

MEMORIA CULTURAL Y EL CONTINUO DEL GENOCIDIO: LO INDÍGENA EN COLOMBIA

CULTURAL MEMORY AND THE GENOCIDAL CONTINUUM: INDIGENEITY IN COLOMBIA

MÓNICA L. ESPINOSA ARANGO

*Profesora Asistente, Departamento de Antropología,
Universidad de los Andes, Colombia
moespino@uniandes.edu.co*

RESUMEN Este artículo propone una reflexión conceptual sobre la conformación de “lo indígena” en Colombia y su relación con los procesos genocidas de la modernidad, iluminada por algunos relatos contemporáneos indígenas del suroccidente. Muestra que el sentido político y ético de las identidades, conciencias históricas y subjetividades políticas comprendidas en “lo indígena”, aflora en relación con las experiencias históricas de violencia cuyos efectos persisten en el mundo moderno/colonial y cuya institucionalización denota un “continuo del genocidio”. Así mismo, muestra que las prácticas que le dan sentido a “lo indígena” están ligadas a formas incorporadas de la memoria cultural y a una memoria moral en la que las narrativas de sufrimiento están ligadas a las demandas de justicia y las acciones de resistencia.

PALABRAS CLAVE:

Colombia, procesos genocidas, pueblos indígenas, violencia, identidad indígena –en sentidos político y ético–, continuo del genocidio, memoria cultural.

ABSTRACT Based on some contemporary narrations by southwestern indigenous peoples, this article proposes a conceptual reflection on the making of “*lo indígena*” in Colombia in relation to the genocidal processes rooted in modernity. It is argued that the political and ethical significance of the identities, historical consciousness, and political subjectivities of “*lo indígena*” emerges from within historical experiences of violence whose institutionalization and effects in today modern/colonial world can be seen in terms of a “genocidal continuum”. The article also shows that the practices sustaining “*lo indígena*” are part of embodied cultural memories and forms of moral memory where narratives of suffering, claims to justice, and actions of resistance are closely linked.

KEY WORDS:

Colombia, Genocidal Processes, Indigenous Peoples, Violence, Indigeneity (Political and Ethical Meanings), Genocidal Continuum, Cultural Memory.

MEMORIA CULTURAL Y EL CONTINUO DEL GENOCIDIO: LO INDÍGENA EN COLOMBIA

MÓNICA L. ESPINOSA ARANGO¹

Cuando el terrateniente Aurelio Mosquera le ofreció balas antes de ser expulsada de su huerta, [Jacinta] le respondió: "Mátennos que pa' morir hemos nacido".

Jacinta Muelas, área del Gran Chimán, Cauca, Colombia, 1972 (Muelas Hurtado, 2005: 450).

L

A REMEMORACIÓN DE LAS PALABRAS DE JACINTA MUE-

las hace parte de las prácticas de reflexión sobre el pasado, sobre la lucha por la tierra y la resistencia al despojo que conforman la memoria cultural del pueblo guambiano, los misak (Guambía, 2007; Muelas Hurtado, 2005; Vasco Uribe, 2001). Estas palabras estuvieron ligadas tanto a los afectos y memorias de Jacinta como a una serie de actos colectivos y selectivos del recuerdo cuyo legado perdura hasta hoy en los pueblos indígenas del suroccidente colombiano (Jimeno, 2006; Lame Chantre, 1971; Nene y Chocué, 2004; Rappaport, 1998; 2004). La memoria cultural es una forma de socialización e instrucción colectiva: las memorias individuales –el individuo es quien, en términos estrictos, posee una memoria– se enlazan unas con otras según lo que Maurice Halbwachs (2004 [1925]) llamó “los marcos sociales de la memoria”. Halbwachs planteaba que todo individuo evoca sus recuerdos apoyándose en los marcos de la memoria social. Así pues, lo que nos permite reconstruir en cada momento nuestro pasado está ligado a convenciones sociales que orientan y le dan sentido a esa evocación. Por otra parte, Susan Sontag (2003) sostuvo que la memoria colectiva es ante todo una forma de instrucción, una declaración sobre el pasado. Las colectividades seleccionan, trazan y evocan imágenes y narrativas de su pasado que se transforman en íconos ideológicos.

La memoria cultural es también una forma de comunicación. Lo que emerge como interfaz entre las memorias individuales y la selección y trans-

¹ Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, M.A. en Antropología de la Universidad de Florida, Ph.D. de la Universidad de Massachussets.

misión social de los recuerdos, se rige por emociones que activan sensaciones de empatía, conexión y solidaridad grupal, o de rechazo frente a la agresión (Assman, 2006; Connerton, 2006). Así se ponen en escena formas simbólicas de representar lo colectivo y de transmitir el saber. Además, la memoria comunicativa está formada por una serie de dinámicas contrafactuales de transmisión de la tradición –en particular, respecto a la memoria que se expresa en la religiosidad–, las cuales introducen en el presente algo distante, a veces desconectado de la cotidianidad de las personas, y que, por lo tanto, tiende a ser imaginado y actualizado ritualmente (Assmann, 2006). Finalmente, es importante tener en cuenta que el olvido es un componente esencial de la memoria. Los actos de memorización y rememoración en los que se colectivizan recuerdos y afectos están inmersos en una dialéctica del olvido, donde el poder –en tanto proceso y efecto– juega un rol fundamental (Candau, 2002). En este sentido, Elizabeth Jelin sostiene que “el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de rememorar y olvidar” (Jelin, 2002: 27). Plantea que el acto de rememorar presupone la existencia de una experiencia pasada que es activada en el presente por un deseo o un sufrimiento que se quiere comunicar.

El objetivo principal de este artículo es examinar, en términos conceptuales, las formas de subjetividad política o los modos políticos de “lo indígena” expresados en algunas narrativas indígenas de los siglos xx y xxi, producidas por individuos y comunidades indígenas del suroccidente colombiano (Guambía, 2007; Jimeno, 2006; Lame Chantre, 1971; Muelas Hurtado, 2005; Nene y Chocué, 2004; Rappaport, 1998)². El punto de partida es una reflexión sobre la *experiencia de violencias superpuestas* que marca la historia moderna de estos pueblos –y que conceptualizaré como un “continuo del genocidio”– y su influencia en el desarrollo de unas memorias culturales de largo alcance. En dichas memorias, la herida histórica de la conquista europea de las Américas se convierte en el vínculo moral entre el presente y el pasado. El problema del *sufrimiento* –expresado en las narrativas de desposesión territorial, pérdida de autonomía, lucha por la tierra y resistencia– adquiere un matiz identitario y un significado político y ético que es urgente reconocer.

