

ESE INDISCRETO ASUNTO DE LA VIOLENCIA Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia

Mónica Espinosa

Uno quiere romper con el pasado: correctamente, porque nada en absoluto puede vivir a su sombra y porque nunca habrá final para el terror mientras se pague con culpa y violencia la culpa y la violencia; erradamente, porque el pasado que uno quisiera evadir está aún muy vivo.

Theodor W. Adorno

Este ensayo propone una reflexión sobre los patrones de violencia contra el Otro, constitutivos de la modernidad. Responde, ante todo, a la necesidad de revisar la obliteración persistente del vínculo entre modernidad, colonialidad y genocidio. Dado que la palabra *genocidio* se inscribe dentro del marco jurídico internacional de “crímenes contra la humanidad”, particularmente de las responsabilidades legales y éticas de quienes participaron en el holocausto de los judíos bajo el gobierno Nazi, su utilización para denotar procesos de exterminio masivo dentro de circunstancias históricas distintas ha sido polémica. Sin embargo, el hecho de que los pueblos indígenas de las Américas demanden la necesidad de reconocer y dar respuesta a su historia de opresión en términos de genocidio cultural, y a partir de la afirmación de su derecho a la auto-determinación, introduce una premisa de politización a la discusión jurídica. Se reestablece, así, la historicidad del dilema sobre la resolución jurídica y la reparación de traumas colectivos de opresión y racismo, los cuales se han convertido en injusticias sociales persistentes del capitalismo (Ward, 1997; Laban Hinton, 2001 y 2002; Charnela, 2005; Oliver-Smith, 2005).

La relación entre modernidad y colonialismo ha sido tema de una reflexión fecunda por parte del colectivo de la *modernidad/colonialidad*, particu-

larmente por su análisis de la historia del capitalismo y la constitución del sistema-mundo, desde sus caras ocultas: la colonialidad del poder y la diferencia colonial (Quijano, 1999; Dussel, 1999; Mignolo, 2001). El énfasis en los aspectos epistémicos del capitalismo mantiene una mirada crítica y doble a sus patrones históricos de poder y saber (el ejercicio de la colonialidad del poder) desde el momento de la expansión del circuito comercial del Atlántico, el cual se conceptualiza como constitutivo —y no derivativo— de la modernidad y de las relaciones entre identidad y diferencia, metrópoli y periferia, capital, trabajo y conocimiento (Escobar, 2002). El silenciamiento de la colonialidad del poder y de la diferencia colonial como fenómenos constitutivos de la modernidad se puede rastrear a través del *eurocentrismo* y su imaginario jerárquico y excluyente de interioridad/ exterioridad social y epistémica, así como las lógicas de la diferencia que emergen con las relaciones coloniales de poder (Mignolo, 2000a y 2000b). La labor de historización involucra una reflexión sobre las jerarquías de poder y saber, generadas por un conocimiento occidentalista y autorreferenciado (eurocéntrico), el cual asume un carácter universal e igualitario (particularmente dentro del Liberalismo), y encubre su propia construcción histórica como conocimiento particular con aspiración de universalidad.

Las teorías poscoloniales de las cuales se nutre la propuesta de la modernidad/ poscolonialidad han insistido en la importancia de reexaminar la formación de relaciones propiamente modernas de poder, teniendo en cuenta el impacto de la experiencia colonial. Se busca develar la relación entre el Renacimiento europeo, la colonización violenta del Nuevo Mundo, el surgimiento de la Razón como presupuesto de validez racional, la emancipación y la explotación colonial, cuyo efecto ha sido el de producir la diferencia colonial y encubrir y anular la diversidad radical (Dussel, 1992; Mignolo, 1998).¹ Dicho análisis también está dirigido a examinar la contradicción del capitalismo entre la acumulación de riqueza y la desigualdad y miseria, así como el rol de la cultura como campo de batalla ideológico (Dussel, 1999; Castro-Gómez, 2002). Recientemente, Santiago Castro-Gómez ha hecho énfasis en torno a la necesidad de mantener una perspectiva crítica con respecto a fenómenos típicamente modernos, que se rearticulan en la posmodernidad y el capitalismo global, tales como el occidentalismo, las jerarquías epistémicas y el racismo (Castro-Gómez, 2005a).

Este ensayo explora, entonces, la relación entre colonialidad, modernidad y genocidio, particularmente los fenómenos de violencia social y política, enraizados en el racismo y las jerarquías epistémicas de la modernidad/ colonialidad. Ofrece una reflexión sobre el significado del genocidio como práctica de

¹ Roger Keesing (1994) critica el ejercicio continuo de evocación de la diversidad radical, por parte de los antropólogos, y su domesticación dentro de discursos de la cultura, en los cuales dicha diferencia es reconstruida según parámetros de intemporalidad, esencialismo y folklorización. Aquí, sin embargo, quisiera articular esa palabra a la propuesta de Dussel de reconocer lo que fue en-cubierto en vez de des-cubierto, así como a lo que Mignolo llama “*gnosis* limítrofe”.

violencia y efecto de poder, dentro de una visión retrospectiva de la historia moderna de Colombia, en la cual la relación entre modernidad y colonialidad juega un papel central. Hay un vínculo profundo, pero habitualmente silenciado, entre discursos y prácticas civilizatorias y valores genocidas. Dicho vínculo juega un rol decisivo en la violencia política de Colombia y la conformación de un imaginario cultural y político, que ha sido persistentemente racista y excluyente. Tanto elites como subalternos indígenas hacen parte de ese imaginario, aunque su posicionamiento está sujeto a la relación desigual de poder y al patrón de dominación y explotación de los grupos sociales que hoy son minorías étnicas.

En el ensayo desarrollo tres instancias de análisis, que me permiten un tratamiento multidimensional del problema, y que iluminan diferentes ángulos de la relación entre modernidad, colonialidad y genocidio. En primera instancia, desarrollo una reflexión sobre la guerra, basada en las ideas del filósofo colombiano, Estanislao Zuleta, quien teorizó de un modo bastante original sobre el pensamiento totalitarista en un contexto *sin* un régimen político totalitario, pero donde la violación de derechos civiles y políticos se hacía cada vez más patente (Zuleta, 1991). Propongo iluminar los argumentos de Zuleta, a través del concepto desarrollado por Susan Buck-Morss de “la zona salvaje de poder” (2000). Este concepto supone una crisis del poder soberano del Estado y de la instrumentalización de una visión racionalista, de orden social y progreso histórico, en los regímenes democráticos de masa. Mi interés radica en empujar el concepto de la zona salvaje de poder hacia la reflexión sobre la dimensión simbólica de la violencia: ese espacio de poder en donde se encuentran y oponen representaciones hegemónicas del Indio como Otro, y formas de violencia arbitraria y reinscripciones insurgentes.

