cognitivos y recursos sociales preexistentes. Es más, dichos recursos simbólicos y materiales son susceptibles de ser movilizados y podrían ser tomados como un “capital” colectivo. Desde este punto de vista, la etnicidad no es posible a partir de un vacío cultural, pero tampoco es la expresión de unos contenidos culturales intocables. La etnicidad implica más bien un proceso de selección de marcadores culturales que los actores sociales se encargan de convertir en criterios de asignación o identificación de un grupo poblacional. Para este autor los marcadores culturales que las personas eligen para caracterizar su identidad no son necesariamente los más importantes, ni los que objetivamente parecieran desde afuera contener el mayor poder de marcación. Así las cosas, la etnicidad como “estructura social en reserva” es entendida a partir de su potencia dinámica, es decir en la capacidad de los sujetos étnicos para darle sentido a un número variable de significaciones, experiencias o prácticas que por su carácter aparecen como contradictorios o en el mejor de los casos paradójicos.

Ahora bien, si dicha información es comprendida dentro de un continuo de inter-sistemas culturales que se yuxtaponen cobran sentido a partir de un repertorio de significados que son movilizados por los actores sociales dependiendo del contexto espacio-temporal en el cual tienen lugar (1980:353-358).

2. El término “transferencia”, usado por los psicoanalistas, da la casualidad de que significa exactamente lo mismo que la palabra griega *metapherein*. En un ensayo reciente (“*Meditaciones sobre un caballo de juguete*” Gombrich 1951) he tratado de mostrar que incluso un proceso artístico aparentemente racional, tal como la representación visual, puede tener sus raíces en la “transferencia” de cualidades de deseo hacia substitutivos apropiados. El caballo de madera es el equivalente del caballo “de verdad” porque (metafóricamente) puede ser cabalgado. (Gombrich. *Ibíd.*:27).

3. Ver el informe de W. E. Hardenburg en la siguiente dirección electrónica <http://ia700307.us.archive.org/...>

4. El cuadro general de los habitantes originarios de las tierras altas colombianas puede resumirse, como lo propone Descola, a partir de los siguientes puntos: i) son poblaciones que perdieron la mayor parte de sus territorios a manos de la hacienda latifundista en primer lugar, y de los sistemas agroexportadores, en segunda instancia; ii) las élites criollas, tanto progresistas como reaccionarias, aspiraron a asimilar los pueblos indígenas bajo las políticas de mestizaje, buscando que ellos fueran la vanguardia: bien sea, de un proletariado revolucionario o desde la “mano de obra” a buen precio para la agricultura rentista; iii) a pesar de la persistencia ostensible de lenguas, costumbres y ciertas tradiciones apoyadas por políticas indigenistas de corte paternalista, la identidad indígena fue en la práctica invisibilizada por la dominación y la miseria de la cual eran víctimas; iv) la anterior situación produciría que durante gran parte del Estado moderno, estas comunidades se pensarán a sí mismas bajo los términos de su pertenencia a la masa continental de campesinos oprimidos. (Descola, 2006).

5. Fuente: Historia de Colombia No. 10 - Movimientos campesinos de los años 20. Editorial Oveja Negra. 1985.

6. Sin embargo, de ninguna manera se quiere decir que la resistencia indígena no existió en el caso de las caucherías en el Amazonas y el conflicto interétnico en los Llanos. La literatura, tal y como lo atestigua Roberto Pineda (1993) para el Amazonas y Augusto Gómez (1991) en el caso llanero evidencian lo contrario. Sin embargo, los límites y las posibilidades de dicha resistencia serían diferentes en el caso de las poblaciones caucanas, quizás por su posición geográfica dentro del eje civilizatorio interandino que estructuraría la moderna nación colombiana; y también, como lo señala el mismo Quintín Lame, por la posibilidad de apelar – así fuera en condiciones asimétricas- a la Ley como garante de las relaciones interétnicas.

7. Herrera Marta. Lame Manuel Quintín. En www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/lamemanu.htm.

8. Se le llamaba “encierro” a la parcela de tierra recibida por el indígena a cambio del terraje.

9. La terrajería fue una práctica común en el Cauca, donde el indígena adquiría la obligación de pagar con días de trabajo no remunerado, el derecho a sembrar una parcela en tierras que se consideraban propiedad de una hacienda.

10. Presidente conservador colombiano entre 1914 y 1918.

11. Castrillón (Op. Cit.:52).

12. Fuente: “El paso a paso del proceso constituyente”. Revista Semana, 07 abril 2011.

13. La terrajería es un sistema de trabajo mediante el cual un hacendado usufructúa gratuitamente del trabajo indígena, a cambio de la cesión de un pequeño lote de terreno dentro de la hacienda, ubicada en antiguos territorios étnicos. Fue un sistema que caracterizó durante un largo período amplias regiones del sur occidente colombiano.

14. Fuente: Sitio Web www.lahaine.org/b2-img08/muertosataudes.jpg

15. Declaración portavoz del Ministerio de Asuntos Exteriores y Europeos del 19/12/2008. Ver

www.ambafrance-mx.org/spip.php?page=mobile_art&art=1658.

Bibliografía

Anderson, Benedict.

1991. **Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Fondo de Cultura de México. México.

Castillo, Luís.

2007. **Etnicidad y Nación. El desafío de la diversidad en Colombia**. Univalle. Cali.

Castrillón, Diego.

1973. **El indio Quintín Lame**. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá.

Collier, Jhon. Jr. & Collier, Malcom.

1986 (1967). **Visual anthropology. Photography as a research method**. Albuquerque University of New Mexico Press.

Conrad Joseph.

1999. **El Corazón de las Tinieblas**. Alianza. Madrid.

Deas Malcom.