2 Los narradores que retomo son: Quintín Lame Chantre (1883-1967), cuyo tratado data de 1939 y se publicó en 1971; Lorenzo Muelas Hurtado y el conjunto de mayores y mayores guambianos incluidos en su texto (Muelas, 2005); Gregorio Palechor, cuya historia fue recogida por Jimeno (2006); Julio Niquinás, cuya historia es retomada por Rappaport (1994); la ley *K Misak* del pueblo guambiano (Guambía, 2007); y otros documentos como la historia visual de Yamilé Nene y Henry Chocué sobre Quintín Lame Chocué (2004), y algunos comunicados emitidos por organizaciones indígenas.

La frase de Jacinta Muelas que sirve de epígrafe a este artículo, y en la que se rememoran los años de lucha de los misak por la recuperación de las tierras ancestrales del Gran Chimán, Cauca, retiene el sentido cultural y político que marca el devenir moderno de lo indígena en Colombia: “Mátennos que pa’ morir hemos nacido”. Este desafío evoca el sacrificio extremo que estuvieron dispuestos a hacer los luchadores del Chimán en los años setenta frente al desalojo forzado de sus parcelas. Sin embargo, también evoca el escollo de la relación histórica de los indígenas y el Estado: la idea tácita de la dispensabilidad de un grupo de gente cuya vida carece de valor, que nace para morir por una supuesta inadecuación para ser parte del cuerpo social y político del Estado. Con su frase, “para morir hemos nacido”, Jacinta actualiza la violencia de la historia para hacerla habitar la memoria cultural de los misak. Dicha memoria carga de sentido los reclamos de justicia, tierra y autonomía, y transforma el sufrimiento en un artefacto político que le da sentido a formas colectivas de solidaridad y resistencia.

56

Aunque los efectos de la experiencia histórica de violencias superpuestas que han vivido los pueblos indígenas de Colombia son múltiples y complejos –de hecho, no se trata de reducir sus narrativas a romances de la resistencia–, si nos abren la posibilidad de cuestionar la tecnología de poder y las prácticas de violencia que conforman el sustrato de los dispositivos biopolíticos de institucionalización del Estado moderno. También nos abren la posibilidad de pensar en la evolución de las taxonomías coloniales de inferioridad social y exclusión, y su arraigo en situaciones estructurales de injusticia y desigualdad de la sociedad contemporánea. Finalmente, nos abren la posibilidad de explorar la manera en que los indígenas, en tanto subalternos, canalizan el deseo político a través de actos selectivos del recuerdo, estrategias culturales y comunicativas, ideales éticos y formas incorporadas –*embodied*– de memoria cultural. Para desarrollar mi argumento me centraré en cuatro nodos conceptuales, a saber: 1) el continuo del genocidio, 2) la relación entre genocidio y modernidad, 3) la ética de la memoria y 4) la memoria cultural como práctica incorporada. Al final presentaré algunas conclusiones.

EL CONTINUO DEL GENOCIDIO

La conquista europea de las Américas en el siglo XVI dio lugar a una serie de relaciones complejas de poder entre los pueblos aborígenes –los sobrevivientes forzados a habitar la relación social del “indígena”– y un “poder moderno centralizado”, representado, en primera instancia y en el caso de Colombia, por el sistema español de gobierno y administración del Virreinato de la Nueva Granada y, más adelante, por el Estado-nación moderno. Los *efectos* de esta experiencia histórica de conquista y colonización –que definió formas “indíge-

nas” de ser y actuar políticamente— ameritan ser pensados dentro del horizonte creado por el concepto de Nancy Scheper-Hughes (2002): “el continuo del genocidio” —*genocidal continuum*—. Scheper-Hughes lo propuso para analizar las situaciones de pobreza extrema, la inadecuación en la prestación de servicios de salud, la exclusión, la agresión cotidianas y las formas rutinarias de violencia estatal que padecían quienes vivían en las *favelas* del nororiente de Brasil.

El concepto del “continuo del genocidio” nos permite aproximar la *institucionalización* de formas de violencia que se han convertido en patrones estructurales de poder y que, hasta hoy, están inmersos en prácticas habituales y cotidianas de marcación, jerarquía, estigmatización, control y agresión —esta última a veces indirecta y subterránea— contra ciertos grupos humanos. La pregunta que se formula Scheper-Hughes es relevante para establecer los términos de la reflexión: ¿qué es lo que hace posible el genocidio? Su respuesta es que el genocidio es parte de un *continuo*, es decir, de un proceso de evolución y transformación de experiencias y prácticas normativas de reificación y despersonalización social y cultural que ha creado formas habituales de: a) desvalorizar ciertos seres humanos y sus modos de vida, lo que a la postre funciona como justificación de una eventual eliminación; b) negarle la ayuda o cuidado a poblaciones vulnerables y estigmatizadas que aparecen como parásitos sociales o ilegales; c) militarizar la vida cotidiana, como por ejemplo, con el aumento de las prisiones y mayores tecnologías de seguridad personal y del Estado; d) fortalecer la polarización social y el miedo mediante la diseminación de una percepción social de los grupos discriminados y/o segregados como potenciales enemigos públicos; e) producir sentimientos reactivos de victimización a medida que los grupos dominantes presionan por la implementación de políticas para el control social de estos grupos (Scheper-Hughes, 2002).

El estudio del continuo del genocidio en relación con los pueblos indígenas de Colombia, implica desarrollar análisis históricos y etnográficos sobre una serie de prácticas sociales extendidas a lo largo del tiempo y localizadas en diferentes momentos y lugares, en las que han confluído mecanismos de control por parte del Estado, ideologías de superioridad social y procesos reactivos diferentes. Dichas prácticas surgieron en el contexto de la modernidad hispánica temprana, cuyo evento fundador fue la colonización de las Américas. Dicho proceso dio lugar a unas formas de representar la diferencia y marcar la otredad que tuvieron como efecto la deshumanización de los así llamados salvajes y bárbaros, los cuales incluían no sólo a los pueblos aborígenes sino también a los africanos esclavizados en las Américas.

Se tiende a olvidar que “el indígena” no es ni una categoría referencial ni una descripción referida a individuos, sino la expresión de una relación social instaurada mediante las prácticas económicas, sociales, políticas y simbólicas

del colonialismo moderno. Esto dio lugar a una ideología de lo indio como inferior e incluso infrahumano, la cual se sedimentó en el imaginario social como si fuera una herencia o un hecho biológico. Se olvida también que esta relación social de jerarquía y desigualdad colonial se reintrodujo dentro de la constitución del Estado-nación moderno, a partir de un proyecto oligárquico de construcción selectiva de la nación que exigió la asimilación sociocultural del indígena como prerequisite para el goce de una ciudadanía plena. Finalmente, se tiende a olvidar que la relación social de “lo indígena” dio lugar a formas de identificación social y conciencia histórica entre los “indígenas” mismos que, desde el principio de la conquista europea de las Américas, han sido modernas. En el siglo xx, estas formas de conciencia adoptaron el carácter de “indígenas” –dentro de una noción de panindianismo organizado– como resultado de procesos de politización de la conciencia histórica que se difundieron entre los pueblos del suroccidente (Espinosa Arango, 2006b; Vasco, 2002).