De este modo, intento teorizar sobre un patrón de violencia simbólica que se vuelve rutinario dentro de las relaciones modernas de poder, y que, por esto mismo, resulta tan problemático. Esto implica establecer un vínculo histórico y conceptual entre la experiencia del colonialismo, la producción de la diferencia colonial y los experimentos de la modernidad en la periferia. Particularmente, implica adentrarse en una reflexión sobre la relación, aparentemente contradictoria, entre jerarquías raciales y coloniales e ideales emancipatorios, en Colombia. Dentro de un marco historiográfico tradicional, este ejercicio conceptual supone la violación de categorizaciones escrupulosas entre modernidad y modernización, el colonialismo como una fase *previa* de la modernidad, o conceptualizaciones de la historia republicana como una ruptura emancipatoria con respecto a la dimensión racial de la historia colonial. Lo que sugiero es que, para comprender mejor la constitución de las relaciones modernas de poder en Colombia, es fundamental volver la mirada a las relaciones entre la historia colonial y su legado racial y la historia republicana y su legado de la “fiesta de la guerra”.

En la segunda instancia de análisis, me adentro en el problema de la guerra y, particularmente, en el surgimiento de la zona salvaje de poder, a través

de la producción de la alteridad moderna del Indio. Aquí propongo pensar al Indio como un enemigo interno, cuya doble condición de lejanía y cercanía, ese Otro que es casi —sólo casi— el Mismo (lógica de la alteridad), alimenta sueños de civilidad coloniales e ideales universales de nación. El efecto de poder, además de nutrir un patrón de violencia arbitrario, produce relaciones racistas y excluyentes persistentes. Finalmente, el tercer momento de análisis es una recreación de un evento histórico: la masacre de indígenas en San José de Indias (sur del Tolima) en el año de 1931. Esta recreación busca no sólo evocar, a través de una historia local, las implicaciones de la ruta conceptual propuesta, sino restituir el problema de la historicidad de las luchas indias, y la urgencia de reexaminar su política de la memoria y sus reivindicaciones de auto-determinación.

LA FIESTA DE LA GUERRA Y LA ZONA SALVAJE DE PODER

Con la reducción de los conflictos a la imagen de un único antagonismo contra “el enemigo”, la guerra funciona como un mecanismo de cohesión y felicidad. Porque, en todo su sufrimiento y horror, la guerra es fiesta. Liberadas de su soledad e intereses individuales, las personas se sienten unidas contra ese enemigo. Mientras que las palabras “honor”, “patria” o “verdad” canalizan el deseo de esa borrachera colectiva que es la guerra, el mecanismo más íntimo de goce se basa en la pretensión, de otro modo absurda, de dar testimonio de una verdad con sangre. Poco importa que exista una clara desproporción entre el valor de lo que va a ser sacrificado, la vida, y lo que se consigue con dicho sacrificio, la muerte. En 1982, Estanislao Zuleta, uno de los filósofos más importantes de Colombia, sorprendió al público con un ensayo titulado “Sobre la guerra”. En un país obsesionado con la imagen de la paz como una reconciliación completa, sus palabras resultaron inquietantes.

El ensayo de Zuleta fue publicado en el periódico *La Cábala*, de Cali, cuando la violencia arreciaba, las redes criminales del narcotráfico crecían, y cuando el rol de la guerrilla y los paramilitares como mediadores de conflictos se hacía cada vez más prominente en regiones estratégicas de Colombia. La ansiada paz parecía estar más lejos que nunca. De allí que Zuleta cuestionara la idea de la paz como una reconciliación absoluta y sin conflictos. De hecho, consideraba que dicha visión era el revés perfecto de la lógica paranoica de la guerra como una fiesta de heroísmo. Después de todo, la imagen de un paraíso de felicidad estaba demasiado cerca del terror como para tenerle confianza. El imperativo de “usted está conmigo o está contra mí” invitaba causas absolutas y una forma de pensamiento totalitaria.

Desde su conferencia, titulada “Elogio de la dificultad”, dictada en 1980, en la Universidad del Valle, en Cali, Zuleta había formulado varias reflexiones sobre el conflicto humano y lo que llamaba la “idealización de la felicidad” (Zuleta, 1994). Las guerras, particularmente aquellas revestidas de un carácter sagrado y ritual, se tornaban en orgías de fraternidad, precisamente por

ese deseo de forjar una colectividad humana que estuviera situada más allá del sufrimiento y del conflicto, henchida de *pathos*, heroísmo. En “Sobre la guerra”, Zuleta criticaba nuestra incapacidad para reconocer y vivir productivamente los conflictos, así como el recurso del asesinato y la humillación del enemigo como formas de resolución. De una parte, la fiesta de la guerra encarnaba una pulsión narcisista de auto-realización colectiva, basada en sentimientos de odio racial y discriminación social; de otra parte, el ideal de la paz como ausencia de conflictos representaba un sentido de felicidad, creado a partir de una imagen macabra de armonía social. Entre la paz idealizada y la guerra convertida en fiesta no había lugar para formas alternativas de mediación del conflicto. Quizás lo más preocupante era que el deseo político se canalizaba de un modo totalitario. Zuleta concluyó su ensayo diciendo: “sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz” (Zuleta, 1991, p. 111).

Aunque Zuleta no ha sido el primero ni el último intelectual colombiano en reflexionar sobre la violencia, su perspectiva fue original. Hoy sus palabras nos ayudan a pensar sobre el mito de “nuestro trauma nacional de violencia”, y a examinar el problema de la arbitrariedad de la violencia, en particular, de sus dimensiones simbólicas y la manera como inscriben la violencia de Estado, desde la experiencia histórica y las memorias de las comunidades indígenas. Para situar teóricamente mi reflexión, voy a profundizar en el argumento según el cual, la violencia es característica del poder soberano, es decir, es característica de los regímenes democráticos de masa. Un argumento que es, en apariencia, paradójico.

En su análisis sobre la relación entre violencia y democracia, la teórica política, Susan Buck-Morss, habla de “la zona salvaje del poder” (*wild zone of power*), en donde la violencia es fundamentalmente arbitraria. El Estado se autoatribuye la función de monopolizar la violencia, iniciar una guerra o hacer uso del terror, en nombre del pueblo, quien a su vez, es la encarnación de la voluntad soberana. Buck-Morss afirma que lo colectivo se construye a partir de la creación de un enemigo del poder, un poder que, de otro lado, se erige como soberano y autónomo. La gente de carne y hueso, es decir, el pueblo, queda atrapado en dicha zona salvaje de poder, dentro de la cual no ejerce ninguna soberanía, pero puede reclamar su vida. Buck-Morss insiste, así, en examinar las paradojas de la democracia, a partir de las modalidades contemporáneas de poder de Estado y su carácter, en muchos casos, antidemocrático.

Dentro del sistema territorial de los Estados-nación, la zona salvaje del poder se constituye a través del imperativo de luchar contra el enemigo, real o imaginado, dentro o fuera de los bordes geográficos, y de acuerdo con lo que se define como el “interés nacional”. Cuando la premisa de la identidad de lo colectivo se basa en una presunta homogeneidad étnica o cultural, el racismo siempre está presente en la experiencia política. De allí que la posibilidad de genocidio, es decir, de exterminio en masa del enemigo, permanezca como

un componente latente del imaginario político. Lo que quiero enfatizar es que la guerra no sólo se libra fuera de los bordes geográficos y contra enemigos externos, sino también dentro del territorio y contra *enemigos internos*; un aspecto que involucra la esfera doméstica de poder del Estado. De allí que sea necesario explorar quiénes han sido catalogados como enemigos, en este caso dentro del territorio del Estado, y cómo esa representación ha contribuido a promover sueños totalitarios de armonía colectiva o de asesinato, los cuales, tácita o explícitamente, han sido legitimados por el poder de Estado.