1996. **Fotografía y política**. *Revista Credencial Historia*. Edición 75, Marzo de 1996, pp. 35-45. Bogotá.

Descola, Philippe.

2006 Prefacio. **Etre indien Dans les Amériques**. Institut des Amériques. Paris III.

Drummond, Lee.

1980. **"The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems"**. *Man Magazine*. Vol. 15(2), pp. 352-374.

En sitio web del autor www.peripheralstudies.org (visitado el 13 de Enero del 2014).

Ferro, Marc.

1995. **y cine**. Editorial Ariel. Barcelona.

Fontaine, Guillaume.

2004. **La globalisation de l'Amazonie: une perspective andine**. En *Dépendance et démocratie en Amérique Andine*. Bustamante, Fontaine, Ibarra, Romero, Sánchez y Schuldt (Ed.). Colophon Editions.

Galindo Yamid.

Octubre de 2007. **"Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre"**. *Ensayo ganador Premio Memoria 2007: La Herencia de Manuel Quintín Lame en los Pueblos Indígenas Colombianos*. A 40 Años de su Muerte. En Dialnet. Historia y espacio, Nº. 31, 2007. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4015463> (visitado el 15 de Marzo del 2014).

Gellner, Ernest.

1993. **Naciones y Nacionalismo**. Alianza Editorial. Madrid.

Gombrich, Ernst.

1968. **Metáforas visuales de valor en el arte**. En *Meditaciones sobre un Caballo de juguete*. Editorial Seix Barral. Barcelona.

Gómez, Augusto.

1991. **Indios, colonos y conflicto. Una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970**. Siglo XXI Editores. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Gros, Christian.

1993. **"Derechos Indígenas y una nueva Constitución en Colombia"**. *Revista Análisis Político*. No 19, p.p.7 – 29. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Gros, Christian.

2006. **“Nationaliser l’indien, ethniciser la nation: l’Amérique latine face au multiculturalisme”**. En *Etre indien Dans les Amériques*. Gros Christian (Ed.). Universidad Paris III.

Harris, Gilberto.

1999. **“Releyendo a Karl Wittfogel y su Despotismo Oriental”**. *Revista de estudios histórico-jurídicos*. No 21, p.p. 375 – 379. Valparaíso.

1985. **Movimientos campesinos de los años 20**. En *Historia de Colombia*. No. 10. Melo Jorge Eduardo (Ed.). Oveja Negra. Bogotá.

Jimeno Miriam. & Triana Augusto.

1978. **La cuestión indígena y el Estado**, Editorial Fundación Friedrich Naumann. Bogotá.

Knight, Alan.

1999. **La identidad nacional: ¿mito, rasgo o molde?**. Editorial Museo Nacional de Colombia. Bogotá.

Lame, Manuel.

1973. **La Bola que rodó en el desierto**. Editorial Rosca de investigación y acción social. Bogotá.

Laurent, Virginie.

2007. **Opciones políticas indígenas y batallas (pos) electorales o como pelear con (el arbitraje de) el estado**. En *Los Retos de la diferencia*. Hoffmann y Rodríguez (Ed.). CEMCA, CIESAS, ICANH IRD. Bogotá.

Mc Kim, Robert. & Mc Maham Kim.

2003. **La moral del nacionalismo**. Gedisa. Madrid.

Muelas Lorenzo. & Urdaneta, Martha.

2005. **La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía**. ICANH. Bogotá. Colombia.

Muelas, Lorenzo.

2008. **“Cuestión Nacional y cuestión indígena”**. En *Cátedra Jorge Eliécer Gaitán “Naciones indígenas en los Estados contemporáneos”*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Páramo, Carlos.

2008. **“Un Monstruo absoluto: Armando Normand y la sublimidad del mal”**. *Revista Maguare*. No. 22, pp.43-91. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Pineda Roberto.

2000. **Holocausto en el Amazonas**. Espasa Fórum. Bogotá.

Polanyi Karl.

1989 (1944). **La gran transformación: Crítica del liberalismo económico**. La Piqueta. Madrid.

Ospina, Mariano.

2009. "El Paraíso del Diablo". En Portal A Maravilhosa Aventura Humana na Face da Terra

<http://baronesilva.blogspot.com/2012/04/el-paraiso-del-diablo.html> (visitado el 18 de Junio de 2014).

Ortiz, María.

2005-2008. "Limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios: la frontera llanera en La vorágine de José Eustasio Rivera". *Palimpsesto, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas*. No 5 (2005 – 2008), p.p. 168 – 178. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Renan, Ernest.

1882. **¿Qué es una nación?** Conferencia dictada en la Sorbona, París. 11 de marzo de UNAM. México.

http://enp4.unam.mx/amc/libro_munioz_cota/...

Rosenstone, Robert.

1997. **El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia**. Editorial Ariel. Barcelona.

Ruby, Jay.

1996. "Visual Anthropology". En *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. David Levinson y Melvin Ember (Eds.). Henry Holtand Company, Vol.4, pp. 1345-1351. New York.

Sánchez, Gonzalo.

1999. "Memoria, museo y nación". En *Museo memoria y nación*. Museo Nacional de Colombia. Bogotá.

Taussig, Michael.

2000. **Un gigante en convulsiones**. Editorial Gedisa. Barcelona.

Várela Barrios.

1997. "Empresarios del terror: a propósito de las crónicas testimoniales sobre las caucherías amazónicas". En *Pliegos Administrativos y Financieros*. No 33, Bogotá.

Wittfogel, Karl.

1966. **Despotismo oriental; estudio comparativo del poder totalitario**. Ediciones Guadamarra. España.

Zalamea, Fernando.

2008. **Por una re-visión de la mirada creativa: Imágenes, saber y continuidad en Warburg, Florenski, Auerbach y Merlau-Ponty**. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.