Con este argumento no pretendo negar las diferencias que existieron entre las formas de aniquilamiento sistemático y reducción de indios, instauradas desde el siglo xvi a través de la encomienda y del sistema colonial de gobierno y administración de la corona de Castilla y Aragón en sus virreinos de las Indias occidentales y las formas de asimilación de indígenas del Estado republicano del siglo xix o las políticas implementadas en el siglo xx. Tampoco intento despojar de su especificidad el aniquilamiento sistemático e industrial de la población judía bajo el nazismo u otras formas de aniquilamiento masivo de poblaciones ocurridas en el siglo xx. Busco redimensionar los reclamos hechos por los indígenas frente a lo que recuerdan y piensan como una historia de sufrimiento y dominación. El concepto de etnocidio –en tanto genocidio cultural o genocidio por asimilación– no puede dar cuenta de las dimensiones y significados de esta historia que hasta hoy incluye momentos episódicos de agresión directa contra la vida misma de los indígenas (Cecoin, 2006). Tampoco puede ser vista como el efecto de un genocidio histórico que se dio en el curso de un proceso de colonización ya extinto. Este artículo sigue la propuesta de la “imprescriptibilidad” de los genocidios, un argumento en torno al cual Reyes Mate (2005) ha generado una reflexión relevante.

Lo que está en juego dentro de las prácticas colectivas de juntar recuerdos de los pueblos misak, nasa y pijao es una forma politizada del recuerdo; en otras palabras, la manera como estos grupos memorizan y rememoran su pasado, forjan una conciencia histórica y establecen un vínculo moral entre el pasado y el presente (Gnecco y Zambrano, 2000; Rappaport, 1998). Por otra parte, su posicionamiento subalterno resulta central, ya que nos lleva a pensar el problema de la dominación. En particular, nos ayuda a aproximar la manera como el subalterno ejerce su *agencialidad* y negocia relaciones de dominación den-

tro y contra formas específicas de poder –lo que podemos llamar el proceso de lo hegemónico (Espinosa Arango, 2005)–. La *posicionalidad* antagónica del subalterno, como lo plantea Homi Bhabha (1994), está mediada por una práctica híbrida. Lo híbrido aparece como resultado del ejercicio mimético de interiorización y puesta en escena, por parte del sujeto colonizado, de las lógicas de identificación y alterización de la experiencia colonial. No sobra añadir que este proceso mimético está plagado, según Bhabha, de ambivalencia.

En Colombia, hasta bien entrado el siglo xx, se había llegado a asumir como natural la idea de la dispensabilidad de los indígenas, es decir, la carencia de valor de su vida. Fueron los efectos de las luchas indígenas del siglo xx, los acuerdos internacionales que éstas suscitaron, el multiculturalismo contemporáneo y el cambio constitucional de 1991 –mediante el cual se reconoció pública y legalmente la diversidad cultural de Colombia– los que transformaron esta situación. Pero lo que sustenta en términos sociológicos y antropológicos el “continuo del genocidio” sigue vigente en las violencias, en particular, en la violencia política contra los pueblos indígenas (Cecoin, 2006; Villa y Houghton, 2005; Villamizar, 2007)³. Por estas razones resulta importante examinar el significado político y ético de los reclamos de justicia y los relatos de sufrimiento de los pueblos indígenas. En este sentido, es necesario examinar el proceso histórico de instauración, destrucción y reconstrucción de relaciones sociales que transmiten valores y sustentan acciones genocidas contra grupos humanos marcados como el Otro, forzados a habitar una historia de la diferencia que se asume como inferioridad social.

59

LA RELACIÓN ENTRE GENOCIDIO Y MODERNIDAD

Aquellos hombres no indígenas del departamento del Huila desearon sentarme en el banco de los acusados, pero no pudieron, con el fin de defender el maldito, alevoso y villano crimen que cometieron en altas horas de la noche del 12 de marzo de 1922 los señores Luis Solano y Ricardo Perdomo que a pulmón abierto gritaba, “maten indios que yo con plata se los pago al gobierno”.

Quintín Lame, municipio de Ortega, Tolima, 1939 (Lame Chantre, 1971: 50).

En su tratado titulado *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* (1971 [1939]), el líder indígena Quintín Lame Chantre se refirió de manera insistente a la voluntad de aniquilación de los blancos desde su arribo invasor en octubre de 1492, hecho que terminó por convertirse en el aspecto central de la historia de los hijos de la tierra Guanahaní –América–. Los reclamos de los pueblos indígenas de las Américas están situados en el horizonte de unas

3 Como referencia al periodo que va de 1974 a 2004 y a los efectos del paramilitarismo reciente.

“prácticas sociales genocidas” que, siguiendo a Daniel Feierstein (2007), pueden ser comprendidas como un elemento constituyente y funcional de la modernidad. Feierstein emplea la noción de prácticas sociales genocidas para hacer énfasis en el carácter de *proceso* del genocidio. En el caso del genocidio moderno, el proceso envuelve la puesta en marcha de modalidades específicas de destrucción y reorganización de las relaciones sociales, lo que Feierstein llama una “tecnología de poder”. Dicha tecnología de poder está articulada con unas formas de realización simbólica, mediante las cuales se representa, narra y silencia la experiencia misma de la violencia y se ejerce un control sobre la memoria.

De acuerdo con Feierstein, el genocidio moderno está formado por cuatro tipos básicos de procesos de aniquilamiento que se pueden distinguir entre sí: el genocidio constituyente, el genocidio colonialista, el genocidio poscolonial y el genocidio reorganizador⁴. Las prácticas sociales genocidas contra los indígenas involucran, si seguimos su propuesta, el genocidio colonialista y el genocidio reorganizador. Éste último tiene como escenario las medidas de concentración y asimilación tomadas a finales del siglo XIX con respecto a los indígenas (Ley 89 de 1890) dentro del proyecto de nación impulsado por la Regeneración, el cual revirtió la igualdad ciudadana que le había sido otorgada a los indígenas en 1821 (Roldán Ortega, 2000). El conjunto de reflexiones académicas que se ha producido en los últimos años no sólo documenta estos fenómenos, sino que avanza en la reflexión sobre las formas de violencia estructural y las prácticas cotidianas de violencia (Jones, 2006), la aniquilación de los pueblos no occidentales definidos como el Otro diferente e inferior (Laban Hinton, 2002), el problema de la violencia tanto en la guerra como en los así llamados “tiempos de paz” (Scheper-Hughes y Bourgois, 2003), la ira, el temor y la furia contra las minorías étnicas en el mundo globalizado (Appadurai, 2007) y, finalmente, la historia como experiencia y el inconsciente político (Grüner, 2005).