Buck-Morss establece una distinción entre el enemigo normal que actúa como tal y, en consecuencia, no representa una amenaza para el imaginario político, y el “enemigo absoluto”, es decir, el enemigo que desafía la coherencia del imaginario político, y lo que define la identidad de lo colectivo. La palabra “enemigo” no denota una persona o experiencia histórica en concreto, sino la lógica del poder soberano, la cual tiene profundas implicaciones en nuestra vida diaria. El planteamiento que propongo es que, en el imaginario de la modernidad/colonialidad de Colombia, el Indio se constituye en un enemigo interno, cuya doble representación de lejanía y cercanía, ese Otro que es casi —sólo casi— el Mismo (lógica de la alteridad) alimenta, negativamente, sueños de civilidad coloniales e ideas universales de nación. De allí que sea necesario examinar el proceso histórico que ha llevado a la creación de un imaginario político compuesto por discursos racistas, prácticas absolutas de poder y valores genocidas, dentro del cual el Indio emerge como un enemigo interno, y aparece como la contracara del proyecto civilizador moderno. El efecto de poder reproduce relaciones sociales racistas y excluyentes.

Buck-Morss argumenta que “contra enemigos absolutos cuya desaparición física pone en peligro nuestra propia identidad, los ataques más violentos son simbólicos” (Buck-Morss, 2000, p. 5). Dado que la “identidad” (nuestra identidad como nación) se planteó como un asunto de búsqueda y establecimiento del proyecto nacional a partir de la lucha entre civilización y barbarie, el Indio y las prácticas insurgentes de resistencia pusieron en jaque, tanto las representaciones coloniales de “humanidad civilizada y cristianizada”, como las representaciones republicanas de una “comunidad política moderna”. La superposición de las imágenes de los *aborígenes como Indios* (humanidad en los bordes de la civilización y de la cristiandad) y del *Indio como enemigo interno* (negatividad de la comunidad política republicana) establecieron un *impasse* en la constitución universal, emancipada, de nuestra propia identidad, desde el siglo XIX, y reprodujeron una versión colonial del Indio como figura desordenadora y problemática, atada al problema genérico de lo bárbaro, que requería un disciplinamiento territorial, productivo, moral y político, a través de su asimilación definitiva. Este proceso fortaleció el patrón estructural de violencia simbólica contra los pueblos indígenas, cuyos efectos son palpables hasta hoy.

La palabra “guerra” tiene una historia larga en Colombia, y de ahí su significado múltiple. La guerra en el siglo XX se refiere a episodios de violencia política y partidismo (las masacres de La Violencia, 1949-1957); también a la violencia de la guerrilla, del Estado y de las fuerzas paramilitares, así como a la imposición de formas de terror y criminalidad derivadas del narcotráfico, la guerra sucia y violencia criminal. Las guerras del siglo XX difieren de las guerras del siglo XIX por el control del Estado, las cuales contribuyeron a polarizar a los actores políticos en dos bandos, Liberales y Conservadores, y a promover el sectarismo y el autoritarismo político, así como formas racistas de ver la nación.

Aunque la “violentología” (una tradición colombiana de estudios sociales sobre la violencia) ha examinado los patrones estructurales de conflicto y los factores agenciales de cambio en la violencia del siglo XX, no ha profundizado en las dimensiones simbólicas y materiales que conlleva la deshumanización a largo plazo de las comunidades indígenas. La violencia no sólo implica actos de agresión física. Su dimensión simbólica tiene efectos de largo plazo, particularmente porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir o representar la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). Aunque se reconozca al Otro, su reconocimiento no implica, necesariamente, que su diferencia sea respetada. Más allá de sus manifestaciones observables, la violencia involucra, entonces, el problema implícito de nombrar, interpretar y silenciar la diferencia. La historiografía de la violencia, la cual ha estado centrada en el siglo XX, no ha señalado con suficiente profundidad el impacto de las modalidades modernas de poder y, de hecho, ha contribuido a trivializar las experiencias y memorias de las comunidades indígenas.

Las dimensiones simbólicas de los asaltos a la dignidad, al sentido de valor de una persona o de un pueblo, pueden ser tan dañinas como la violencia física (Laban Hinton, 2001). De allí que sea necesario examinar el proceso histórico que ha llevado a la creación de un imaginario político, compuesto por discursos racistas, prácticas absolutas de poder y valores genocidas, dentro del cual el Indio emerge como un enemigo interno del proyecto civilizador moderno. Como lo sugiere Homi Bhabha, “las historias metropolitanas del *civitas* no se pueden concebir sin evocar los antecedentes coloniales con sus ideales de civilidad” (Bhabha, 1994, p. 175). En términos metodológicos esto implica una revisión de la continuidad que existe entre las polaridades coloniales y el proyecto nacional moderno.

En su estudio sobre la formación de la nación colombiana, Cristina Rojas (2001) propone un análisis del “matrimonio” —por demás paradójico— entre un estado de violencia continua y el establecimiento del régimen democrático. Rojas plantea que la violencia es el revés de la civilización europea y de sus estructuras de reconocimiento y de deseo. El análisis de Rojas sobre la Repú-

blica Liberal, de 1849 a 1878, explora los mecanismos a través de los cuales las elites criollas desarrollaron sus visiones metropolitanas de civilización, y se vieron a sí mismas en la posición de completar el proyecto europeo de modernidad en la periferia. Rojas plantea que las narrativas de civilización y barbarie jugaron un papel central en la formación de identidades raciales, de género, religión y clase, así como en la función del Estado como organizador de la nación y del proyecto de expansión capitalista en la periferia. Una de las mayores causas de violencia surgió del deseo de civilizar al Otro, asimilarlo dentro de una imagen homogénea o, en su defecto, de aniquilarlo.

El problema del genocidio está latente en la representación misma, y es dinamizado por unas experiencias históricas de alterización, jerarquización social y exclusión. El concepto de *genocidio cultural* (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo. Esto se logra mediante la supresión de la cadena simbólica de transmisión de sus genealogías (Piralian, 2000). La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). El genocidio involucra diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como la dilapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización.