La experiencia colonial en las Américas dio lugar a unas prácticas sociales y simbólicas de violencia rutinaria contra el Otro, mediante las cuales se crearon tipologías de inferioridad social. Asumidas como una forma de herencia natural, dichas tipologías permitieron inscribir los lenguajes, historias y saberes

4 Daniel Feierstein define “genocidio colonialista” como “el que involucra la aniquilación de poblaciones autóctonas, básicamente como necesidad de utilización de recursos naturales de los territorios que ocupan y/o como estrategia de subordinación de la población originaria, ya sea para tolerar la expropiación o para utilizarlos como mano de obra. Si bien éste constituye un caso ‘moderno’, difiere de los otros tipos en tanto su blanco específico opera claramente hacia “el exterior social”, en términos simbólicos, y no hacia la sociedad de referencia, hacia el campo de los ‘iguales’” (2007: 99). A su vez, define “genocidio reorganizador” como “la aniquilación cuyo objetivo es la transformación de las relaciones sociales hegemónicas al interior de un Estado nación preexistente”. Veremos que en esta modalidad jugará un papel central lo que conceptualizaremos como “la lógica concentracionaria”, por lo que otro modo de llamar a este cuarto tipo sería “genocidio concentracionario” (Feierstein, 2007: 105).

de los pueblos no europeos dentro de unos parámetros de occidentalidad (Mignolo, 1999). La subjetividad política o el modo político de “lo indígena” que se expresa en las narrativas de los siglos xx y xxi está ligado de manera constituyente a esas lógicas históricas de exclusión y violencia. En la situación colonial, dichas lógicas siguieron la idea de la *aniquilación y reducción a la vida en policía de los salvajes*, según la expresión castellana. Estos últimos fueron representados como un “exterior social” –para utilizar los términos de Feierstein– de la sociedad colonial. En la situación republicana, dichas lógicas siguieron la idea de la *asimilación y reducción a la vida civil*. En este caso, los indígenas fueron pensados como parte de una nación de “iguales”. No obstante, el proceso de igualamiento ciudadano requería, de acuerdo con las políticas emitidas a finales del siglo xix, la puesta en marcha de una serie de mecanismos de asimilación cultural, extinción de formas colectivas de propiedad de la tierra y eliminación de formas consuetudinarias de autoridad. En las primeras décadas del siglo xx, los antagonismos propios de estas relaciones sociales, políticas y culturales se agudizaron y dieron lugar a un conjunto de luchas *indígenas*.

En un artículo anterior adelanté una serie de reflexiones sobre los patrones de violencia contra el Otro, constitutivos de la modernidad, y resalté el problema de la obliteración persistente del vínculo entre modernidad, colonialidad y *genocidio* (Espinosa Arango, 2007b). Siguiendo el análisis de una secuencia histórica de violencia contra grupos indígenas, hoy autodenominados pijao, del sur del Tolima en la década de 1930, ilustré la lógica secuencial de identificaciones que representaba al “indígena” como “enemigo”: el bárbaro por civilizar, el enemigo interno del Estado y la amenaza a los intereses estratégicos de la región. En este artículo, mi reflexión gira en torno al problema que supone vivir este legado de violencia y generar una acción colectiva de resistencia. He planteado hasta ahora que las narrativas indígenas del siglo xx están inmersas en formas politizadas del recuerdo; recrean una identidad de lo indígena y una subjetividad política que gravita en torno al sufrimiento, la injusticia y la lucha por resistir.

Con este planteamiento no pretendo sugerir que dichas identidades tengan una legitimidad *per se*. Su sentido político emerge de su propio accionar en tanto memorias culturales vueltas artefactos de acción y movilización. Por otra parte, si seguimos los planteamientos de Wendy Brown (1995) sobre el problema de los “estados de agravio” –*states of injury*– y las “ataduras heridas” –*wounded attachments*– que son parte de las democracias contemporáneas –su caso de estudio es Estados Unidos–, estamos, sin duda, frente a un fenómeno complejo. Brown aproxima el problema del *resentimiento* –en un sentido nitzscheano– que se instala en las relaciones contemporáneas de poder y que hace eclosión con el surgimiento de prácticas y acciones políticas centradas en

la identidad –por ejemplo, la identidad sexual, étnica o cultural– y orientadas a reclamos de reconocimiento y justicia.

Lo que intento dejar claro es que resulta necesario transformar los términos de la reflexión sobre el genocidio de los pueblos indígenas. Durante algún tiempo, las discusiones se centraron en el imperativo de esclarecer números y cantidades, lo que a su vez produjo un efecto de desvanecimiento de sus implicaciones políticas y éticas, como bien lo planteó Ward Churchill (1997). La idea consiste en volver la atención hacia el desarrollo de prácticas cuya evolución se transforma en un continuo del genocidio. Aquí es necesario apelar a teorías sociales del conflicto y, en particular, a modelos de análisis que nos permitan aproximar las narrativas de sufrimiento, injusticia y desigualdad y las prácticas locales de resistencia *vis-á-vis* las modalidades de dominación.

Estamos entonces frente el viejo problema de la dialéctica de la dominación al que Jean y John Comaroff le dedicaron estudios históricos y etnográficos alternativos y novedosos (Comaroff, 1985; Comaroff y Comaroff, 1991). En el caso de Colombia, este tipo de estudios nos permitiría entender mejor en qué sentido y cómo las prácticas de memorización, rememoración y transmisión de saber de los pueblos indígenas del suroccidente colombiano actualizan símbolos, recuerdos, valores y formas de representar unos colectivos constituidos a partir de una experiencia de violencias superpuestas, demandas de justicia y la puesta en escena de un conjunto variado de formas de negociación simbólica y política.

LA ÉTICA DE LA MEMORIA

Si nosotros no hablamos de todo esto a nuestra gente, tantas cosas que han pasado con nosotros, y si no nos acordamos de la historia, si no hablamos la historia, si a la gente nueva que viene atrás le damos así en la mano una cosa servida, hoy que hay tantos problemas quedaríamos nosotros sin ningún argumento para decirles nada a ellos. Hay que hablar la historia, que los mismos blancos dicen así: hay que hacer la historia para hacer nuestra vida.

Javier Calambás Tunubalá, área del Gran Chimán, Cauca, Colombia (Muelas Hurtado, 2005: 37).

No hay lugar más denso que el de la memoria, no sólo porque está marcada por el deseo de quienes la invocan para intentar borrarla o recordarla –siempre de modo incompleto, en la frontera de lo que fue, pudo ser o será–, sino porque la rememoración está atada al imperativo de iluminar el sentido político del presente; esto es lo que parecen evocar las palabras de Javier Calambás. Bajo el derrotero de la memoria de injusticias pasadas, las luchas de los indígenas del suroccidente colombiano gravitan alrededor de una concepción moral del recuerdo que retiene la vigencia de las injusticias de ayer, mientras responde al sufrimiento colectivo en el presente, mediante la transmisión de

genealogías y concepciones de vida, la recuperación de medios materiales de existencia y unas prácticas testimoniales de rememoración de las luchas. Estas prácticas han ido cambiando con el tiempo y las generaciones, y de acuerdo con los contextos históricos de lucha.

Las narrativas y prácticas testimoniales de los misak, nasa y pijao recrean sentidos de pertenencia y solidaridad grupal; ayudan a transmitir desde el presente la historia de la “esclavitud” indígena y la lucha por recuperar la tierra y la autonomía. Su propósito es “no olvidar”. Esta memoria moral, parafraseando a Reyes Mate (2003), trae a la escena política el problema de la justicia y lo carga de sentido a partir de la memoria de injusticias pasadas que se han transformado en situaciones de injusticia, exclusión y desigualdad estructural en el presente. En otras palabras, estas memorias nos hacen ver que “de la realidad forma parte también algo que no existe”, algo olvidado que ha quedado en el camino, que es invisible, cuyo residuo es el sufrimiento.

La memoria moral no es tanto recordar el pasado sino actualizar la realidad de eso que Reyes Mate llama la *historia passionis*. En sus planteamientos sobre una teoría anamnética de la justicia, o de la justicia como memoria, Reyes Mate (2003: 30) insiste que “la *injusticia* es la *historia passionis* de la realidad emergente”. Y son las víctimas quienes, con sus vivencias, relatos y demandas, tornan visible esa historia silenciada por los relatos de los vencedores y la transforman en una demanda moral en la que el recuerdo es reconocimiento de la significación del sufrimiento (Mate, 1991). La memoria moral es pues “reivindicar el sufrimiento oculto como parte de la realidad o, lo que es lo mismo, denunciar toda construcción de presente que ignora la vigencia de una injusticia pasada” (Mate, 2005: 48). Una y otra vez, los indígenas del suroccidente se han pronunciado y sus palabras cuestionan nuestro presente, un presente construido sobre el olvido. En la reciente promulgación de la ley *K Misak*, el cabildo de Guambía hizo su propia evocación de la historia y estableció una serie de puntos para recordar:

1. En la Conquista invadieron nuestros territorios, saquearon nuestro patrimonio natural, generaron el genocidio de pueblos milenarios, acabaron con muchas de nuestras culturas, con su organización social, política y económica, por eso los gobiernos del mundo tienen la gran deuda histórica y ecológica, que deben efectuar su indemnización a nuestros pueblos.

2. En la Colonia continuaron con el proceso exterminador de los pueblos en resistencia, con la usurpación de sus territorios, acorralándolos en pequeñas áreas denominadas resguardos, siguieron saqueando la madre naturaleza causando su deterioro y esclavizando y explotando a nuestros antepasados, e imponiéndoles sus ideas, su política y su religión.

3. En las Guerras de Independencia nuestros abuelos participaron directa y masivamente, colocando muchos muertos, pensando que al liberarse del

yugo español se acabaría la esclavitud, se obtendría la libertad, y se retomaría el camino propio, volviendo a los territorios que les habían sido usurpados, pero lo único que sucedió fue que cambiamos de amo, porque después de la independencia siguió el sistema esclavista, colonialista, exterminador y aniquilador.

4. Con la República se impusieron nuevas leyes, normas y decretos destinados a liquidar los resguardos existentes, a declarar los territorios indígenas como baldíos, y a nuestros abuelos como salvajes y menores de edad, favoreciendo a los hacendados terratenientes y a la iglesia en su tarea de reducción de los salvajes a la “vida civilizada”.

5. La violencia generalizada que ha vivido el país durante los siglos ha causado grandes desplazamientos de pueblos indígenas, con lo cual se busca ocupar nuestros territorios para continuar saqueándolos en beneficio de las diferentes fuerzas con sus grupos armados y las transnacionales apoyadas por el Estado colombiano, y, en consecuencia, la resistencia por la vida y existencia de los pueblos indígenas se ha vuelto cada vez más difícil y compleja, porque nuestros pequeños territorios se han convertido en escenarios de guerra, causando daños irreparables a nuestro patrimonio natural y cultural, a nuestra economía, nuestra salud y a nuestros sistemas organizativos y sociales propios.

6. En 1991 participamos en la Constituyente y la Constitución resultante nos reconoció algunos derechos, pero esto no ha sido más que un engaño, porque el proceso de exterminio de nuestros pueblos en todos los campos continúa (Guambía, 2007: 3, 4).

LA MEMORIA CULTURAL COMO “INCORPORACIÓN”

Las prácticas incorporadas –*embodied practices*– de la memoria cultural son la base a partir de la cual los pueblos indígenas del suroccidente colombiano recrean vínculos sociales, lazos de solidaridad y estrategias de acción política que incluyen: la recuperación de los territorios ancestrales, la curación del cuerpo social mediante estrategias rituales y formas colectivas de trabajo y recuerdo, y el impulso de militancias indígenas. La noción de incorporación –*embodiment*– señala que la memoria es un proceso corporal, emotivo, arraigado en hábitos y prácticas cotidianas (Connerton, 2006). La pregunta por la *transmisión* social de la memoria incorporada nos obliga a volver la mirada sobre la manera como los individuos hacen inteligibles sus experiencias y le dan sentido a sus acciones siguiendo pautas y modelos sociales. Connerton sostiene que en la memoria-hábito el pasado está sedimentado en el cuerpo. Por esta razón, el registro de lo incorporado resulta tanto o más eficaz que el registro de lo inscrito cuando nos encontramos frente a este tipo de memorias.

Mi intención es señalar la importancia de emprender estudios etnográficos que permitan llegar a ese grado de detalle en las aproximaciones a la memoria

cultural. Sin embargo, el ejercicio de reflexión que he desarrollado hasta ahora estaría basado en un registro de lo inscrito –narrativas escritas y disponibles en papel y/o medios electrónicos–. Lo distintivo, a mi juicio, reside en la articulación de lo oral y lo escrito, inmersa en las prácticas testimoniales y narrativas de “lo indígena” en el suroccidente colombiano. Tanto Rappaport (1998; 2005) como Fernando Romero (2006) han documentado el vínculo entre la escritura y las prácticas de militancia de los cabildos, que exigen un manejo de los discursos legales, sus formalidades retóricas y sus medios de petición jurídica –memoriales, demandas, peticiones, etcétera–. Es posible encontrarse con escritos oralizados –por ejemplo, el tratado de Quintín Lame– y tradiciones orales que se transforman en textos escritos. Estos relatos se integran a memoriales y documentos escritos cuya circulación se enriquece al retornar a escenarios de oralidad, como es el caso de las reuniones comunitarias, los convites y las mingas en las que se evoca la palabra de los mayores y mayoras (Espinosa Arango, 2006a). Por estas razones, resulta productivo en términos conceptuales y metodológicos darle cabida a categorías tales como “repertorio” y “escenario” (Taylor, 2003).