La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica. Las víctimas son obligadas a salir del orden humano, y condenadas a vivir en un lugar de no-memoria y no-existencia. A su vez, los sobrevivientes carecen de posibilidades de duelo y reparación colectiva. La relación entre genocidio y modernidad ha sido un tema de profundo análisis. Algunos académicos se han centrado en el estudio de la violencia masiva y los discursos de humanidad y progreso que han servido para construir categorías esencialistas y racistas de pureza cultural. Otros académicos han trabajado en la reconceptualización del genocidio, más allá de su circunscripción al holocausto judío ejecutado por el gobierno Nazi, durante la Segunda Guerra Mundial, y han empezado a hablar sobre procesos genocidas extendidos a lo largo del tiempo, y ejecutados a través de estrategias económicas, morales, intelectuales y culturales, que tienen un efecto de destrucción masiva mediante la opresión.²

Hay una relación íntima entre el logro de la colonización, la deshumanización de determinados pueblos y la transmisión de valores genocidas. En-

² John Docker, "Raphael Lemkin's History of Genocide and Colonialism". <http://www.ushmm.org/conscience/events/colonialism/docker.pd>.

rique Dussel ha planteado que el lado oscuro de la modernidad, cuya cara luminosa es la racionalidad de la Ilustración (*Aufklärung*), es la violencia (Dussel, 1992). Una violencia que se justificó con base en la supuesta misión social de Europa, como heraldo de la civilización en tierras no civilizadas. Para Dussel, este proceso no sólo está en la base del “mito de la modernidad”, que encubre su propio ideal racista y eurocéntrico de superioridad racional, política y moral, sino en la constitución del ego moderno, a través de una fusión del yo-conquistador con el *ego cogito* cartesiano. La modernidad, para Dussel, comienza con la invención y el descubrimiento del Nuevo Mundo, y la transformación de este proceso en una conquista y colonización. Así se llegó a eclipsar o “en-cubrir” (en vez de “des-cubrir”) todo lo no europeo. Los pueblos aborígenes experimentaron la Conquista como el “fin del mundo”, y los sobrevivientes tuvieron que interpretar esta catástrofe con el recurso de sus visiones de mundo. Este no sólo fue el caso de los Incas y los Aztecas (para estos últimos la Conquista fue el final de una era, la del quinto sol), sino también de los cacicazgos y las sociedades sin Estado que, en un momento u otro, fueron forzadas dentro de la colonización y el poder centralizador del imperio español y del Estado-nación.

Como enemigos o aliados transitorios del poder colonial o de la república soberana, los indios se enfrentaron a la zona salvaje de poder, marcada por una violencia arbitraria que se volvió rutinaria, en la que las opciones se redujeron a la capitulación y, en consecuencia, a la disyuntiva entre asimilación o aniquilación. Desde la Conquista, las memorias y prácticas culturales de los pueblos indígenas fueron moldeadas por la herida histórica de la invasión europea, la explotación y la opresión impuestas por los “vencedores”, y los fracasos para responder a los agravios sociales, dentro del marco de las leyes republicanas y liberales. La violencia constitutiva de la Conquista, y en particular la violencia contra el Indio, es una de las *caras ocultas de nuestra modernidad*. Aunque es necesario distinguir entre el poder soberano del Estado-nación y el poder colonial del imperio español, es importante hacer énfasis en la continuidad totalizante del deseo de hacer triunfar la civilización sobre la barbarie. Esta es una marca no reconocida de la vida política moderna de Colombia, que tiene profundos trazos racistas y excluyentes, y en la cual la guerra se vive como la expresión política absoluta.

Toda guerra se inicia con un proceso que involucra una distinción substantiva entre “nosotros” y “ellos”. Sin embargo, los sentidos de pertenencia y diferenciación son construidos socialmente; además, en la vida cotidiana, son fluidos, conflictivos y pueden ser ambiguos. Lo cierto es que circulan a través de redes desiguales de poder. Quién es considerado un ser humano y quién no, quién encarna al enemigo cuya vida carece de valor, son preguntas que nos llevan a reexaminar la lógica del enemigo interno en la formación de los Estados modernos, así como la experiencia, por demás paradójica y violenta, de la modernidad en Colombia, a través de una de sus caras silenciadas: la del Indio. Con esta afirmación no me refiero tan sólo a un problema del poder

soberano, es decir, a un problema del Estado-nación, sino a un problema histórico de largo aliento, en el que la experiencia colonial se entrelaza con la vida republicana y la creación del Estado-nación.

El Indio, como categoría social y efecto de poder, entró a formar parte de la lógica colonial (colonialismo de asentamiento), como el enemigo que no era totalmente humano, que no era totalmente civilizado o cristiano, y que, en consecuencia, podía no ser redimible; pero, también en la lógica moderna, se convirtió en el enemigo interno del Estado-nación, en una mezcla impropia de Indio y ciudadano. Hay dos puntos que se deben tomar en consideración cuando se vuelve la mirada a la construcción colonial del Indio y al cambio radical en las vidas de aquellos pueblos que fueron obligados a habitar la colonialidad del poder. En primer lugar, es necesario insistir en que, desde la Conquista europea, los aborígenes del llamado “Nuevo Mundo” se convirtieron en “Indios”. Humano, pero no completamente humano, ciudadano a medias, el Indio pasó a simbolizar una amenaza, real o potencial, dentro de los bordes del imperio colonial o de la república moderna. En segundo lugar, se debe enfatizar el hecho de que, desde la Colonia, surgió un colectivo político orientado en términos raciales, adscrito a unas aspiraciones de civilización, orden moral y progreso, plagadas de intolerancia, autoritarismo político y prejuicios raciales y sociales.

El Indio fue visto como un enemigo de la identidad de lo colectivo, aunque en ciertas coyunturas históricas se convirtiera en un aliado temporal pero peligroso. Aun cuando le fueran otorgados fueros, o reconocidos ciertos derechos civiles, los pueblos indígenas padecieron la prohibición explícita de sus visiones de mundo, de sus historias, genealogías y lenguajes. Los grupos aborígenes respondieron a las masacres y al genocidio cultural de diferentes formas: con rebeliones abiertas contra los poderes regionales o centrales, con el confinamiento deliberado de grupos pequeños, en zonas geográficas más o menos inaccesibles, con movimientos de revitalización y resistencia y formas contemporáneas de movilización supra-étnica. La identidad de lo colectivo en Colombia se ha forjado en un contrapunteo con la figura del Indio. Dicha figura ayudó a visualizar el poder colonial español, en términos de una victoria de la cristiandad frente a los pueblos bárbaros. También jugó un papel determinante en la creación del poder soberano de la República y la realización del principio de la libertad colectiva legado por la Revolución Francesa. La construcción colonial del Indio, que se irradió desde la metrópoli española, y luego desde el poder soberano del Estado, produjo una transformación irrevocable de la historia de los aborígenes americanos y su mutación forzada en “gentes sin historia”, carentes de valor social, moral y político y, por lo tanto, sujetos, por excelencia, de dominación e ingeniería social.

En el siglo XVI, los intelectuales moderno/coloniales, en Valladolid, debatieron acerca de la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo, y pasaron ciertos aprietos para ampliar la definición aristotélica del bárbaro —alguien que carece de *logos* o razón, y de escritura— hasta los pueblos del Nuevo Mun-

do. La colonización española conllevó la destrucción del orden social de los grupos aborígenes. Algunos académicos se refieren a este proceso como genocidio cultural, y otros como etnocidio. Durante un periodo de doscientos a quinientos años, dependiendo del caso, los aborígenes americanos fueron exterminados, con el consenso de instituciones coloniales y republicanas, y con el apoyo de oficiales del gobierno, administradores y misioneros. Aunque los números son materia de debate, se estima que este proceso produjo la muerte de 100 a 150 millones de personas (Ward, 1997). La reagrupación de los sobrevivientes, así como sus estrategias de reinención cultural, reivindicación política y renacimiento, son procesos que ameritan estudios profundos.

Durante la Colonia, las regulaciones legales concernientes al estatus del Indio tuvieron como sustento el derecho de conquista que se adjudicó la Corona española sobre las tierras recién descubiertas. En el Virreinato de la Nueva Granada, la asignación de resguardos o porciones colectivas de terreno a nombre de los indios, y su segregación en pueblos de indios, fueron la expresión de dicha filosofía de dominio, y no sólo una respuesta a la crítica a las guerras de conquista y a la implantación de la encomienda, hecha por parte de dominicos como Bartolomé de Las Casas. Del mismo modo, los fueros o privilegios especiales que la Corona española les otorgó a las poblaciones conquistadas fueron una medida que respondió, tanto a las preocupaciones humanísticas del momento, como a la necesidad de controlar el poder de los encomenderos y crear una estrategia tributaria y laboral, bajo el control directo de la Corona.

En 1819, el Congreso de Angostura proclamó la Independencia de la Gran Colombia, y expresó el deseo de fundar una República soberana, regida por principios de libertad e igualdad. La Independencia se llevó a cabo en contra del despotismo español y en nombre de los sujetos que habían sido oprimidos por el colonialismo: en primer lugar, los Indios, quienes habían sido conquistados brutalmente y desposeídos de sus tierras; en segundo lugar, los negros, que habían sido capturados en África y traídos como esclavos al Nuevo Mundo, y, finalmente, los criollos, excluidos del poder y la representación política durante la Colonia. Bajo el liderazgo de Simón Bolívar, los reformadores de la Independencia establecieron la igualdad civil de los indios, y los liberaron del tributo colonial. Desde entonces los llamaron “indígenas”. También decretaron la expansión de los derechos de ciudadanía a los esclavos negros. Al fin y al cabo, era necesario “dejar atrás” la carga del colonialismo para lograr el progreso material y la modernización capitalista, tan deseados. El nuevo proyecto de Estado-nación se convirtió en una búsqueda incesante por imponer la civilización y el orden moral; una búsqueda que ha estado matizada hasta hoy por la fiesta de la guerra.

Veinte años después de la Independencia, Simón Bolívar se quejaba amargamente de que el deseo de poder de los criollos estaba llevando a la anarquía y a la guerra civil, y de que “el odio implacable” había corrompido los ideales de la libertad (Bolívar, 1981, pp. 343-360). Desde la segunda mitad del siglo

XIX, la guerra se convirtió en un mecanismo de control del poder del Estado por parte de los grupos políticos. La búsqueda de la civilización, con su profundo sectarismo político, probó ser violenta. En su aspiración al ideal de lo blanco, fue una inclusión imaginada y una exclusión real (Wade, 2003). Aun cuando se hablaba de igualdad y de mestizaje, las políticas de asimilación restringieron las libertades civiles de indios y negros y promovieron su discriminación, con base en el argumento de su supuesta inferioridad moral y racial. Para la amplia masa de indios sin tierra, la emancipación se transformó, paradójicamente, en un acceso limitado o negado a las posibilidades de representación y protección de la ley. Los reclamos de libertad y participación de grandes grupos de población entraron en contradicción con las realidades de privilegio y guerra.

Luego de la hegemonía liberal, los intelectuales y políticos de la Regeneración llegaron al poder con un propuesta de Estado, centralizado e interventor, que cristalizaba el ideal conservador de la unión necesaria entre Estado e Iglesia, y que, por tanto, hacía énfasis en la importancia de la moral cristiana para el logro del progreso nacional. A finales del siglo XIX, los liberales se rebelaron contra el gobierno conservador. La Guerra de Los Mil Días fue (oficialmente) la última guerra civil de nuestra historia moderna. Sin embargo, el sectarismo político y la división entre una visión anticlerical del Estado y una clerical, entre la “liberalización” de la sociedad y los partidarios de su “conservadurización”, llegaron a ser tan marcados que, durante el siglo XX, se desbocaron en la famosa Violencia de 1949 a 1957.

La elite criolla posindependentista argumentaba que para gozar de derechos ciudadanos, los indígenas debían ser reducidos a la vida civil. Este argumento era el fundamento de la política de abolición de fueros coloniales y de disolución de los resguardos. Ambas instituciones, se argumentaba, contradecían los derechos de propiedad privada e individual de la República. Las medidas legislativas se encaminaron a reorganizar la mano de obra indígena, a reestructurar el sistema tributario y a redistribuir las tierras indígenas, muchas de las cuales pasaron a ser terrenos baldíos o propiedad de hacendados y colonos mestizos. En contraste, el pasado indio prehispánico se rememoró a partir de imágenes plagadas de primitivismo y romanticismo, que alimentaban el espíritu reformista del siglo XIX. Sin embargo, los indígenas de carne y hueso eran tratados como gente degenerada racialmente, y en contravía del progreso. Las elites criollas, sin importar su bando político, compartían el sueño de una civilización mestiza, en la que la *blancura* removería la carga de lo indio y lo negro (Castro-Gómez, 2005b).

Durante la primera mitad del siglo XX, el movimiento indígena del suroccidente demostró que los nasa, guambiano, coyaima y natagaima (pijao) no estaban dispuestos a olvidar sus memorias colectivas como indígenas, ni los que consideraban como “sus derechos ancestrales” sobre territorios habitados desde antes de la Conquista, para convertirse en ciudadanos de tercera clase del Estado-nación. La participación y representación de los

indígenas en la esfera política les fue negada por un pensamiento racista que hacía énfasis en la falta de educación y habilidades adecuadas de los líderes indígenas. Los intentos de autonomía y representación de los indígenas, más allá de la política bipartidista, fueron perseguidos criminalmente como sedición. Por otra parte, el asesinato de indígenas se convirtió en una práctica común. Con sus acciones, quienes asesinaban indígenas pensaban estar contribuyendo a la expansión de la civilización y a la eliminación de razas indeseadas. Durante los episodios de la masacre de La Rubiera y de Planas, en 1968 y 1970 respectivamente, se llegó a escuchar que ninguno de los inculpados tenía conocimiento sobre el hecho de que “matar indígenas” constituía un crimen.

Durante más de un siglo (1886-1991), el Estado-nación negó sistemáticamente el derecho a la autonomía y soberanía de las comunidades indígenas, y libró guerras, tácitas o abiertas, contra ellas.³ El objetivo fue ocupar zonas de resguardo, imponer las reglas de la vida civil y diseminar el orden moral cristiano. Después de la Independencia, las comunidades indígenas fueron mantenidas bajo relaciones de producción basadas en la servidumbre, el terraje y el endeude. La ocupación de tierras, así como la denegación del amparo de la ley, fueron problemas recurrentes. Al reexaminar esta historia, es necesario tener en cuenta que los pueblos aborígenes de las tierras bajas de América del Sur no llegaron a tratados o negociaciones con los conquistadores, sino que fueron directamente atacados a través de la “guerra justa”; eran considerados “salvajes”, con una carencia absoluta de raciocinio. Esto hacía necesaria su reducción total a la vida civil, mediante la fuerza combinada de las avanzadas militares, las misiones y el capitalismo de enclave.