En su análisis sobre el performance y las formas incorporadas de transmisión del saber, Taylor resalta el aspecto performático de la cultura y, por lo tanto, se concentra en examinar “los actos de transferencia” que son parte de los procesos de aprendizaje, almacenamiento y transmisión del saber. Muestra cómo la participación, la puesta en escena, la reflexividad y la reacción de los actores sociales son esenciales en dicho proceso. En vez de privilegiar la división tradicional entre texto –lo escrito– y narrativa –lo oral–, Taylor examina los escenarios en los que se lleva a cabo el aprendizaje, almacenamiento y transmisión de saber que, en su opinión, funcionan como conjuntos de posibilidades y maneras de concebir el conflicto, la crisis o la resolución. Los repertorios o formas de lenguaje hablado, narración, escritura oralizada, danza y ritual son activados en los escenarios de manera teatral, recrean imaginarios culturales e interactúan con el archivo, lo cual es el registro de la memoria al que los científicos sociales le hemos dado prioridad.

La plasticidad de lo incorporado, su relación con los pasados sedimentados en el cuerpo es central en el estudio de las historias “desde abajo”, es decir, las historias de los desposeídos y los colonizados, tal como lo ha planteado Paul Stoller (1997). El cuerpo encarna la textura de la memoria; a su vez, la memoria cultural evoca el pasado, manipula el presente y provoca el futuro. En la plasticidad está el sentido de innovación e invención que ha permanecido ausente de las teorizaciones clásicas sobre la identidad y la etnicidad, los imaginarios de pureza cultural y las nociones esencialistas de la tradición que insisten en ver como expresiones atemporales, premodernas, apolíticas, atávicas o primitivas, las narrativas y experiencias de lo indígena (Espinosa Arango, 2007a).

Entre los fenómenos menos comprendidos pero más reiterados respecto a las subjetividades políticas centradas en torno a reclamos étnicos o identitarios, se encuentra la transformación del lazo cultural identitario en un artefacto político (Jimeno, 2006; Norval, 1996). Algunos académicos han delimitado el fenómeno apelando a conceptos tales como el de “esencialismo estratégico”, que denota una acción conciente de recreación de una identidad étnica o cultural con fines de reconocimiento y participación política. Se apela a modos “esencialistas” de delimitar la identidad como los vestidos, la parafernalia cultural, el lenguaje, la culinaria y las costumbres con el objetivo de lograr nuevas formas de representación y acción colectiva. Esta noción nos deja con una clara visión de la acción política como manipulación deliberada de lazos comunes de afecto, recuerdo, solidaridad –inscritos en objetos, palabras o tradiciones–, mientras nos mantiene en el limbo con respecto a la manera como la inscripción e incorporación de objetos se enlaza a los hábitos y prácticas cotidianas de trazar la conciencia histórica que, además, siempre implican una dialéctica del olvido (Candau, 2006; Espinosa Arango, 2007a, 2006a). El panorama se complica aún más cuando examinamos el rol de la violencia en la configuración de estas subjetividades políticas modernas. Porque las narrativas indígenas del siglo xx están pobladas de relatos de sufrimiento, desposesión y pérdida que se transforman en relatos de toma de conciencia respecto a la lucha, recuperación y resistencia. Esto se desprende de las palabras del líder Gregorio Palechor, del resguardo de Guachicono en el Macizo colombiano:

Consideraba que éramos una sangre que no estaba llegada de otra parte, una sangre pura, sin embargo, el sistema lo hacía que uno se avergonzara. Por eso me quedé, pues ya me gustó esa lucha y muchas otras cosas, como la *recuperación* de las tierras. Viendo de que los compañeros estaban totalmente esclavos de los terratenientes, reconociendo que hacía cinco siglos que habían llegado los españoles y que por eso a pesar de ser dueños de la tierra los tenían esclavos, en esas condiciones me pareció muy bueno y por eso seguí trabajando y eso me hace estar aquí (Jimeno, 2006: 177).

Quiero detenerme en la noción de recuperación que está en la base de los procesos de lucha, resistencia y renacer cultural de los nasa, misak y pijao. Su puesta en escena es heterogénea lingüística y culturalmente. Se puede afirmar que para un misak recuperar y recordar está atado a la reposición territorial y al ejercicio deliberado de selección e interpretación de memorias que puede expresar a través de su lengua, *Wampi-misamera-wam*, y que involucra el logro de unos objetivos de lucha y permanencia cultural. Para un nasa-hablante de *nasa yuwe* dicho proceso involucra el establecimiento de un vínculo moral con el pasado, el cual es operacionalizado a través del logro de unos objetivos políticos de

autonomía, lucha y educación en el presente. Para un pijao –autodenominación contemporánea de grupos coyaima y natagaima– recuperar involucra un elemento muy activo de reinvención cultural, que se expresa en castellano, ya que las lenguas tradicionales dejaron de hablarse desde principios del siglo XIX. Dicho proceso se ha orientado al resurgimiento de sistemas médicos tradicionales y prácticas curativas dentro de un contexto violento de lucha por la tierra y represión política. Cada una de estas articulaciones locales está ligada entre sí por el elemento común de ser parte de proyectos colectivos de lucha indígena que emergen como una forma politizada de conciencia histórica.

Joanne Rappaport (1994) plantea que la noción de “recuperar” debe ser comprendida como una ideología que ha moldeado las formas de militancia indígenas en el suroccidente colombiano desde la segunda mitad del siglo XX. Recuperar no sólo significa reclamar y reposar una tierra que fue usurpada por los blancos, y transformar la propiedad privada en propiedad comunitaria o resguardo, sino también fortalecer la autoridad política de los cabildos como unidades organizativas de base. Así mismo, involucra desarrollar formas de agricultura autosostenida, cuyos elementos innovadores están inscritos dentro de la idea de un retorno a los conocimientos pasados y a la historia. Finalmente, recuperar significa desarrollar múltiples estrategias de revitalización cultural mediante el uso y reinterpretación de documentos legales escritos, el desarrollo de ceremonias cotidianas de marcación territorial, la toponimia, el relato de historias de origen y mitos, y la puesta en escena de canciones, danzas y rituales. Implica pues una praxis de oralidad y escritura codificada en un territorio habitado y puesta en escena mediante un esfuerzo mancomunado de trabajo, recuerdo y militancia.

Como proyecto político, la recuperación ha sido parte de debates dentro de las comunidades indígenas en torno al lugar que debe tener en la estructura de los cabildos y con respecto a las organizaciones regionales y nacionales, así como a los sectores sociales y campesinos más amplios. De allí que las expresiones locales de dicha articulación sean cambiantes y complejas y que, como es de suponer, operen en relación con los dilemas de la revitalización cultural y la autonomía que empezaron a ser visibles en Colombia desde la década de 1980 y confluyeron en el cambio constitucional de 1991.