SAN JOSÉ DE INDIAS: 1931

La siguiente es una reconstrucción de un evento ocurrido en 1931. Dicha reconstrucción muestra cómo la fiesta de la guerra conjuga sentidos antagónicos de identidad y fuerzas desiguales de poder. Aunque, a principios del siglo XX, el indígena era reconocido como un votante, y por tanto como un aliado en la política electoral, sus posibilidades de participación eran mínimas. Situada en las fronteras de la historia y la política, la figura del Indio oscilaba entre la del Otro que encarnaba lo bárbaro (y contra quien las acciones de violencia estaban justificadas) y el potencial elector. La vida de los indios era más bien contingente, y su asimilación estaba legitimada por discursos deshumanizantes, enraizados en el pasado colonial, los cuales

³ La periodización 1886-1991 se establece a partir de la hegemonía del régimen constitucional de 1886, transformada por la nueva Constitución de 1991. Para un análisis sobre la impronta de la Constitución de 1886 y el significado de los cambios constitucionales de 1991, véase el ensayo inédito de mi autoría: “Culture Fixations: Law and Indian Peoples in Colombia” (2005).

giraban en torno a su supuesta irracionalidad, inferioridad y tendencia natural a la sedición.

En la tarde del sábado del 31 de enero de 1931, la gente de San José de Indias, un pequeño poblado indígena cerca de Ortega, en el sur del Tolima, se preparaba para las elecciones legislativas que ocurrirían el día siguiente. Los indígenas iban a “votar por la religión y la bandera blanca”.⁴ En el momento histórico en cuestión, esto significó el apoyo electoral para el partido Conservador. Sin embargo, la lealtad fundamental de estos indígenas era para su líder, Manuel Quintín Lame. Desde la década de 1910, cuando los indígenas del Cauca liderados por Lame hicieron un frente unido de lucha contra las exigencias laborales de los hacendados, su movimiento fue tildado de “bochinche y nada más que bochinche”; una perspectiva que aún hoy comparten algunos científicos sociales. Lame fue calificado como “bullanguero” y sus demandas como “ilusas”. Sin embargo, a medida que los conflictos crecían, las autoridades regionales del Gran Cauca y los medios periodísticos empezaron a temer y a propagar el miedo por una eventual “guerra de razas”, en el seno mismo de la república, en la región esclavista por excelencia, el Gran Cauca. Entre 1910 y 1967, el movimiento indígena, bajo el liderazgo de Lame, movilizó gente nasa y guambiana (Cauca) y coyaima y natagaima (sur del Tolima), cuyas tierras les habían sido arrebatadas. Desde el principio, dicha movilización tuvo un carácter supraétnico, aunque sus bases estaban constituidas por la red de cabildos, unidades más descentralizadas de poder, en las que confluían formas consuetudinarias de autoridad y participación.

En 1912, Lame fue elegido por los cabildos del Cauca como su jefe y representante. El pico de la movilización en el Cauca ocurrió entre 1914 y 1917, y se conoció como “La Quintinada” (una derivación del nombre de su líder principal: Quintín). La protesta comenzó con el rechazo a pagar días de terraje o trabajo obligatorio en la hacienda, y con el paso del tiempo, incluyó demandas, como la devolución de las tierras ancestrales, el respeto por los resguardos y los cabildos, así como el reconocimiento de los derechos políticos y civiles de los indígenas como ciudadanos de Colombia. En 1916, las autoridades acusaron a Lame y a sus colaboradores del delito de sedición. La mayoría de los líderes de La Quintinada fueron perseguidos, asesinados, o puestos tras las rejas, aunque los cargos de sedición y asonada nunca fueron legalmente probados. En 1917, Lame fue apresado y permaneció en la cárcel hasta 1921. Después de ser puesto en libertad, se dirigió al sur del Tolima, hacia el pueblo de San José de Indias, con familias coyaima y natagaima, del extinto Gran Resguardo de Ortega y Chaparral. El Lamismo (nombre con el cual se conoce el movimiento indígena en el sur del Tolima) tuvo varias etapas, hasta la muerte de Lame, ocurrida en 1967.

En 1931, época de la masacre, Lame había abandonado sus alianzas con el Partido Socialista. Se había cristalizado la separación entre los indígenas

⁴ Sumario, Juzgado 2° del Circuito de Guamo, Archivo Histórico Judicial del Tolima, Sección Quintín Lame, Ibagué (Tolima).

aflidos al Partido Comunista, seguidores de una militancia en torno a las Ligas Obreras, y los Lamistas congregados en torno a Lame y su lucha por la “causa indígena”, la recuperación del Gran Resguardo de Ortega y Chapparral, y la aplicación de la Ley 89 de 1890. En las elecciones de 1931, Lame decidió alinearse con el Partido Conservador. Mientras estaban reunidos en San José de Indias, los Lamistas fueron hostigados y atacados por un grupo de milicias liberales. Seis indígenas fueron asesinados con armas de fuego y 49 resultaron heridos. Entre esa noche y el día siguiente, el jefe de la guardia civil arrestó a quienes lograron escapar del ataque. Lame, y al menos otros cuarenta indígenas, fueron arrestados “preventivamente” por la guardia civil, bajo el delito de ataque y robo a mano armada. En la cárcel, Lame fue obligado a desnudarse, fue amarrado y golpeado; no se le dieron alimentos durante tres días. Se supone que esperaba la indagatoria formal a cargo del jefe de la guardia civil. Días después, Lame y otros 12 indígenas fueron trasladados al Panóptico de Ibagué. La siguiente es la narración que hizo un teniente de la policía sobre los acontecimientos:

Sali del Guamo [Tolima] a la una de la tarde en un autoferro expreso y llegué a Saldaña, donde tomé un automóvil para Santa Marta; de este puerto me vine en un camión enviado por el alcalde de esta población hasta el punto denominado ‘Vuelta de Gavilán’, donde encontré un grupo de caballería no menor de 200 individuos comandados por el general Marco A. Bonilla, Andrés Guzmán, Miguel Ortíz y Antenor Herrán en actitud atacante para la guardia. El general Bonilla al ser desarmado sacó una tarjeta de inmunidad como representante político y alegó su calidad de tal para no ser aprehendido. [...] En la mañana del Lunes, la orden escrita del señor alcalde para la captura de Manuel Quintín Lame estaba lista. Varios guardias vieron que un hombre de fuerte constitución y mechudo corría vertiginosamente por los platanales, saltando cercos de alambre con admirable agilidad, hasta que se ocultó en el rastrojo; el guardia Daniel Daza y un compañero que estaban más cerca lo siguieron logrando encontrarlo deslizándose por entre los matorrales, con revólver en mano le intimidaron y él alzó los brazos en señal de rendición; le encontraron una peinilla que según el dicho común es su compañera invariable. Este individuo resultó ser Manuel Quintín Lame. En el lugar de los hechos los indios por lo visto habían estado en fiesta, pues tenían mucha chicha fuerte que fue derramada; también nos encontramos parte de los utensilios de destilar aguardiente, el archivo completo de Lame, sus vestidos de carnaval, que según me informaron le servían para sus ceremonias y su señora que se entregó a la autoridad. Le decomisaron muchas peinillas y unas escopetas y se encontraron en el suelo varias cápsulas de gras. Observamos que en la casa de Lame y en muchas otras había montones de piedras, como reunidas expresamente.⁵

Lame no sólo trataba de fugarse, admirable y ágilmente, por los platanales. Este hombre “de constitución fuerte y mechudo” tenía por compañera inseparable a la peinilla o machete y estaba listo para defenderse, incluso con piedras. Es más, festeaba con chicha y destilaba aguardiente, a juzgar por lo que la guardia encontró en el lugar de los acontecimientos. Esta descripción de un sujeto subversivo y en fiesta podría ser confundida con las fantasías

⁵ Sumario, Juzgado 2° del Circuito de Guamo, Archivo Histórico Judicial del Tolima, Sección Quintín Lame, Ibagué (Tolima).

renacentistas del “salvaje”: ese Otro radicalmente ajeno, cuya humanidad era puesta en duda por los pensadores humanistas de la Europa del siglo XVI, pero que les robaba el sueño y las ideas. También podría ser confundida con la del esclavo negro “cimarrón” escapado de la hacienda o de la mina, metido en lo profundo del monte, gozando el “quilombo” y combatiendo a los españoles. Sin embargo, detrás de la imagen de Lame había un contrasentido, al menos si se tienen en cuenta los hechos. Lame escapaba, melencólico y armado, no de un acto criminal de conflagración, robo o ataque liderado o ejecutado por él; estaba siendo atacado a machete y a bala, y huía para sobrevivir; es más, no sólo huía él, sino el resto de indígenas reunidos en San José de Indias.

Acusado de delitos contra el orden público, como robo, incendio, sedición, conspiración, asonada, cuadrilla de malhechores, los crímenes de Lame parecían tan peligrosamente pintorescos como el lenguaje penal que los definía. El sumario judicial no reportó nada sobre la participación de las milicias liberales, ni la respuesta de las milicias al mando del general Marco A. Bonilla. Las elecciones fueron suspendidas. Es imposible no recordar lo que había sucedido quince años antes, en la población de Inzá (Cauca), cuando Lame y sus colaboradores fueron puestos en prisión por la muerte de siete indígenas y las heridas a otros 17. En medio del ambiente de terror propagado por las autoridades, la prensa local y la opinión pública, la víctima resultó culpada del crimen que se cometió contra ella misma; la participación de las autoridades fue silenciada.

El 14 de marzo de 1931, casi tres meses después, el Juez de la Corte Superior de Ibagué dejó en libertad bajo fianza a Lame y a otras tres personas. También aprovechó para señalar las irregularidades del proceso, las cuales incluían la detención sin garantías civiles y la ausencia de una indagatoria formal, tal como la ley y el Código Penal lo establecían. Casi cinco meses después, el 5 de junio de 1931, Lame dirigió de nuevo un memorial al Presidente de la República y a los magistrados de la Corte Suprema, en el que acusó al alcalde de Ortega y a los jefes liberales más prominentes de la ciudad por el delito de homicidio y por haber herido a 49 personas indígenas. Sin embargo, la acusación se diluyó dentro del proceso burocrático hasta encontrar su final legal. En junio 5 de 1931, Lame presentó una acusación formal contra el alcalde de Ortega, Álvaro Guzmán, contra Gentil Castro, el General Bonilla y los miembros de la guardia civil de Ortega, por el homicidio de 6 indígenas y las heridas de 49. Después de una investigación, la sentencia nunca se produjo y el caso fue archivado.

Durante la época electoral, la atmósfera en muchas ciudades y pueblos de Colombia era tensa y festiva. Las milicias armadas hostigaban a las facciones políticas opositoras. Las elecciones estaban plagadas de animosidad y discursos inflamados, pronunciados en iglesias y plazas públicas. No siempre Lame y sus seguidores se alinearon con el Partido Conservador. En particular, desde finales de la década de 1910, cuando los Socialistas y los Lamistas

se unieron, la movilización indígena fue tácita o abiertamente opuesta a la política bipartidista. En las elecciones de 1930, Lame había decidido apoyar al candidato conservador, Alfredo Vásquez Cobo. Por esta época se habían dado divisiones dentro del movimiento indígena, que llevaron a la separación de los militantes. Un grupo entró a formar parte del partido comunista, con Eutiquio Timoté y Gonzalo Sánchez a la cabeza, y el otro grupo, siguiendo a Lame, se mantuvo, según su decir, fiel “a la causa indígena”.

En 1930, la “Revolución Republicana”, con el presidente liberal Enrique Olaya Herrera a la cabeza, había iniciado un programa de modernización y desarrollo; atrás quedaba la hegemonía del partido conservador (1914-1930). Olaya Herrera se había unido con representantes moderados de ambos partidos, creando una alianza llamada “la concentración nacional”. Triunfó en las elecciones sobre el candidato mayoritario del partido conservador, Guillermo Valencia, y sobre el candidato popular, Alfredo Vásquez Cobo. Valencia era enemigo de Lame desde la época de la agitación indígena en el Cauca. Lame decía en su tratado que: “Mientras los conservadores han perseguido a los indios los liberales nos han extra-perseguido”. Con esto no sólo se refería a la persecución política, sino también a la hostilidad de algunos liberales respecto a miembros indígenas de la iglesia católica. Para Lame, sus creencias católicas estaban en armonía con la causa india. Sus alianzas con el partido conservador, de todos modos, fueron en detrimento de su causa. Lame se encontró perseguido, tanto por las milicias liberales como las conservadoras.

El triunfo de los liberales en el sur del Tolima desencadenó una ola de represión instigada por los hacendados. Cayeron varios líderes del movimiento agrario. Ortega era un área predominantemente liberal. Aunque, tanto los hacendados liberales como los conservadores estaban de acuerdo con el principio de la propiedad privada, diferían en temas como la educación y la religión. Pero todos rechazaban las posibilidades de una organización popular autónoma y una reforma agraria. Los agentes estatales y los medios periodísticos mostraban a los indígenas como “ladinos”, gente desorganizada y traicionera. Los indios eran “aculturados”, personas inclinadas al licor y al rencor. Se afirmaba que los indios de esa zona ya habían sido civilizados, es decir, asimilados dentro de la nación. La prueba era la mezcla racial de gentes y la pérdida de los lenguajes nativos. Los Lamistas estaban, simplemente, tratando de manipular la Ley 89 de 1890, o Ley indígena, para obtener ventajas políticas y económicas. Querían ser considerados gente civilizada en la política, pero en realidad eran bárbaros, gente inferior, incapaz de civilidad y, por lo mismo, de auto-gobierno.

En Ortega, Lame y sus seguidores enfrentaron las acciones represivas de los terratenientes y sus ejércitos privados, apoyados por autoridades y jueces locales. Allí eran vistos como huestes “religiosas y conservadoras” o “comunistas”. La discriminación racial operaba en dos sentidos. Ya que los Lamistas eran ladinos, gente “aculturada”, no podían reclamar ningún derecho con

base en la Ley 89 de 1890. Ya que eran tácitamente bárbaros, eran sujetos políticos ilegítimos. Mientras los indios denunciaron la masacre de San José de Indias, la guardia civil sólo se refirió a hechos de desorden público. En los sumarios judiciales, los indígenas que habían sido asesinados se volvieron inexistentes. Hacia principios de 1940, las acciones violentas contra los indígenas se sumaron a una ola de violencia partidista y a las purgas que se dieron entre los comunistas o comunes y los liberales o limpios.