Desde el *Manifiesto guambiano*, *Ibe Namuykøn Nimmerey Gucha*, “Esto es lo nuestro, y para ustedes también”, suscrito por los cabildos en junio de 1980, los misak han establecido su posición respecto a los invasores, la usurpación de sus tierras, la negación de sus derechos, la negación de medios de subsistencia. Han reafirmado la legitimidad del Derecho Mayor –la tierra madre como lugar donde nacieron antepasados y abuelos, donde las generaciones de hoy trabajan y viven– y la necesidad de compartir todos, de allí la expresión “para ustedes”

(Varios, 1980). Esta filosofía también está presente en las reflexiones del taita Lorenzo Muelas (2005). De hecho, en ambas narrativas aparece una constante respecto a la importancia de redescubrir la historia “juntando recuerdos” y “uniendo”. Desde luego, esta no es una historia de armonía unificadora del recuerdo; es más bien una labor ardua que no está desprovista de conflicto. También es una historia de reinvención cuyo lenguaje va cambiando, no sólo entre los misak sino también entre los pijao y otros pueblos indígenas de Colombia. En las palabras recientes del líder u’wa Berito Cobaría, recogidas en un comunicado del Consejo Regional Indígena del Tolima, se puede apreciar esta transformación de los términos y formas del recuerdo en los escenarios públicos actuales:

Los sabios nos recordaron cómo: “para el año de 1492 habitábamos en lo que actualmente es Colombia, alrededor de 10 millones de nativos y más de 250 pueblos diferentes. Pasados tres siglos de continuo atropello sólo sobrevivíamos 460 mil aborígenes. Durante los últimos dos siglos hemos logrado duplicar nuestra población, hoy somos alrededor 1.300.000 indígenas, 92 pueblos, con 64 idiomas propios. Esto es lo que queda y nos mueve a realizar resistencia a las agresiones del Estado contra la población aborígen, la cual debemos defender hasta que nos quede el último respiro en el planeta y para lograrlo hay que conservar lo mejor que podamos de nuestra madre naturaleza, de nuestra cultura y de nuestros saberes, defendiendo nuestros derechos” (CRIT, 2007).

CONCLUSIONES: PRÁCTICAS POLÍTICAS ALTERNATIVAS

La formación de lo que Raphaël Lemkin (citado en Docker, 2004) llamó “valores genocidas” está ligada al colonialismo moderno; allí reside el interés de Lemkin en explorar las prácticas genocidas asociadas a la colonización. Como lo he planteado, la deshumanización del Otro-indígena adquirió un sentido global con la conquista europea de las Américas. Pero, por otra parte, he insistido en la necesidad de examinar el continuo del genocidio siguiendo las experiencias, narrativas y recuerdos de quienes han sido ubicados de manera forzosa en la otra cara de la moneda: los indígenas. Frente a esa cara es igual de equivocado tanto presuponer la homogeneidad de respuestas culturales como asumir que la reacción manipuladora de la identidad agota el escenario de lo político. Además, he sugerido que la noción de “indígenas” debe situarse en el contexto histórico de la historia moderna y colonial, de manera que podamos vislumbrar los múltiples significados y apropiaciones de lo indígena. Este es un ejercicio que desarrolla de manera acuciosa en un artículo reciente Aníbal Quijano (2006). Por otra parte, es imposible omitir los lugares que producen y le dan sentido a las narrativas y resistencias subalternas; eso sería reproducir el diálogo eurocéntrico de dos

interlocutores que se refieren a un tercero para corroborar o refutar conclusiones de carácter general.

Si asumimos, como lo sugiere Eduardo Grüner (1997), el carácter constitutivamente violento de lo político, es preciso entonces explorar cómo las subjetividades políticas indígenas han transformado lo político y han cuestionado las prácticas dominantes de poder. Los pueblos indígenas han imaginado y han luchado por diferentes agendas insurgentes. Éstas incluyeron en los Andes del siglo xvii proyectos de contraconquista en los que el logro de una liberación territorial fue fundamental (Thomson, 2002). También se pueden mencionar las rebeliones contra la imposición del trabajo forzado a través de la servidumbre, la guerra justa y la esclavitud –en los Andes y la Amazonia–, las rebeliones de carácter mesiánico y milenarista –Andes y Amazonia–, y los movimientos sociales orientados a lograr una articulación equitativa y justa a los Estados liberales –por ejemplo, el caso del movimiento de Lame en Colombia–. En sus propuestas, los líderes indígenas no sólo han tomado ideas de sus propios legados culturales sino también del republicanismo del siglo xix, del comunitarismo, del socialismo y las propuestas de lucha armada del siglo xx.

Si definimos la democracia como un proyecto cuya preocupación tiene que ver con el desarrollo de las potencialidades políticas de los ciudadanos comunes y corrientes, es decir, con sus posibilidades de convertirse en sujetos políticos, mediante el descubrimiento de preocupaciones comunes y alternativas de solución, el debate público y la posibilidad de tener voz en las decisiones que afectan su propia vida social (Wolin, 2004), el continuo del genocidio supone un legado problemático. Por una parte, existe la necesidad de darle una solución a injusticias históricas y responder a demandas de reparación. Por otra parte, persiste un demos activo –los indígenas–, cuyo accionar político pone en evidencia problemas de desigualdad, injusticia y racismo y, a la vez, muestra las posibilidades de la autogestión, del poder descentralizado, la deliberación y el autogobierno.

La memoria moral de los indígenas y sus prácticas incorporadas evocan, rememoran y señalan que la justicia tiene un vínculo indisoluble con la memoria, y que la memoria tiene un vínculo indisoluble con el cuerpo y los afectos. La memoria es un acto incorporado, encarnado en prácticas testimoniales, hábitos, rituales y estrategias del recuerdo. Es desde ahí donde la voz de Jacinta Muelas emerge vibrante en medio de la tragedia del lanzamiento de ella y su familia extendida en 1972 en el Cauca. Como terrajeros, habían perdido los títulos coloniales de posesión de sus tierras o habían sido desposeídos a la fuerza, y se habían visto reducidos a trabajar dentro de parcelas en las haciendas Chimán y Santa Clara. Cuando el terrateniente Mosquera presionó su desalojo, Jacinta se vio envuelta en una situación que marcaría el resto de su vida. Dice Jacinta:

Yo así a medias, atropellado, entendía el habla castellana y encontré que los mayores como Javier, la mamá de Javier y otros, no entendían ni así. Frente a esta situación, cuando empezó la represión, no supieron defenderse absolutamente nada. Lo único que hacía era que lloraba la mamá, lloraba el hijo (...). Ver eso me dio mucho dolor. Pero como tenía rabia, nunca lloré. Decidí no llorar en ninguna parte, ni en la cárcel, ni en ninguna parte, a ver qué me pasaba.