CONCLUSIÓN

A lo largo del ensayo se ha discutido, no sólo sobre la exclusión de los indígenas de la política representativa del Estado moderno (en su lógica constitucional de 1886 a 1991), sino sobre la reactualización de valores genocidas, que hundieron su genealogía racista en las lógicas de la alteridad y las relaciones entre colonialidad y modernidad. A finales del siglo XIX, el Indio era visto como un sujeto que carecía de valor social y moral, o había desaparecido culturalmente. Hasta entrado el siglo XX, se suponía que el Indio, por su misma naturaleza “ladina y rencorosa”, era un enemigo potencial de la identidad de la nación. En un periodo durante el cual la socio-biología y la eugenesia fueron ideologías muy populares entre las clases dirigentes y los intelectuales en América Latina, Colombia definió la base de la cultura nacional como “blanca”. Se condenó la degeneración racial de la sangre indígena y africana, y se defendió la necesidad de una higiene racial. Los indios encarnaban una especie de fatalidad premoderna. Lame y sus seguidores buscaron la resolución de la herida histórica de la Conquista y lucharon porque se respetaran sus derechos como “Hombres”, es decir, como seres humanos, Indios y ciudadanos legítimos de Colombia. Cuando intentaron desarrollar una política autónoma, fueron perseguidos y su protesta fue criminalizada. Su supuesta inferioridad en el plano racional explicaba su ignorancia y ceguera políticas.

Los Lamistas del Sur del Tolima no adhirieron a la imagen del “individuo”, ciudadano y sujeto de derechos, porque no estaban dispuestos a olvidar sus memorias colectivas de sufrimiento y humillación como indígenas, y mucho menos a olvidar su derecho sobre las tierras ancestrales como precondition de la adquisición de dicho derecho. Como Lame lo decía, la catástrofe de la Conquista, así como la usurpación de sus tierras ancestrales, había transformado radicalmente la historia india. Pero sus derechos a la tierra y a la autonomía eran incuestionables. En 1931, la fiesta de la guerra en San José de Indias demostró que la política dominante no estaba interesada en reconocer a los Lamistas como sujetos políticos, y mucho menos sus derechos a la tierra y a una ciudadanía efectiva. El racismo operaba a varios niveles, incluyendo la negación de su propia historia y memoria. Esto se tradujo en una poderosa tecnología de poder y efecto de violencia, enmarcada dentro de la lógica de la fiesta de la guerra, con su ideal de armonía absoluta, es decir, de supresión de la diferencia a través de la muerte.

En un país como Colombia, devorado por conflictos asociados al poder territorial de los actores armados, continuos desplazamientos de población, violencia de Estado, impunidad y abuso de los derechos humanos, el estatus de la guerra es más que problemático. En enero del 2004, Human Rights Watch denunció el abuso de derechos humanos y la violación de leyes internacionales humanitarias en Colombia, incluyendo las irregularidades derivadas de las medidas arbitrarias de lucha contra el terrorismo, la criminalización de defensores de los derechos humanos y el reclutamiento infantil para los ejércitos irregulares.⁶ Desde el 2004, la Organización Nacional Indígena viene reportando que el desplazamiento de poblaciones indígenas y la persecución y asesinato de autoridades tradicionales, siguen siendo unos crímenes serios, particularmente contra los nasa, embera, chami, wayuu, kankuano, inga, tunebo, pijao y wiwa.⁷ La proliferación de estudios antropológicos sobre la instrumentalidad de las estrategias contemporáneas de afirmación de la diferencia cultural, aunque apuntan a conflictos y dilemas surgidos de retóricas del multiculturalismo entre la misma intelectualidad indígena, tienden a neutralizar el carácter político y la necesidad de ahondar en el significado histórico y las dimensiones políticas de dicho reclamo, así como su articulación en los espacios contemporáneos de poder. Las palabras de Lame siguen resonando, evocando los ríos de lágrimas y sangre que recorren nuestra historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1998). "The Meaning of Working through the Past". En *Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bolívar, Simón. (1981) [1819]. *Discursos, proclamas y epistolario político*. Madrid: Editorial Nacional.
- Buck-Morss, Susan. (2000). *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge: MIT Press.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005a). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. (2005b). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. (2002). "The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the Invention of the Other". *Neplanta: Views from the South*, 3, 2, 269-285.

⁶ Human Rights Watch, "Essential Background: Overview of Human Right Issues in Colombia". <http://hrw.org/english/docs/2004/01/21/colomb6978.htm>.

⁷ Organización Nacional Indígena, "Información general de la situación de los pueblos indígenas". http://semana2.terra.com.co/imagenesSemana/documentos/estadisticas_onic.doc.

- Charnela, Janet. (2005). "The UN and Indigenous Peoples: A Process". *Anthropology News*, 46, 6.
- Churchill, Ward. (1997). *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Books.
- Dussel, Enrique. (2000). "Europe, Modernity, and Eurocentrism". *Nepantla: Views from the South* 1, 3, 465-478.
- _____. (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad". En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera, Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Escobar, Arturo. (2002). "Worlds and Knowledges Otherwise": The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. En *Cruzando fronteras en América Latina*. Ámsterdam: Cedla.
- Espinosa, Mónica L. (2004). *Of visions and sorrows: Manuel Quintín Lame and the violences of modern Colombia*, Doctoral dissertation, Department of Anthropology University of Massachusetts.
- Keesing, Roger M. (1994). "Theories of Culture Revisited". En Robert Borofsky (ed.). *Assesing Cultural Anthropology* (pp. 301-312). New York: McGraw Hill.
- Laban Hinton, Alexander. (2002). "*The Dark Side of Modernity: Toward an Anthropology of Genocide*". En A. Laban Hinton (ed.). *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (pp. 301-312). Berkeley: University of California Press.
- _____. (2001). *Genocide: An Anthropological Reader*. London: Blackwell.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. 1971 [1939]. *En defensa de mi raza*. Bogotá: Rosca de Investigación y Acción Social.
- Mignolo, Walter. (2001). "Coloniality of Power and Subalternity". En Ileana Rodríguez (ed.). *The Latin American Subaltern Studies Reader* (pp. 424-444). Durham: Duke University Press.
- _____. (2000a). "La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 55-85). Buenos Aires: Clacso.
- _____. (2000b). "(Post)occidentalism, (Post)coloniality, and (Post)subaltern Rationality". En F. Afzal-Khan y K. Seshadri-Crooks (eds.). *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies* (pp. 86-118). Durham: Duke University Press.
- Oliver-Smith, Anthony. (2005). "Ethnographic Snapshot of the UN Permanent Forum". *Anthropology News*, 46, 6.
- Piralian, Hélène. (2000). *Genocidio y transmisión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal. (1999). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera, Carmen

- Millán (eds.). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 99-109). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Rojas, Cristina. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.
- Scheper-Hughes, Nancy and Philippe I. Bourgois. 2004. *Violence in War and Peace: An Anthology*. Malden: Blackwell.
- Wade, Peter. (2003). "Race and Nation in Latin America: An Anthropological View". En N. Appelbaum, A. S. McPherson and K. A. Roseblatt (eds.). *Race & Nation in Modern Latin America* (pp. 263-281). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Zuleta, Estanislao. (1994). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta.
- _____. (1991). "La fiesta de la guerra". En *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos* (pp.109-111). Bogotá: Altamir.