Jacinta estuvo en la cárcel varias veces. El 12 de abril de 1974 escribió una carta pública desde la cárcel del Buen Pastor de Popayán: "Pues estamos en el siglo en que por primera vez en 450 años de explotación y de esclavitud hemos abierto los ojos para reclamar nuestros justos derechos y pedir justicia" (Muelas Hurtado, 2005: 452-466). —36

REFERENCIAS

Appadurai, Arjun

2007 *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets Editores.

Assmann, Jan

2006 *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford, Stanford University Press.

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*, London, Routledge.

Brown, Wendy

1995 *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Candau, Joël

2006 *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Cecoin

2006 "La política de seguridad de Uribe Vélez: cuatro años contra los pueblos indígenas", en *Etnias & Política*, pp. 6-17.

Churchill, Ward

1997 *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the present*, San Francisco, City Lights Books.

Comaroff, Jean

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, The University of Chicago Press.

Comaroff, Jean y John L. Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press.

Connerton, Paul

2006 *How Societies Remember*, Cambridge, uk, Cambridge University Press.

CRIT, Consejo Regional Indígena del Tolima

2007 "Lo que nos queda lo vamos a defender hasta el último respiro", en *Actualidad Étnica*.

Docker, John

2004 *Raphael Lemkin's History of Genocide and Colonialism*, disponible en <http://www.ushmm.org/conscience/events/colonialism/docker.pdf>

Espinosa Arango, Mónica L.

2005 "Abramos la historia: la representación histórica en el subalternismo y la crítica poscolonial", en Carlos Pabón (ed.), *El pasado ya no es lo que era: la historia en tiempos de incertidumbre*, pp. 221-251, San Juan, PR, Ediciones Vértigo.

Espinosa Arango, Mónica L.

2006a *Between Framing and Recalling: A Glimpse of Indigenous Memories, Entre el encuadre y la remembranza: el lado oblicuo de las memorias indígenas*, San Juan, PR, University of Puerto Rico in Arecibo, Documentary, 14 min.

Espinosa Arango, Mónica L.

2006b "Sobre memoria, paternidad y violencias: Lame y los indígenas", en *Aquelarre*, No. 9, pp. 7-32.

Espinosa Arango, Mónica L.

2007a "El que entiende esa palabra, ¿de qué manera aprendió?", en *Nómadas*, No. 26, pp. 138-153.

Espinosa Arango, Mónica L.

2007b "Ese indiscreto asunto de la violencia: colonialidad, modernidad y genocidio en Colombia", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 267-287, Bogotá, Instituto Pensar, IESCO Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.

Feierstein, Daniel

2007 *El genocidio como práctica social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Gnecco, Cristóbal y Marta Zambrano

2000 *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.

Grüner, Eduardo

1997 *Las formas de la espada: miserias de la teoría política de la violencia*, Buenos Aires, Colihue Puñaladas.

Grüner, Eduardo

2005 *La cosa política o el acecho de lo real*, Buenos Aires, Editorial Paidós.

Guambía, Cabildo

2007 *K Misak Ley, por la defensa del derecho mayor, patrimonio del pueblo misak*, Silvia, Cauca, Colombia, Cabildo de Guambía, Autoridad Ancestral del Pueblo Misak.

Halbwachs, Maurice

2004 *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

Jelin, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Jimeno, Miryam

2006 *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, Consejo Regional Indígena del Cauca.

Jones, Adam

2006 *Genocide: A Comprehensive Introduction*, London, Routledge.

Laban Hinton, Alexander

2002 *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley, University of California Press.

Lame Chantre, Manuel Quintín

1971 *En defensa de mi raza*, Bogotá, La Rosca de Investigación y Acción Social.

Mate, Reyes

1991 *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.

Mate, Reyes

2003 *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Madrid, Editorial Trotta.

Mate, Reyes

2005 *A contraluz de las ideas políticamente correctas*, Rubí, Barcelona, Anthropos.

Mignolo, Walter

1999 "Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas", en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios*, pp. 55-74, Bogotá, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

Muelas Hurtado, Lorenzo

2005 *La fuerza de la gente: juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Nene, Yamilé y Henry Chocué

2004 "Las luchas de Quintín Lame", en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, pp. 103-109, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Norval, Aletta

1996 "Thinking Identities: Against a Theory of Ethnicity" en E. Wilmsen y P. McAllister (eds.), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, pp. 59-70, Chicago, The University of Chicago Press.

Quijano, Aníbal

2006 El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina, Aníbal Quijano, en *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad. Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana, México*, No. 50, pp. 51-80.

Rappaport, Joanne

1994 *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, The University of Chicago Press.

Rappaport, Joanne

1998 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Durham, Duke University Press.

Rappaport, Joanne

2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, N.C., Duke University Press.

Roldán Ortega, Roque

2000 *Indigenous Peoples of Colombia and the Law*, Bogotá, Coama, The Gaia Foundation.

Romero Loaiza, Fernando

2006 *Manuel Quintín Lame Chantre, el indígena ilustrado, el pensador indigenista*, Pereira, Editorial Papiro, Consejo Regional Indígena del Cauca.

Scheper-Hughes, Nancy

2002 "Coming to Our Senses: Anthropology and Genocide", en Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, pp. 348-381, Berkeley, University of California Press.

Scheper-Hughes, Nancy y Philippe I. Bourgois

2003 *Violence in War and Peace: An Anthology*, London, Wiley-Blackwell.

Sontag, Susan

2003 *Ante el dolor de los demás*, Bogotá, Alfaguara.

Stoller, Paul

1997 *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Taylor, Diana

2003 *The Archive and The Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press.

Thomson, Sinclair

2002 *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, London, The University of Wisconsin Press.

Varios

1980 "Manifiesto Guambiano. Ibe Namuiguen y Ñimmereay Guchá", en ACEINEM (ed.), *Reunión comunidad de Guambía*, Pasto, Colombia.

Vasco Uribe, Luis Guillermo

2001 "Desplazamiento forzado y reconstitución cultural", en Martha Naranjo Segura (ed.), *Éxodo, patrimonio e identidad: Memorias de la V Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado*, pp. 368-379, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura.

Vasco Uribe, Luis Guillermo

2002 *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Villa, William y Juan Houghton

2005 *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*, Bogotá, CECOIN, OIA, IWGIA.

Villamizar, Darío

2007 "Paramilitarismo y los pueblos indígenas: otra mirada al conflicto", en Mauricio Romero (ed.), *Parapolítica: la ruta de expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, Bogotá, CEREC.

Wolin, Sheldon

2004 *Politics and Vision*, Princeton, Princeton University Press.